

Humanidades

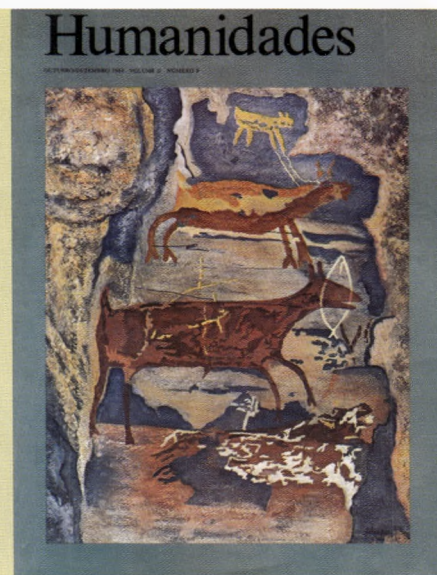
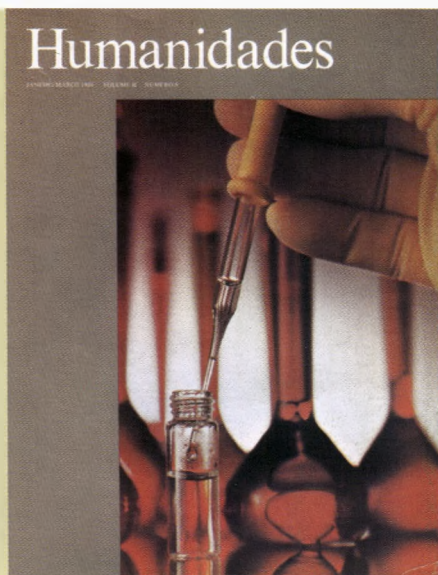
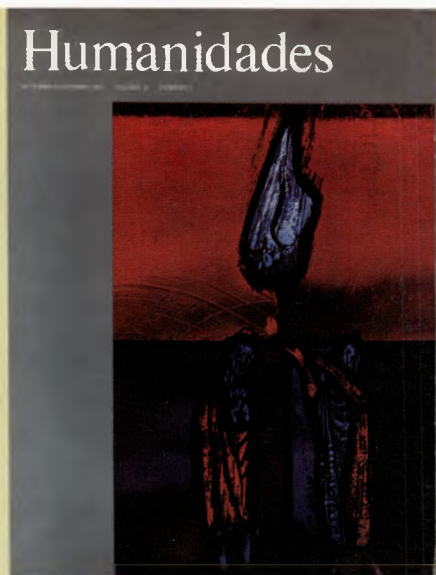
NÚMERO 53 • JUNHO 2007 • ISSN 0102-9479

Dossiê A vida como amor mundi:
HANNAH ARENDT
entre a filosofia e a política

Celso Lafer • Bethânia Assy • Rogério Madeira • Miroslav Milovic
José Otávio Guimarães • Sonia Lacerda • Paulo Nascimento



LEIA Humanidades

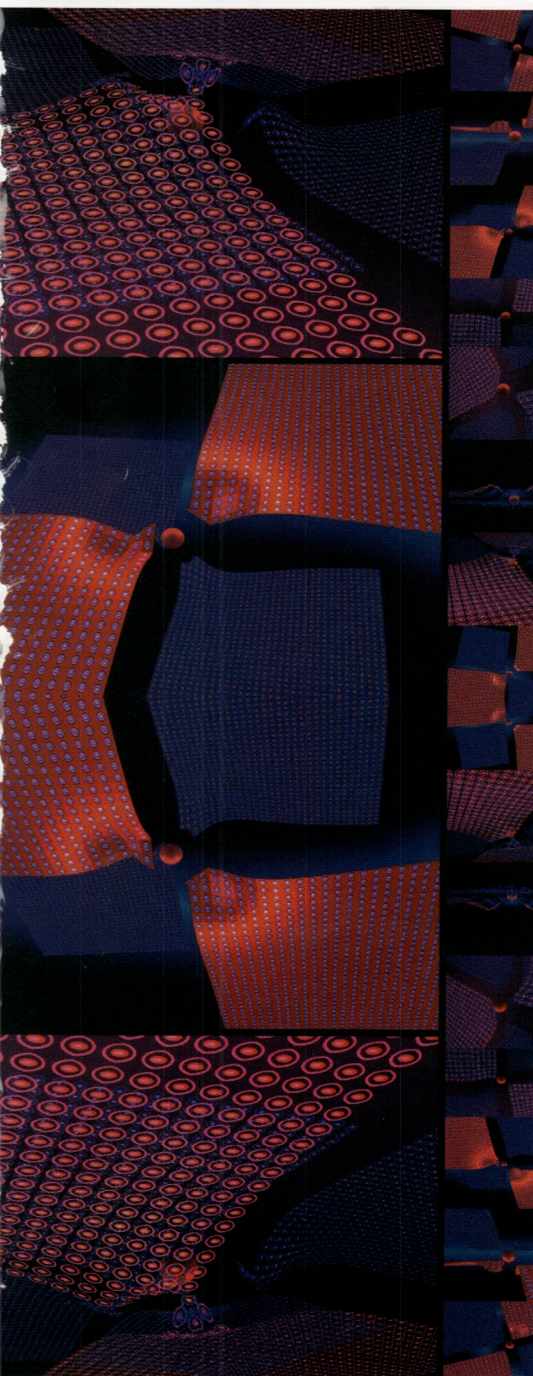


*uma revista de idéias, comprometida com o saber e
com o diálogo permanente do pensamento humanístico*

PEÇA O SEU EXEMPLAR

(61) 3035 4281

A capacidade de amar o mundo



Gravura Tânia Fraga

“É preciso querer viver os grandes problemas, pelo corpo e pelo espírito”, disse Nietzsche. Assim foi a vida de Hannah Arendt. Filósofa, pensadora e questionadora dos problemas contemporâneos, Arendt fez da dignidade e da liberdade humanas itinerários de sua existência. Vítima do totalitarismo, revelou as atrocidades do mundo. Exilada e sem pátria durante uma boa parte de sua vida, enfrentou com coragem a sua condição no mundo que, paradoxalmente, foi o fator de determinação de suas análises e investigações no campo do pensamento político. Fez tudo o que foi possível, com dignidade, para não sucumbir diante de um destino adverso.

Humanidades presta justa homenagem a esta pensadora. E é de uma significação especial a escolha do tema do *Dossiê* desta edição, pela contemporaneidade de seu pensamento, que se constitui numa genuína filosofia da liberdade. Desde muito cedo, Arendt combatia a falta de liberdade política, assim como os males da sociedade de massa. Procurar um sentido de como o conhecimento e o pensamento podem contribuir para uma compreensão do nosso tempo leva inexoravelmente à leitura de Hannah Arendt. Apaixonada pela política, porém apartidária [desconfiava dos partidos porque eles deixam para trás, rápido demais, as raízes da ação da cidadania], lutou durante toda a sua vida pelos ideais universalizantes, como razão, justiça, liberdade, verdade e dignidade humana.

Polêmica, ao presenciar como repórter o julgamento de Adolf Eichman, pelos crimes perpetrados na Alemanha nazista, deu-se conta daquilo que denominou a “banalidade do mal”: a prática indiferente dos piores crimes, resultante da incapacidade de avaliar moralmente as ações. Em tempos de crise, diante da brutalidade exercida de maneira sistemática e inaudita, apagam-se os valores e regras que norteiam o discernimento do certo e do errado. Oprimir, subjugar, humilhar e matar tornam-se triviais porque tudo parece natural e indiferenciado.

Aos leitores de *Humanidades* recomendamos a leitura do *Dossiê* e a reflexão sobre o profundo sentido da filosofia que forjou Hannah Arendt. Trilhando seu caminho, certamente será possível, como ela, concluir que por amor ao mundo nem tudo é permitido e nem tudo está perdido.*

Humanidades

Sumário

ARTIGOS

LITERATURA

- 5 **Território ficcional do ensaio**
Manuel da Costa Pinto

- 15 **Olhar estrangeiro sobre a identidade brasileira**
Cristina Stevens

QUADRINHOS

- 31 **Em tempos de guerra**
Ângela Elena Palácios

FILOSOFIA

- 43 **Os transbordamentos da parte maldita do homem**
Osvaldo Fontes Filho

ARTE E CULTURA

- 56 **A essência é aquilo que será: reflexões de Martin Heidegger à arte essencial**
Boris Groys

TRABALHO E TECNOLOGIA

- 69 **Nova ordem nas relações trabalhistas**
Marli M. de Albuquerque Navarro

POLÍTICA E SOCIEDADE

- 87 **Casa kalunga**
Aiporê Rodrigues de Moraes

SEGUNDA LEITURA

- 95 **A barbárie do especialismo**
José Ortega y Gasset

O ARTISTA DESTA EDIÇÃO



Tânia Fraga é artista e arquiteta, doutora em comunicação e semiótica pela PUC/SP, foi professora no Instituto de Artes da UnB. Tem publicado nacional e internacionalmente e participado de exposições e espetáculos no Brasil, Alemanha, Austrália, Estados Unidos, França, Inglaterra, Itália, Rússia, Suíça, Noruega e Hong Kong.

Em novembro de 2006 realizou

residência aprofundando conhecimentos sobre as novas tecnologias na educação no Instituto de Educação da Universidade de Londres. De dezembro de 1998 a dezembro de 1999 desenvolveu projeto de pós-doutorado em artes computacionais interativas no Centre for Advanced Inquiry in the Interactive Arts - Technology and Art Research, CAiiA-STAR, em Newport-Plymouth, Grã-Bretanha. Trabalha com arte computacional interativa, através do uso de tecnologias de realidade virtual empregando as linguagens HTML, VRML (Virtual Reality Modeling Language), JavaScript e Java 3D desenvolvendo trabalhos cujas versões simplificadas para internet podem ser acessadas nos endereços:

<http://www.lsi.usp.br/~tania/>

<http://www.unb.br/vis/lvpa/>

<http://planeta.terra.com.br/arte/lvpa2002/ResponsiveSurface/>

DOSSIÊ HANNAH ARENDT

- 103 Hannah Arendt e Norberto Bobbio - convergências, afinidades, diferenças**
Celso Lafer
- 115 Sensus communis: exercício da condição humana**
Bethânia Assy
- 125 Sobre a ação ética**
Rogério Madeira
- 132 Política, pluralismo e o paradoxo da democracia**
Miroslav Milovic
- 138 Olhar trágico sobre a condição humana**
Sonia Lacerda e José Otávio Guimarães
- 149 Entre o herói trágico e o legislador**
Paulo Nascimento

MEMÓRIA

- 157 Encontros e despedidas: Bento Prado Júnior**
Lúcia Helena Cavasin Zabotto Pulino

LIVROS

- 163 Diálogo sobre a humanidade**
Leila Bijos
- 169 Meio ambiente e imaginário**
Kátia Marsicano
- 171 História trágico-marítima**
Claudio Côrtes Paiva
- 173 Encontros e desencontros no coração do Brasil**
Odair Giralдин
- 174 Caminhos da grande Ibéria**
Vamireh Chacon

Junho de 2007

Universidade de Brasília

Reitor – Timothy Mulholland

Vice-reitor – Edgar Nobuo Namiya

Editora Universidade de Brasília

Diretor – Henryk Siewierski

Revista Humanidades

Expediente

A revista *Humanidades* é uma publicação da Editora Universidade de Brasília.

Os artigos assinados são de responsabilidade dos autores e não refletem necessariamente a opinião da Editora.

Conselho Consultivo

Arnaldo Antunes

Boris Schnaiderman

Eric Nepomuceno

José Mindlin – *Presidente*

Jerusa Pires Ferreira

Luciana Stegagno Picchio

Manuel da Costa Pinto

Nicolas Shumway

Conselho Editorial

Inês Ulhôa

Ricardo Araújo – *Presidente*

Sonia Lacerda

Terezinha Camargo Viana

Editora

Inês Ulhôa

Subeditor

Paulenir Constância

Revisão

Mirta Eugênia Escosteguy

Direção de arte, capa e diagramação

Anderson Moreira Lima (grupodesign)

Atendimento ao assinante

(0 xx 61) 3035-4281

Preço

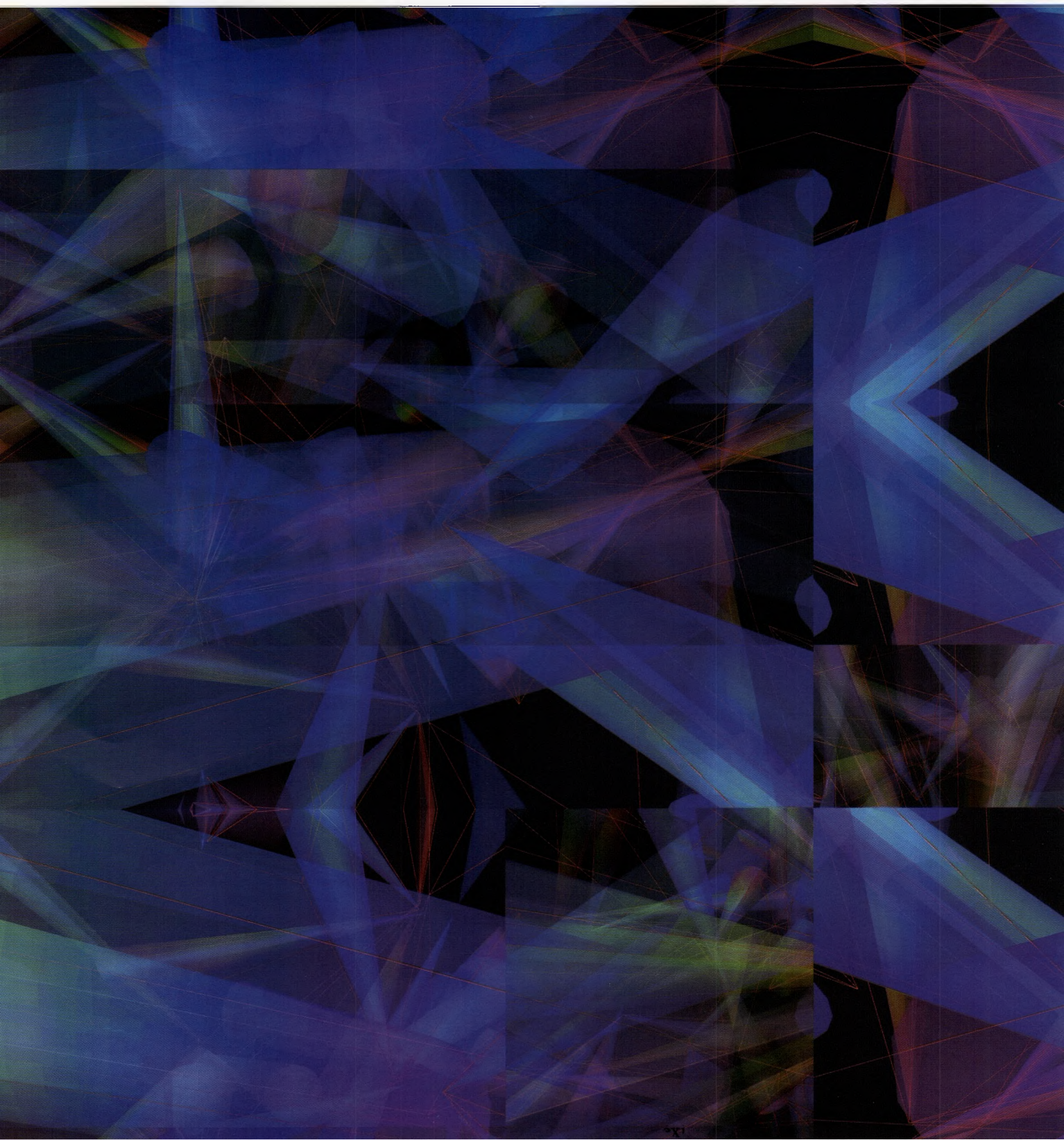
R\$ 10,00 (exemplar avulso)

R\$ 30,00 (assinatura, quatro números)

Endereço

Revista Humanidades

SCS, Quadra 2, nº 78, Edifício Ok, 3º andar,
70300-500, Brasília-DF (0xx61) 3035-4210 /
3035-4212 E-mail: revistas@editora.unb.br



Território ficcional do ensaio

MANUEL DA COSTA PINTO

Ao longo da história da literatura, permanece indefinido o conceito de ensaio – modalidade de escrita que surge com Montaigne em 1580. Para reavaliar a definição de “prosa literária de não-ficção”, recorre-se a Alexandre Eulalio, que propôs contemplar todos os textos que, sem pertencer a qualquer gênero tradicional, incorporam, em algum grau, recursos literários.

Em 1963, Alexandre Eulalio recebeu o prêmio Brito Broca, do *Correio da Manhã*, pelo seu trabalho “O ensaio literário no Brasil” (1962). Estudo pioneiro sobre as variantes da escrita ensaística na tradição luso-brasileira, Eulalio mapeou suas origens desde o anônimo *A arte de furta*, do século 17, e do periodismo de Hipólito da Costa (que escrevia da Inglaterra) até o memorialismo de Graciliano Ramos, Augusto Meyer e Cyro dos Anjos. Deixou, porém, uma questão em aberto: o que obras formalmente tão díspares como o sermão, a epístola, a prosa doutrinária, o panfleto político,

a sátira de costumes, a crônica, a resenha ou o artigo de jornal têm em comum que nos permite reuni-las sob a rubrica do “ensaio literário”?

O crítico não ignora esse problema. Logo de saída, afirma que “o ensaio literário – enquanto ensaio e enquanto literário – é uma península estética de maré muito variável”, cuja “superfície caminha em direção das áreas vizinhas, muitas vezes anexando, quase sem o perceber, vastas regiões limítrofes à sua própria”.¹ Ou seja, o ensaio está sempre na iminência de invadir territórios antípodas: ora tateia o solo espinhoso do tratado filosófico ou

da reflexão erudita, ora evolui pelo salão dos *faits divers*. A afirmação embute uma conclusão: se os ensaístas cortejam essas outras modalidades de escrita, é porque supostamente atuam numa esfera autônoma; se transitam por “áreas vizinhas”, é porque possuem casa própria. Onde estaria ela?

Alexandre Eulalio deixa a resposta em suspenso, talvez apostando que sua prospecção – admirável pela abrangência, pelos comentários rapsódicos – convidaria alguém a extrair daí algumas linhas de força, colocando o ensaísmo brasileiro na perspectiva da tradição mais geral do gê-

nero. Para dar amarração a seu levantamento, ele agrupa todos os autores e textos sob o “critério estilístico da prosa literária de não-ficção”² – fórmula luminosa, cujo caráter sintético, porém, camufla uma questão que permanece latente e que deveria estar no cerne da definição do gênero (ou que, ao contrário, explica sua indefinição).

Além da ficção

Ele detecta um elemento fundamental do ensaio: o caráter não-ficcional de um tipo de texto que, entretanto, permanece no âmbito da literatura. Ocorre que há aí uma contradição de fundo, deixando um rastro de sugestões. Afinal, seria possível pensar a literatura fora dos limites da ficcionalidade? Uma vez que não estamos mais sob o regime da retórica (como na preceptística renascentista, que freqüentou a escola de retores da Antigüidade) nem sob os influxos do gênio romântico ou do formalismo mais ortodoxo, podemos pensar a literariedade fora do registro ficcional – essa categoria que desestabiliza os tantos gêneros normativos quanto as verdades do sujeito e as imanências da forma?

Os conceitos de literatura e,

por conseguinte, de gênero literário estão sendo constantemente reescritos – e não custa lembrar que expressões como *belles lettres* (que ainda não corresponde ao sentido atual de literatura) e *homme de lettres* datam do século 17. Portanto, ao pensarmos no ensaio – modalidade de escrita que surge com Montaigne em 1580 – é preciso levar em conta o estatuto das práticas letradas naquele momento.

Para nós, hoje, literatura é ficção – seja no sentido de invenção de contextos e personagens (no caso da prosa romanesca), seja no confronto entre vozes fictícias (drama), seja naquela parcela do real cuja metamorfose se faz sentir (como ocorre na lírica) pela coincidência entre o plano referencial da mensagem e os procedimentos lingüísticos que a estruturam.

Essa breve descrição corresponde a uma divisão dos gêneros proposta pelo teórico polonês Edward Stankiewicz (de Yale) a partir da análise das funções lingüísticas de Roman Jakobson. Lembrá-la é importante porque permite recapitular, de modo sucinto, as mutações e modulações sofridas por conceitos que atravessam o tempo – e que permitirão, mais à frente, situar o ensaio

num momento especialmente crítico desse processo.

Função poética

Ao falar dos gêneros literários, Jakobson projetara sobre a tripartição épica-lírica-drama (este último subdividido em tragédia e comédia), de origem platônica (embora só sistematizada no século 16 por Minturno), um critério formalista. Jakobson definira a mensagem literária como aquela em que a função poética prevalece sobre as demais funções presentes em toda mensagem comunicativa (funções emotiva, conativa, referencial, fática, metalingüística). E acrescentava:

As particularidades dos diversos gêneros poéticos implicam uma participação, em ordem hierárquica variável, das outras funções verbais a par da função poética dominante. A poesia épica, centrada na terceira pessoa, põe intensamente em destaque a função referencial da linguagem; a lírica, orientada para a primeira pessoa, está intimamente vinculada à função emotiva; a poesia da segunda pessoa está imbuída de função conativa e é ou súplice ou exortativa, dependendo de a primeira pessoa estar subordinada à segunda ou esta à primeira.³

Com isso – e considerando a importância de Jakobson na formação de uma poética formalista que foi dominante em boa parte do século 20 –, teríamos aí atingido uma fórmula de simplicidade quase matemática, que escaparia àquelas flutuações presentes, por exemplo, na *Poética*, de Aristóteles (que ao leitor contemporâneo parece estar – e não poderia deixar de sê-lo – demasiado atrelada ao repertório de formas e temas da poesia grega).

Entretanto, observa Stankiewicz, “a linguagem poética não é meramente a ‘realização’ de recursos contidos no código lingüístico, mas a transcendência de seus valores, uma vez que a linguagem poética dota esses recursos de funções e significados que eles não possuem na fala cotidiana”.

As conseqüências dessa afirmação para uma descrição formalista dos gêneros e da própria poeticidade inerente ao texto literário são enormes. Stankiewicz afirma que a linguagem poética dota as demais funções lingüísticas de outras funções, que não possuem no discurso ordinário:

Uma mensagem comum, prática, só pode cumprir sua função cognitiva ou socializadora por meio de um ato discursivo, que pode ser incompleto (como no caso da au-

sência de um receptor potencial), mas nunca suprimido. (...) Somente na poesia, que não apela para funções pragmáticas, o contexto do ato discursivo é abolido, uma vez que o texto poético, como qualquer obra-de-arte, estabelece seu próprio contexto interno.⁵

Os gêneros, dessa maneira, seriam determinados pelo modo como cada evento discursivo produz estruturalmente seu próprio contexto, e não pela forma como mobilizam contextos comunicativos – emissor, receptor, língua etc. – que, na teoria jakobsoniana, manter-se-iam homogêneos, independentemente de estarmos lidando com mensagens poéticas, referenciais, metalingüísticas e assim por diante. A diferença é sutil, mas nem por isso deixa de apresentar diferenças relevantes. Quando Jakobson afirma que “a supremacia da função poética sobre a função referencial não oblitera a referência, mas torna-a ambígua”,⁶ ele preserva no texto literário aquilo que Stankiewicz chama, no trecho acima citado, de “funções pragmáticas” da linguagem.

Transcendência de valores

Para Stankiewicz, entretanto, essas funções são completamen-

Hoje, literatura é ficção – seja no sentido de invenção de contextos e personagens (no caso da prosa romanesca), seja no confronto entre vozes fictícias (drama), seja naquela parcela do real cuja metamorfose se faz sentir (como ocorre na lírica) pela coincidência entre o plano referencial da mensagem e os procedimentos lingüísticos que a estruturam. Descrição que corresponde a uma divisão dos gêneros proposta pelo teórico polonês Edward Stankiewicz a partir da análise das funções lingüísticas de Roman Jakobson.

te metamorfoseadas quando submetidas à operação poética. Simplificando, poderíamos dizer que em Jakobson as funções comunicativas variam conforme o uso, conforme a ênfase, mas não alteram sua “essência” (no máximo, tornam-nas “ambíguas”), ao passo que, em Stankiewicz, ocorre uma transcendência de seus valores, que passam a pertencer a um outro hemisfério.

Ao definir os gêneros literários, o teórico polonês afirma que “as propriedades invariantes e distintivas dos gêneros envolvem, na épica, uma dicotomia entre narrador e evento narrado; no drama, a coincidência entre os

dois; e, nos textos líricos, cuja unidade é construída sobre uma forma compacta de composição, a supressão dessa dicotomia”.⁷ Ou seja, a arte da palavra, por pertencer ao campo da linguagem, possui “invariantes” (nesse ponto, Stankiewicz se conserva fiel ao formalismo), mas essas invariantes são apenas topológicas, inessenciais. O modo como narrador e evento narrado se posicionam reciprocamente (contrapondo-se, coincidindo ou suprimindo a dicotomia) reproduz uma situação comunicativa comum, mas isso se dá dentro de um contexto inteiramente descolado das funções ordinárias da linguagem.

Stankiewicz não diz como se opera esse deslocamento, que transtorna as funções comunicativas, mudando sua essência – e isso é significativo. Procurando permanecer no campo da lingüística, ele diz que o fato de Jakobson não conseguir definir a arte verbal em termos rigorosamente imanentes à própria linguagem mostra que a poeticidade pertence ao universo da parole, e não da langue (segundo a dicotomia de Saussure):

A poesia pode manipular os recursos da linguagem, mas ela permanece como uma função da parole. (...) A separação de uma obra artística em relação a contextos práticos, os vá-

rios tipos de molduras (frames) que delimitam suas fronteiras e os múltiplos artifícios que a compreendem num todo impedem a dissolução do artefato estético em fragmentos díspares ou numa seqüência puramente aditiva. A unidade dos objetos estéticos deve ser vista como uma de suas propriedades fundamentais e é esta unidade que, em última instância, distingue a arte verbal do discurso ordinário, não importando o quanto este último seja orquestrado por figuras fonéticas ou tropos retóricos.⁸

Essa incursão pela teoria formalista dos gêneros pode parecer digressiva em relação ao tema do ensaio aqui tratado. Entretanto, como dito anteriormente, pode fornecer elementos para pensar o estatuto do ensaio como “prosa literária de não-ficção”, segundo a definição de Alexandre Eulalio. Pois, ao pensar o ensaio como gênero literário, devemos confrontá-lo com as diferentes doutrinas dos gêneros – e o que chama a atenção nas propostas de Stankiewicz é justamente o fato de que elas apontam para uma espécie de ponto cego.

Entre o clássico e o moderno

De certo modo, Stankiewicz aponta para um déficit que percorre



Para Stankiewicz, o texto poético, como qualquer obra-de-arte, estabelece seu próprio contexto interno

tanto as preceptísticas clássicas quanto as modernas teorias da linguagem. Naquelas, as prescrições retóricas parecem legislar sobre uma cultura literária (com perdão do anacronismo) já dada; nestas, procura-se encontrar o solo comum (a linguagem) que explicaria a irrupção de novas modalidades expressivas. Na retórica clássica, trata-se de definir os campos temático (como a imitação de ações elevadas) e técnico (eloquência, persuasão, verossimilhança) em que deve vicejar o fazer poético. Nas poéticas modernas, trata-se de flagrar o momento em que se separam a linguagem puramente denotativa da ciência ou da comunicação – que “almeja uma correspondência de um para um entre signo e referencial” – e a palavra literária – conotativa, repleta

O modo como narrador e evento narrado se posicionam reciprocamente (contrapondo-se, coincidindo ou suprimindo a dicotomia) reproduz uma situação comunicativa comum, mas isso se dá dentro de um contexto inteiramente descolado das funções ordinárias da linguagem.

de “categorias arbitrárias ou irracionais, (...) acidentes históricos, lembranças, associações” (segundo uma repartição proposta por René Wellek e Austin Warren).⁹

Em ambos os casos, temos a falta de um elemento que explique aquela transcendência da obra-de-arte verbal, tanto em relação às tópicos do discurso ornado, quanto em relação aos desvios proporcionados pela função poética. Pois, em ambos os casos, temos a vinculação do literário a um âmbito específico, que prevê e limita seu alcance.

Na Antigüidade clássica, a poesia aparece como extensão da retórica e da gramática, que fazem parte das sete artes liberais ao lado de dialética, aritmética, geometria, astronomia e música – repartição que perdura na Idade Média (em que essas sete artes liberais são reagrupadas no *Trivium* e no *Quadrivium*) e no Renascimento. Ou seja, o fato de a poesia aparecer ao lado

da retórica, de a música se equiparar à aritmética (sendo vista antes como estudo das relações entre os números do que como *techné*), indica que não há paralelismo ou relação de identidade entre o que chamamos hoje de arte ou “belas artes”.

Verdade estética

Esse paralelismo só surgirá de modo acentuado a partir do século 18, quando se consolida uma nova repartição (presente por exemplo no “Discours préliminaire” escrito por D’Alembert para a *Encyclopédie*) entre filosofia, história e belas-artes. As diferentes formas de arte se separam do conhecimento. Constrói-se entre elas um sistema de analogias, uma nova jurisdição para aquilo que Baumgarten mais tarde chamará (e que nós continuaremos chamando) de estética.

O que poderia parecer uma emancipação, porém, pode ser apenas uma nova mudança na forma de demarcar limites. Comentando esse processo, Jean Starobinski afirma que

o discurso da ciência moderna se desenvolverá a partir daí em uma polémica incessante contra as ilusões da percepção sensível e da imaginação indisciplinada (...); o progresso do

saber dará origem a uma confiança cada vez mais segura em relação aos poderes da consciência, armada do instrumento matemático e do método experimental. (...) O sensível, todavia, não pode ser apagado: é a experiência primeira. Mesmo quando triunfava, no século 18, a “verdade lógica”, foi preciso que a linguagem filosófica constituísse uma nova categoria – a da “verdade estética” – para atribuir uma legitimidade (certamente inferior) ao que a natureza ou a arte oferecem à percepção direta de nossos sentidos. (...) Precisamente no momento em que se impunha incontestavelmente a abordagem “copernicana” da realidade física, a literatura recebeu o estatuto que a caracteriza na idade moderna: é o testemunho de uma “experiência interior”, de um poder da imaginação e do sentimento, sobre os quais o saber objetivo não tem poder.¹⁰

Do lugar subordinado que ocupa no esquema das artes liberais, da submissão às regras da *imitatio*, passa-se à “legitimidade inferior” da estética – todas atravessadas por uma desconfiança em relação à *mimesis*, ao caráter específico da representação artística. É este, segundo Luiz Costa Lima, o significado tanto da redução da *mimesis* ao conceito renascentista de “imitação”

(uma representação sujeita aos fins pragmáticos e virtuosos do discurso ornado) quanto de sua associação a uma realidade subjetiva, que deverá expressar.

Fenômeno artístico-literário

Aparentemente dicotômicas entre si, essas duas formas de compreender o fenômeno artístico-literário pertencem àquilo que Costa Lima chama de controle do imaginário: “Nos tempos modernos, a ficção, enquanto considerada o veículo discursivo por excelência do imaginário, é sujeita a um mecanismo de controle que, sem a impedir, a submete a regras demarcadoras de um limite estrito”,¹¹ afirma em *Vida e mimesis*, numa formulação complementar àquela já presente em *Limites da voz*: “Assim como, na abertura dos tempos modernos, a poetologia renascentista fora o instrumento básico do controle, na modernidade, a história e a crítica literárias estarão na base do veto ao ficcional: (...) a literatura-corno-ficção tem sido o grande recalado do pensamento da modernidade”.¹²

Não é casual que Starobinski e Costa Lima tenham feito essas reflexões, respectivamente, em Montaigne em movimento e no primeiro volume de *Limites da*

voz, cujo subtítulo é *Montaigne, Schlegel*. Pois a obra de Montaigne surge justamente num período de transição entre esses dois regimes de verdade (a ordem da *mimesis*, essencialista, da filosofia antiga e a ordem do método, experimental, da ciência moderna¹³) e, por conseguinte, de dois modos de conceber e domiciliar a arte.

Relação de estranhamento

Em seu caráter mais superficial, os *Ensaio*s constituem um bosquejo textual, uma errância temática que se projeta sobre a tessitura ondoante da escrita montaigniana, um estilo vagabundo que,

A instabilidade provocada pelo ficcional tenderá a ser pacificada numa nova ordem. No caso do ensaio, podemos constatá-lo ao observar a lenta – porém progressiva e aparentemente irreversível – mutação que o gênero inaugurado por Montaigne sofreu. Ao comentar a deriva estética que caracteriza os *Ensaio*s, Starobinski escreve: “Sua conversão estética, seu interesse sempre crescente pela pintura de si fazem dele [Montaigne] um escritor (e talvez um dos primeiros) segundo as definições da modernidade”.

entretanto, procura pintar um retrato de si com as tintas da “boa-fé”, além (ou aquém) do dogmatismo dos tratadistas da tradição escolástica. Nesse sentido, o ensaio seria “antes atitude mental do que propriamente gênero literário”, como afirmou Lucia Miguel Pereira.¹⁴ Entretanto, se a autora brasileira consegue falar do ensaio em termos gerais, isso só é possível porque os *Ensaio*s, de Montaigne, constituem não um caso específico, mas uma linhagem que, como ela também nota, está numa relação de estranhamento com os gêneros literários tradicionais.

Ou seja, aquilo que ocorre na obra publicada pelo escritor francês em 1580 pode e deve ser extrapolado para o conjunto dos ensaios enquanto gênero que se manterá limítrofe entre a literatura e a filosofia, podendo por isso ser considerado um gênero de passagem entre o não-ficcional e o ficcional. Essa formulação merece algumas considerações e carrega conseqüências que remetem ao começo do presente texto.

Verdade do sujeito

Seguindo algumas indicações de Costa Lima, é lícito afirmar que o fato de o ensaio não se enqua-

drar nos gêneros literários tradicionais se deve à circunstância de que ele expressa algo que não podia ser formulado pelo repertório das formas vigentes; e por, outro lado, aquilo que Montaigne se propõe representar – uma verdade do sujeito autônomo, refratária à heteronomia dos dogmatismos – não possui ainda leis que lhe dêem inteligibilidade, derivando para o ficcional.

Dito de outro modo, o que deflagra a escrita de Montaigne é a intenção de se livrar da credulidade e das fantasias; só lhe resta, portanto, procurar em si mesmos o objeto de suas representações. Ocorre que esse objeto é o mais plástico e inapreensível que existe (“O homem é um tema maravilhosamente vão, diverso e mutável”¹⁵); por isso, ele procura escrever de maneira que torne visível “o movimento perpétuo do espírito”¹⁶ por uma forma lábil, movediça. Mas, por mais precisa que seja a transposição dessa *mouvance* constitutiva para a espessura da escrita, ela não fornece um retrato geral do homem, mas inventa um sujeito: “Pintando-me para outrem, pinte-me em cores mais nítidas do que minhas cores originais. Eu não fiz o meu livro mais do que o meu livro me fez.”¹⁷

Vivendo num mundo em que as autoridades teológicas declinam, em que o mundo perde seus fundamentos religiosos, Montaigne ainda não encontra à sua volta uma nova lei (ou fundamento) que o regule – pois ele mesmo, Montaigne, ajudará a fazer a passagem de uma lei para outra: “A antiga, em vias de desaparecimento, supunha o envolvimento da individualidade em um conjunto de sentido e a conseqüente homogeneidade da experiência. A segunda é renunciada pela afirmação montaigniana da heterogeneidade de cada experiência humana.”¹⁸

Elemento fundante

Ora, não é difícil enxergar como a deriva da escrita de Montaigne, o movimento pelo qual “a identidade é confiada à obra, à produção de uma imagem”,¹⁹ desloca sua “auscultação” (Auerbach) de nossa vacilante *condition humaine* para o campo da literatura – mas não uma literatura que se pode escandir segundo os gêneros tradicionais. Pois a obra de Montaigne indiretamente ilumina o fato de que o literário se fundará a partir daí no ficcional e que o gênero dele deriva – embora possa, uma vez estabilizado, ter um papel modalizante.

Essa “sagração do sujeito” – que a obra de Montaigne anuncia – passará a ser identificada ao núcleo duro das poéticas românticas. Despido de seu caráter indefinido, mutável, intervalar, o ensaio passa a ser visto, a partir do século 18, mais como texto teórico sobre estética do que como fenômeno estético.

Essa estabilidade pode ser identificada nas diversas manifestações posteriores – a começar pelos moralistas franceses dos séculos 17 e 18, como Pascal (para quem os *Ensaio*s, de Montaigne, eram uma espécie de bíblia profana), La Rochefoucauld, Chamfort etc. O fato de eles escreverem em aforismos – ou seja, de não emularem as deambulações montaignianas, preferindo o fragmento – e ainda assim pertencerem ao mesmo registro indica que o gênero ensaístico não se define nem por temas nem por constrições formais. Aqui, recorro mais uma vez a Costa Lima: “O fragmento é a forma mínima do ensaio. (...) Fora de distinções temáticas, que diferença há entre um fragmento de Pascal e um ensaio de Montaigne além da expansão do segundo ou, inversamente, da redução em que se deixa o primeiro?”²⁰

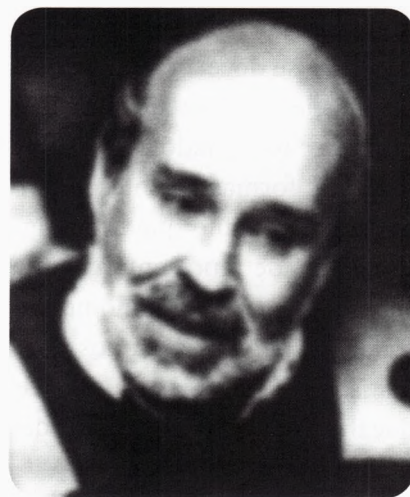
O que define o gênero é sua afirmação da ficcionalidade a partir de uma demanda inicialmente não-ficcional, filosófica – e isso pode levar a uma generalização ainda maior, mostrando a insuficiência da doutrina dos gêneros. Afinal, se as discussões de Stankiewicz mostraram que as tentativas de definir as propriedades positivas da arte literária sempre deixam um déficit de sentido, se mostraram que existe sempre um elemento que provoca a transcendência dos valores contidos no código lingüístico, então talvez este elemento seja o ficcional de que fala Costa Lima.

Noção de sublime

A busca desse elemento que provoca um transtorno geral da representação não é nova. Não seria exagerado, por exemplo, estabelecer uma ponte entre esse operador de transcendência de Stankiewicz e o imaginário ficcional de Costa Lima e a noção de sublime discutida por Longino no início da era cristã. No tratado homônimo (*Peri hypsos/Do sublime*), a idéia longiniana do “transporte” (que derivou para termos correlatos como “aterrador”, “assombroso”, “admirável”, que demarcam um impacto re-

ceptivo que não podem ser traduzidos em funções imanentes da mensagem) seria menos uma figura retórica do que um impulso de transcendência da linguagem. Nesse sentido, portanto, o sublime também estaria mais para a *parole* do que para a *langue*, correspondendo a um rearranjo das funções ordinárias da retórica com o objetivo de criar um efeito estético.

A instabilidade provocada pelo ficcional, todavia, tenderá a ser pacificada numa nova ordem. No caso específico do ensaio, podemos constatá-lo facilmente ao observar a lenta – porém progressiva e aparentemente irreversível – mutação que o gênero inaugurado por Montaigne sofreu. Ao comentar a deriva estética que caracteriza os *Ensaaios*, Starobinski escreve: “Sua conversão estética, seu interesse sempre crescente pela pintura de si fazem dele um escritor (e talvez um dos primeiros) segundo as definições da modernidade”.²¹ Mas, justamente, essa “sagração do sujeito” – que a obra de Montaigne anuncia – passará a ser identificada ao núcleo duro das poéticas românticas. Despido de seu caráter indefinido, mutável, intervalar, o ensaio passa a ser visto, a partir do século 18, mais



Alexandre Eulálio desenvolveu estudo pioneiro sobre as variantes da escrita ensaística

como texto teórico sobre estética do que como fenômeno estético. (As discussões “ensaísticas” de Lukács e Adorno sobre o ensaio, por exemplo, remetem ao triunfo da forma e à eternização do efêmero – mas Lukács e Adorno não realizam esses valores no corpo de seus próprios textos, que permanecem no âmbito do comentário erudito.²²)

Fórmula admirável

É dentro dessa perspectiva, enfim, que deve ser reavaliada a definição do ensaio por Alexandre Eulálio como “prosa literária de não-ficção”. A concisão da fórmula é admirável, pois contempla todos os textos que, não pertencendo aos gêneros tradicionais,

incorporam, em algum grau, recursos literários. Contudo, eles ofuscam exatamente os traços genéticos que fazem do ensaio uma espécie de falha tectônica na história da literatura. A crônica, o diário íntimo ou a resenha de jornal são modalidades de escrita com volume e qualidade editorial suficiente para constituir um universo à parte. Por que não pensá-los dentro de recortes autônomos – mesmo que subsidiários ora de vetustas práticas retóricas (como na sátira e na polêmica jornalísticas), ora da disciplina erudita (caso dos textos de crítica literária e de estética, em que a ficcionalidade da literatura – e do ensaio – comparece apenas como objeto de escrutínio)?

Essa decisão, todavia, talvez restaurasse a lacuna preenchida pelo trabalho de Alexandre Eulálio, colocando uma pergunta incômoda: existiria no Brasil uma tradição ensaística, na acepção forte do termo?

Notas

1. Alexandre Eulálio, O ensaio literário no Brasil, in *Escritos*, p. 11
2. Ibid., p. 13
3. R. Jakobson, "Linguística e poética", in *Linguística e comunicação*, p. 129
4. E. Stankiewicz, *Linguistics, poetics, and the literary genres*, p. 159
5. Ibid., p. 170

6. R. Jakobson, op. cit., p. 150
7. E. Stankiewicz, op. cit., p. 173
8. Ibid., p. 163-165. Entretanto, deve-se observar que alguns teóricos consideram que em Jakobson a função poética também pertence ao campo da parole, ou seja, que ela vai além dos procedimentos linguísticos, transformando as demais funções de acordo com um contexto comunicativo distinto de situações ordinárias; exemplo disso estaria na frase, já citada no presente texto, de que "a supremacia da função poética sobre a função referencial não oblitera a referência, mas torna-a ambígua".
9. A. Warren e R. Wellek. *Teoria da literatura e metodologia dos estudos literários*, p. 15
10. J. Starobinski, *Montaigne em movimento*, p. 276-277
11. L. Costa Lima, *Vida e mimesis*, p. 48
12. idem, *Limites da voz – Montaigne*, Schlegel, p. 170
13. Ibid., p. 19
14. L.M. Pereira, Prefácio da coletânea *Ensaístas ingleses*, p. XV
15. Montaigne, *Essais*, I-I, p. 13
16. H. Friedrich, *Montaigne*, p. 343
17. Montaigne, *Essais*, II-XVIII, p. 648
18. L. Costa Lima, *Limites da voz – Montaigne*, Schlegel, p. 37
19. J. Starobinski, op. cit., p. 36
20. L. Costa Lima, *Limites da voz – Montaigne*, Schlegel, nota da p. 88
21. J. Starobinski, op. cit., p. 278
22. Ver G. Lukács, *L'âme et les formes* e T. W. Adorno, *L'essai comme forme*, in *Notes sur la littérature*

Bibliografia

- ADORNO, Theodor W. *Notes sur la Littérature*, Paris: Flammarion, 1984
- AUERBACH, Erich. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- COSTA LIMA, Luiz. *Limites da Voz (Montaigne*,

Schlegel – vol. I; Kafka – vol. II). Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

COSTA LIMA, Luiz. *Vida e Mimesis*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

EULALIO, Alexandre. *Escritos*. São Paulo e Campinas: Editora da Unesp/Editora da Unicamp, 1992

FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Paris: Gallimard, 1993.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação*. São Paulo: Cultrix, s/d.

LUKÁCS, Georges. *L'Âme et les Formes*. Paris: NRF/Gallimard, 1974.

MIGUEL-PEREIRA, Lúcia. Prefácio de *Ensaístas Ingleses*, in *Clássicos Jackson*, vol. XXVII. Rio de Janeiro: W.M. Jackson, 1970.

MONTAIGNE. *Oeuvres Complètes*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1995.

STANKIEWICZ, Edward. *Linguistics, Poetics, and the Literary Genres*, in *New Directions in Linguistics and Semiotics*. Rice University Press, 1984.

STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em Movimento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

WARREN, Austin e WELLEK, René. *Teoria da literatura e metodologia dos estudos literários*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Manuel da Costa Pinto é jornalista, doutorando em teoria literária e literatura comparada pela USP, coordenador editorial do Instituto Moreira Salles e colunista da *Folha de S.Paulo*, autor de *Albert Camus – Um elogio do ensaio* (Ateliê Editorial, 1998), organizador e tradutor da antologia *A inteligência e o cadafalso e outros ensaios*, de Albert Camus (Editora Record, 1998).
manuelcostapinto@uol.com.br



Sob todos os ângulos.

Mas o que significa ver a cultura sob todos os ângulos? Significa oferecer rica e extensa programação artística, nos espaços próprios localizados em Brasília, Curitiba, Rio de Janeiro, Salvador e São Paulo. Significa patrocinar festivais de teatro e dança, exposições nacionais e internacionais de pintura e escultura, xilografia, fotografia, entre outros. Significa também adotar entidades culturais, recuperando e ampliando importantes acervos, e revitalizar o patrimônio histórico brasileiro, restaurando a estrutura física de diversos museus no País. Significa, enfim, olhar para a cultura como um todo e trabalhar em todas as frentes para você poder ver e sentir a arte por todos os ângulos.



www.caixa.gov.br



Olhar estrangeiro sobre a identidade brasileira

CRISTINA M. T. STEVENS

Mais de quinhentos anos após a chegada dos portugueses ao Brasil, continuamos a construir nossa imagem num jogo dialético com o olhar do outro. A construção da identidade brasileira também se fundamenta na convicção de que é importante conhecermos o que os outros pensam sobre nós. Afinal, esse olhar externo também nos construiu e ainda nos constrói. Essa identidade também se molda na tensão entre o discurso do outro e a nossa resposta, seja ela de assimilação, rejeição, ou deglutição antropofágica que resulte numa forma híbrida.

O desejo do Brasil de autoconhecimento e autocelebração torna-se mais acentuado após o fim da condição de colônia portuguesa, apesar – e talvez causa de –, nossa insegurança cultural e fragilidade econômica. Uma das instituições criadas para organizar e preservar a memória histórico-cultural brasileira foi o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Fundado em 1838, daria, de acordo com Lilia Moritz Schwarcz, em seu artigo *Nação inventada*, “o pontapé inicial para aquilo que chamaríamos, anos mais tarde, de ‘História do Brasil’, (...) uma agenda contínua de fatos que, costurados pela

primeira vez, havia de constituir uma nacionalidade essencial”.¹

Na literatura, o movimento romântico deu contornos temáticos aos anseios de autoconhecimento e valorização, com a exaltação patriótica da cor local. Aos poucos, essa afirmação um tanto acrítica de nossa brasilidade adquire dimensões mais complexas até atingir o comportamento irreverente e paródico do movimento antropofágico do início do século 20, o qual energizou a latente busca de um projeto nacionalista de forma mais criativa e autêntica. A reflexão sobre a questão da identidade brasileira, que não começou, mas que teve uma formulação teórica

mais precisa a partir da Semana de Arte Moderna, em 1922, tem estado crescentemente presente na postura de intelectuais brasileiros. Entre eles, Sérgio Buarque de Holanda, Antonio Cândido, Silviano Santiago, Darcy Ribeiro,

Este artigo é resultado de um projeto maior que envolveu, sob a coordenação da autora, professores de várias universidades brasileiras. Publicado em forma de livro (*Quando o tio Sam pegar no tamborim: uma perspectiva transcultural do Brasil*), teve os seguintes colaboradores: Ana Lucia Gazolla (UFMG), Anlene Gomes de Souza (PUC-Rio), Antonio Eduardo Oliveira (UFRN), Beatriz Jaguaribe (UFRJ), Dilvo Ristoff (UFSC), João Lanari Bo (Itamaraty), Karl Erik Schollhammer (PUC-Rio), Maria Jandyra Cunha (UnB), Piers Armstrong (UEB), Regina Przybycien (UFPR), Tom Burns (UFMG).

Eduardo Portela, Alfredo Bosi e Roberto Schwarz.

Circunstâncias históricas

Essa reflexão também inclui o questionamento da influência do pensamento estrangeiro. É possível identificar no pensamento desses intelectuais a problematização de nossas raízes e circunstâncias históricas, as quais reforçaram o processo pelo qual somos freqüentemente pensados de fora para dentro e encorajados a assimilar e imitar modelos importados, em vez de pensarmos e criarmos *brasileiramente*. Entretanto, não existe entre esses teóricos a preocupação com a formulação de uma síntese nacionalista nos moldes pensados pelo movimento modernista. Em geral, as suas posturas não é a recusa à dialética do olhar, mas a capacidade crítica desse olhar.

É rico e complexo o caminho da construção da identidade brasileira, ao longo do qual encontramos imagens estereotipadas e tradicionais do país, criadas sobretudo a partir do Romantismo, como as que fornece a antologia de Frederico Coutinho, *As mais belas poesias patrióticas*, até chegar à “pátria que me pariu”, de Gabriel, o Pensador. A esses reveladores modos

de pertencimento, incorporam-se as imagens do Brasil construídas a partir de uma perspectiva externa, iniciadas com a Carta de Pero Vaz de Caminha. Entretanto, algumas dessas imagens apresentam-se de forma grosseiramente distorcidas, como aquela manifesta na comédia inglesa *Charlie's aunt*, na qual o Brasil é descrito como a terra “where the nuts come from”.²

Com as viagens de expansão e exploração colonial, verifica-se uma reinvenção discursiva

A reflexão sobre a questão da identidade brasileira, que não começou, mas que teve uma formulação teórica mais precisa a partir da Semana de Arte Moderna, em 1922, tem estado crescentemente presente na postura de intelectuais brasileiros. Entre eles, Sérgio Buarque de Holanda, Antonio Cândido, Silviano Santiago, Darcy Ribeiro, Eduardo Portela, Alfredo Bosi e Roberto Schwarz.

do chamado “Novo Mundo”, pelos trabalhos dos naturalistas e das literaturas de viagens que se transformaram em uma verdadeira indústria para o leitor europeu, a partir do final do século 18. Exemplo dessa fase são trabalhos como os do pintor francês Jean-Baptiste Debret – o primeiro ar-

tista viajante cujas litogravuras sobre o Brasil colonial, publicadas em seu livro *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil* (1834), tentam representar o seu olhar sobre o cotidiano, povos, costumes e acontecimentos históricos, fauna e flora do Brasil, tão diferentes da sua experiência européia.

Na sociedade contemporânea, a importância dessas narrativas tradicionais está sendo reavaliada. Observa-se que significativas mudanças se processam na antropologia, na sociologia e em outras áreas, com o colapso da noção que caracterizava o trabalho etnográfico como essencialmente objetivo, passivo e desideologizado. Evidencia-se, hoje, a inescapável subjetividade do etnógrafo e as circunstâncias/interesses específicos dessas formulações.

Encontro de culturas

Alguns conceitos relevantes formulados por Mary Louise Pratt, tais como os da “zona de contato” e “transculturação”. São conceitos que trabalham a dinâmica do encontro de culturas, bastante diferentes entre si e que estão em assimétricas relações de poder. Ou ainda, o seu conceito de “expressão auto-etnográfica”, segundo o qual os sujeitos colonizados, ao

se auto-representarem, o fazem pela utilização de construções discursivas e ideológicas formuladas pelo sujeito colonizador.

Em artigo publicado na *Folha de S. Paulo*, em 28 de dezembro de 1997, Jean Marcel Carvalho França lembra que as narrativas de viagens sobre o Brasil são tão antigas quanto a nossa história. Cita os célebres relatos de Pero Lopes de Sousa, Álvaro Nunes Cabeza de Vaca, Ulrich Schmidel, Hans Staden, Antonie Knivet, André de Thévet, Jean de Léry e outros. Além de revelar a imagem pouco edificante que se foi construindo sobre o Brasil ao longo dos séculos. Essa imagem modifica-se a partir da vinda de d. João VI ao Brasil. O país passa, então, a ser descrito como um território a caminho da civilização porque em processo de europeização. Esse processo é assim descrito pelo biólogo Johann Baptiste von Spix e pelo naturalista Carl Friedrich Philipp von Martius, austríacos em missão no Brasil entre 1817 e 1821: “A civilização e a cultura da velha e educada Europa começava a dissipar, nas cidades brasileiras, os traços da selvageria americana” (França, op. cit.). Entretanto, essa visão do Brasil começa a se enfraquecer após a Independência, quando retornam, embora de for-

ma um pouco modificada, as antigas imagens do Brasil Colônia. Ou seja, “a terra feliz sem rei nem lei”, como França brilhantemente intitula seu artigo na *Folha de S. Paulo*.

Construção de identidades

Em seu estudo “Representações do exótico nos relatos de viagem”, o dinamarquês Karl Erik Schollhammer, a partir do seu *locus* de estrangeiro que reside no Brasil há mais de quinze anos, apresenta o posicionamento de alguns teóricos que trabalham a questão da compreensão e representação do *outro*, bem como do dinâmico e complexo diálogo entre representação (ou seja, as imagens construídas de fora para dentro) e auto-representação, no processo de construção de identidades nacionais e culturais.

Para Schollhammer, a narrativa de viagem é um documento precioso que apresenta esse encontro com o “novo”, em que os parâmetros científicos de observação e registro interagem com o imaginário literário e as reflexões pessoais do observador/narrador. Uma análise da *Carta* de Pero Vaz de Caminha – a qual constitui para o Brasil o discurso fundador dessa “hermenêutica do *outro*”,

O olhar estadunidense sobre o Brasil tem duas fases. A primeira compreende as visitas realizadas até a abolição dos escravos e apresenta estudos e opiniões variadas e contraditórias que não permite traçar um quadro coletivo desses estudos. Na segunda fase, os estudos são, primeiramente, desenvolvidos sob a ótica do mito da democracia racial, influenciados pelo trabalho de Gilberto Freyre.

permite afirmar, de acordo com Schollhammer, que mesmo se tratando de um encontro aparentemente pacífico, não há sinal de modificação das premissas universais do descobridor-narrador, nem compreensão da impressão que deixa no nativo.

A análise de relatos posteriores, como os do viajante francês Jean de Léry, acentua o problema dos limites cognitivos da traduzibilidade do mundo do *outro* e a conseqüente importância da subjetividade do narrador como elemento central dessas percepções e relatos. Posteriormente, a ênfase na individualidade humanista e renascentista clássica é substituída por uma outra condição epistemológica, representada pelo novo espírito científico iluminista dos viajantes das expedições científi-

cas. No Brasil, o principal modelo de relato descritivo e objetivo da exploração científica dos viajantes naturalistas do século 19 foi o *Systema naturae* (1735), obra do botânico sueco Carl Lineu, cujo trabalho teve inúmeros seguidores nesse processo de seleção, coleta e sistematização taxonômica da flora e fauna do novo mundo.

Reinventando a realidade

O romantismo teve grande importância para a literatura de viagem, por situar no centro da narrativa a interação entre viajante e mundo, num complexo jogo entre a formação da individualidade e a reinvenção da realidade. A tendência posterior seria a dissolução progressiva da polaridade viagem empírica/científica *versus* viagem sentimental e de formação, ocasionando uma verdadeira “idade de ouro” para o gênero.

Mas esse florescimento do gênero foi também consequência do desenvolvimento tecnológico que tornou mais fácil o acesso aos meios de transporte. Já em meados do século 19, o inglês Thomas Cook inicia o que hoje conhecemos como viagens de turismo. Essas viagens, entretanto, hoje, transformaram-se em “package tour” e perderam a qualidade de

aventura rumo ao desconhecido.

Schollhammer analisa, como reação ao turismo de massa, a figura do “antit turista” da época do “pós-exótico”. Desencantado com a sua pátria e com a cultura ocidental em geral, ele busca recuperar a dimensão mítica das viagens exploratórias do passado. Entretanto, esse caráter de aventura é apenas uma espécie de encenação, já que todos os momentos dessas “expedições” estão sob perfeito controle de seus organizadores. Schollhammer conclui seu estudo com uma interessante mudança de eixo, direcionando sua atenção para o intelectual latino-americano que, a partir do século 20, começa a viajar ao continente europeu em busca das raízes de sua cultura ocidental. Nesse processo, ele identifica a ambivalência da condição periférica de sua identidade: ela é considerada “autêntica” – portanto, libertadora –, mas, ao mesmo tempo, reprodutora dos traços culturais da civilização européia. Para o brasileiro, o estranhamento torna-se o catalisador da discussão sobre o caráter nacional e motiva toda a reflexão sobre a origem do povo e da nação brasileira que até hoje, acredita-se, está na ordem do dia.

O australiano Piers Armstrong, um brasilianista, analisa

a produção dos *brazilian studies* em universidades estadunidenses. Embora o Brasil se constitua objeto de estudos comparativos com os Estados Unidos em função de vários pontos de semelhança – como, por exemplo, a extensão territorial, a formação colonial, a constituição étnica, e a vitalidade atual da cultura popular industrializada –, não são muitos os estudos desenvolvidos nessa área. Entretanto, observa-se um relativo interesse nesses estudos, consequência da expansão dos chamados *area studies*. Para Armstrong, os brasilianistas raramente incorporam perspectivas culturais brasileiras. Eles também se diferenciam dos intelectuais brasileiros, pois sua inserção cultural e institucional não é o Brasil.

Mito da democracia racial

Esse olhar estadunidense sobre o Brasil tem duas fases importantes. A primeira compreende as visitas realizadas até a abolição dos escravos e apresenta estudos e opiniões variadas e contraditórias que não permite traçar um quadro coletivo desses estudos. A segunda fase, por sua vez, tem momentos distintos: primeiramente, os estudos são desenvolvidos sob a ótica do mito da

democracia racial, influenciados pelo trabalho de Gilberto Freyre. Entretanto, esse mito é desmentido quando a realidade da experiência negra brasileira é evidenciada em estudos posteriores. Já na década de 1960, pode-se observar o amadurecimento da produção brasilianista dentro da área de estudos latino-americanos. Destaca-se a produção dos historiadores, dentre eles Thomas Skidmore, da Brown University, com obra respeitada sobre o período pós-República. Por contestar a tese da democracia racial, Skidmore chega a ser considerado “brasílofóbico”, mas seu trabalho gradualmente ganhou aceitação no Brasil.

Jogo dialético

Numa fase mais contemporânea desses estudos brasilianistas, Armstrong retoma a questão da alteridade desses “forasteiros” que, na qualidade de estudiosos de outras culturas, começam a pensar a sua própria alteridade num complexo jogo dialético. Ao estudar o *outro*, o excêntrico, o próprio pesquisador torna-se um ex-cêntrico, além de tornar-se muitas vezes institucionalmente periférico, já que esses estudos têm pouco prestígio acadêmico.

Exemplos dessa fase são as obras *Death without weeping: the violence of everyday life in Brazil*, de Nancy Scheper-Hughes (1992), um estudo holístico da vivência cultural dos pobres da zona da mata no Nordeste, e *Dance of the dolphin: transformation and di-*

senchantment in the Amazonian imagination, de Candace Slater (1994), um estudo sobre as lendas amazônicas dos botos antropomorfizados.

Essa “esquizofrenia intelectual” dos brasilianistas, pensa Armstrong, longe de ser um aspecto



Reprodução

Retratos brasileiros, afirmação de uma identidade nacional

vulnerável, pode ser considerada instrumental para a expansão de uma nova prática hermenêutica.

Recurso metalingüístico

A partir da análise de alguns romances sobre o Brasil por escritores estadunidenses, é possível também demonstrar que esses textos apresentam os fenômenos lingüísticos de mudança de código, o uso alternado do inglês e do português em palavras, expressões ou até sentenças inteiras, numa interessante dialética lexical. Ou seja, a integração, no texto em inglês, de palavras vindas da língua portuguesa. Essa perspectiva sociolingüística é bem desenvolvida por Maria Jandyrá Cunha ao explicar o uso que um autor (que escreve em inglês) faz da língua portuguesa. Para ela, isso pode ser considerado apenas um recurso metalingüístico para melhor situar o leitor na realidade descrita.

Jandyrá Cunha analisa esse fenômeno nos romances *Brazil on the move* (John dos Passos, 1963), *Brazil* (Errol Lincoln Uys, 1986) e *Brazil* (John Updike, 1994). Para uma pequena ilustração desse fenômeno, reproduzimos a seguir um trecho do romance de Uys, escritor que viajou de ônibus cerca de 40 mil quilômetros

pelo Brasil (Cunha, *apud* Stevens, 2000, p.95) e levou cinco anos escrevendo o seu livro. Nesse romance, o autor faz uso de palavras da língua portuguesa, tais como fazendeiros, engenhos, branco da terra, senhor, caatinga, morenos, claro, alvo, cor de canela etc. Essa utilização acrescenta uma dimensão cultural que as palavras carregam e que talvez seria perdida no emprego apenas da palavra em língua inglesa, como ilustra a citação a seguir:

Modesto was extremely color- and class-conscious in the feudallike society to which he belonged. *Fazendeiros* like Heitor Ferreira and the owners of the *engenhos* at the coast were the great men of the earth, the rich. Modesto had yet to see one of the *ricos* who was not *branco*, a white, or a *branco da terra*, a white of the earth - a qualification indicating that though there were evidence of the color the *senhor* was of sufficient prestige or wealth to be accepted as white. Between the *brancos* and the *prêtos* (sic), Modesto recognized a bewildering variety of humanity. There were the natives of the land, though Modesto had rarely seen true savages; the nearest tribes being hidden in the forest far west of the caatinga. There were the mulattoes, dark- and light-skinned, whom Modesto considered proud

and impudent. There were the *morenos*, who were *claro*, light brunet; *alvo*, pure white; *cor de canela*, cinnamon-colored; and *escuro*, dark brunet. (p.671)

Representações de gênero

Ana Lucia Gazolla desenvolve um estudo dos relatos de viagem escritos por Elizabeth Agassis (*Journey to Brazil*, 1867) e Alice Humphrey (*A Summer Journey to Brazil*, 1900). A análise articula não apenas a representação da alteridade no contexto colonial e sua recepção sob a ótica pós-colonial, mas também introduz a perspectiva de gênero. Ou seja, Gazolla esclarece a relação ambivalente de Agassiz e Humphrey com a complexa rede de forças do poder patriarcal e do poder colonial dentro da qual elas construíram suas representações do Brasil. Assim, Agassiz e Humphrey se apresentam em posições de fragilidade e submissão – enquanto mulheres em sociedade patriarcal do século 19, e em posições de autoridade e controle – enquanto cidadãs norte-americanas, membros de uma sociedade colonial forte e dominadora à qual elas pertenciam.

João Lanari Bo, ao analisar a obra do cineasta Rogério Sgan-

É rico e complexo o caminho da construção da identidade brasileira, ao longo do qual encontramos imagens estereotipadas e tradicionais do país, criadas sobretudo a partir do Romantismo, como as que fornece a antologia de Frederico Coutinho, *As mais belas poesias patrióticas*, até chegar à “pátria que me pariu”, de Gabriel, o Pensador.

zerla sobre a meteórica, mas intensa passagem de Orson Welles pelo Brasil, afirma que essa obra representa a “devoração do ‘desejo do outro’ representado pelo olhar/ouvido de Welles” o qual, para Sganzerla, “acabou entranhado no olhar brasileiro” (BO, apud STEVENS, 2000, p. 332). Ele fala dos filmes *Nem tudo é verdade* e *Isto é Brasil*, nos quais Sganzerla inclui *takes* inéditos, fragmentos do filme (nunca acabado) de Welles sobre o Brasil, bem como trechos de emissões de rádio do Brasil feitas por Welles para ouvintes estadunidenses. O trabalho de Sganzerla difere da produção cinematográfica estadunidense do pós-Guerra, elaborada para reforçar a “política da boa vizinhança” do presidente Roosevelt – mas na verdade reflete o preconceito e o desconhecimento dos norte-americanos sobre a

cultura brasileira. Os filmes de Carmem Miranda e o personagem Zé Carioca são exemplos marcantes dessas distorcidas projeções simbólicas.

Descobertas epistemológicas

Uma análise mais detalhada de uma produção literária bem recente sobre o Brasil remete aos romances de Karen Tei Yamashita. A autora nasceu nos Estados Unidos, filha de pais descendentes de japoneses – uma *sansei*. Em 1975, Yamashita decidiu vir ao Brasil com o objetivo de estudar a imigração japonesa em nosso país. Aqui, ela casou com um brasileiro e a sua permanência no Brasil, inicialmente planejada para durar aproximadamente dois anos, estendeu-se por nove anos. De volta à Califórnia, seu Estado de origem, ela escreveu dois romances sobre o Brasil: *Through the arc of the rainforest*³ (1990), e *Brazil Maru* (1992),

Embora criada em uma pequena e fechada comunidade de japoneses, Yamashita sempre viajou intensamente pelo Japão, Brasil e Estados Unidos. Essa mobilidade geográfica, segundo a autora, provocou nela importantes descobertas epistemológicas que modificaram sua percepção

geográfica do mundo. Quando esteve no Brasil, o interesse prioritário do seu estudo sobre a comunidade japonesa que aqui residia era estabelecer algum tipo de conexão ou comparação com a experiência dos imigrantes japoneses dos Estados Unidos. Mas os imprevisíveis desdobramentos de sua longa permanência aqui transformaram profundamente a sua já híbrida concepção de nação e cultura. Como bem coloca Ryuta Imafuku, no seu diálogo com Yamashita: “Você pode se transformar em ninguém e sentir-se em nenhum lugar. E ser ninguém é ter a posição privilegiada para escrever e criar uma geografia cultural totalmente nova para compreender o mundo.” (Ymafuku, p.8)

São essas experiências transamericanas que ela decide explorar em seus romances:

Eu nunca imaginei que minhas viagens se transformariam nesta incrível construção textual. À medida que me sentia ligada, não apenas com a comunidade de brasileiros de descendência japonesa, mas também com a comunidade de brasileiros e de latinos, muitas coisas começaram a mudar. Você casa e passa a integrar uma família que é, ao mesmo tempo, portuguesa, italiana, e espanhola. (...) Então você tem que

mergulhar nesta cultura de forma bastante diferente. (Ymafuku, p. 5)

É interessante observar alguns aspectos relevantes da cultura brasileira que muitas vezes passam despercebidos por nós mesmos, mas que são captados com intensidade especial pelo observador estrangeiro.

Caldeirão cultural

Os comentários de Yamashita remetem para o conceito do “caldeirão cultural” (*melting pot*). Essa teoria, tão enfatizada pela cultura estadunidense, talvez para minimizar as tensões provocadas pela sua enorme diversidade étnica, nunca foi trabalhada com tanta intensidade no Brasil. Entretanto, esse é um dos aspectos positivos de nossa formação cultural, sobre cujos efeitos nós apenas superficialmente refletimos.

São esses aspectos pouco explorados por nós brasileiros que merecem o especial tratamento ficcional em *Rainforest*. Mas Yamashita trabalha em *Brazil Maru* aspectos históricos e sociológicos de uma comunidade cultural bem-definida, o imigrante japonês no Brasil. O próprio título do romance é tomado do nome do navio que trouxe, em 1908,

o primeiro grupo de imigrantes japoneses.

Saga japonesa

Brazil Maru é uma saga que cobre várias gerações de um grupo de imigrantes japoneses que fundaram uma comunidade agrícola em São Paulo, em 1925.

No Brasil, imaginado como a terra onde os sonhos grandiosos se tornavam realidade para o imigrante, esses japoneses tentam construir uma utopia socialista. Menos de duas décadas depois

enfrentam um clima de tensão e suspeitas em razão da participação do Japão na Segunda Guerra Mundial. Os efeitos da posição do Brasil junto aos aliados foram sentidos de forma intensa pelos japoneses que aqui residiam.

O romance narra os problemas enfrentados pelos japoneses por causa do fechamento de escolas, cooperativas e bancos; a proibição de reuniões e do uso da língua japonesa; as prisões, com acusações de espionagem. Também descreve momentos de perplexidade e dor,



Os filmes de Carmem Miranda são exemplos das distorcidas projeções simbólicas dos norte-americanos sobre a cultura brasileira

quando muitos tiveram de destruir objetos que representavam memórias preciosas de tudo que eles haviam deixado para trás.

Apesar de ter o Brasil como seu cenário geográfico bem-definido, *Brazil Maru* desafia fronteiras culturais e nacionais dentro das quais uma literatura tradicionalmente se enquadra. Yamashita desenvolve conexões óbvias entre esse livro e outros romances produzidos dentro da tradição dos chamados estudos asiático-americanos. São muitas as semelhanças entre os

processos de adaptação da comunidade japonesa no Brasil e nos Estados Unidos, os problemas enfrentados e a sua superação, o fortalecimento dessas comunidades junto com a assimilação dos valores da cultura ocidental. Entretanto, *Brazil Maru* articula muitos outros elementos que vão além dessa temática específica. O romance explora questões ligadas à política de mobilidade e à construção de identidades híbridas. Essas questões são foco de análise de várias áreas e disciplinas, tais como estudos americanos, estudos culturais, estudos étnicos, estudos pós-coloniais etc.

Narrativas emocionais

Em sua entrevista a Ymafuku, Yamashita fala sobre sua experiência de viver no Brasil. Segundo ela,

Um lugar de grande conforto social. O que eu encontrei no Brasil foram pessoas que se sentiam confortáveis com seus corpos de várias formas, pessoas que se sentiam confortáveis umas com as outras e extremamente generosas em suas narrativas emocionais e psicológicas, querendo estar com outras pessoas. Tenho certeza que isto me influenciou bastante. Aquele desejo natural, aquela generosidade de estar com pessoas, aquela situação de relaxamento me

fez confortável de uma maneira que eu não tenho certeza que posso definir (...), mas é algo que gostaria de trazer para uma situação nova (Gier, p. 5 – tradução minha).

Em carta enviada por e-mail, a autora explica que *Rainforest* resultou de um profundo sentimento de saudades após seu regresso aos Estados Unidos. E foi esse confessado sentimento de “saudades” (palavra que a autora não traduz, provavelmente porque os termos em língua inglesa utilizados para descrever esse sentimento lhe pareceram inadequados) do Brasil que Yamashita conseguiu transformar em admirável sensibilidade no tratamento de importantes aspectos da cultura brasileira explorados no seu livro. As palavras introdutórias de seu romance são bastante reveladoras da compreensão que a autora tem sobre a cultura brasileira:

A história que se inicia é talvez um tipo de novela, uma “soap opera” brasileira do tipo que ocupa a imaginação e a psique nacional do povo brasileiro durante o horário nobre da televisão todas as noites e por períodos de dois a quatro meses, dependendo de sua popularidade e sucesso. Isto não é exagero. A novela do horário nobre penetra profundamente na vida brasileira, atingindo

todos os brasileiros de uma forma ou de outra, independente de classe, status, educação ou profissão, com exceção talvez dos índios e dos locais isolados nas fronteiras e distantes comunidades rurais. Ao viajar pelos lugares mais remotos, pode-se descobrir que uma única televisão no pátio de uma igreja ou em uma praça reúne pessoas à noite para definir e padronizar através do exemplo a moda nacional, a música, o humor, a situação política, os problemas econômicos, o sonho nacional, apesar de o Brasil ser imenso e variado. Entretanto, mesmo quando ela padroniza através do exemplo, a história da novela pode mudar completamente, de acordo com as fantasias e a aprovação da psique nacional, embora muito provavelmente o infeliz encontre a felicidade; o mau seja punido; o verdadeiro amor triunfe; um ator popular seja salvo da morte. Ou seja, os elementos básicos permanecem os mesmos. E quais são esses elementos? Claude Levi-Strauss os descreveu muito bem muitos anos atrás; *Tristes Tropiques* – um idílio de surpreendente inocência, nostalgia ilimitada e terrível desumanidade. Agradeço a vocês por sintonizarem conosco. (p. 2).

O texto que introduz o romance pode indicar uma visão um tanto simplista do Brasil. Entretanto, ele

não faz justiça à riqueza e complexidade de *Rainforest*. Ao comparar o seu livro com uma novela brasileira, a autora foi louvavelmente humilde e cautelosamente honesta, assumindo no início do romance a inevitável parcialidade e limitações da sua perspectiva diante da cultura que ela se propunha a representar. A consciência pós-moderna de que o conhecimento só é possível dentro de perspectivas e ideologias específicas faz desconfiar de pretensões de universalidade e objetividade com as quais muitos escritores tentam investir suas obras

Realismo fantástico

Rainforest é escrito na tradição do realismo fantástico. Desenvolvido mais ou menos segundo as características de uma novela brasileira, como declarado no seu início, o romance assemelha-se a *Saramandaia*, uma novela que a Rede Globo apresentou nos anos 1970. Nessa época em que o Brasil vivia sob o regime de ditadura militar, críticas a problemas sociais e econômicos que o país enfrentava só podiam ser expressas de forma inteligentemente sutis ou pela construção de um mundo irreal, inacreditável, como o universo criado em *Saramandaia*.

Yamashita viveu no Brasil entre 1975 e 1984 e pode ter se sentido mais confortável em utilizar o humor e o fantástico para tratar de problemas sociais do Brasil no seu romance.

Rainforest apresenta um conjunto bastante bizarro de personagens, dos quais destacamos Kazumasa Ishimaru, um japonês cuja peculiaridade é a presença permanente de uma esfera eletrônica que flutua em frente à sua cabeça; J.B. Tweep, um alto executivo norte-americano que possui três braços; a francesa Michelle Mabelle, uma professora de ornitologia que possui uma “trinidade incomum”, três seios que são carinhosamente chamados de “liberdade, igualdade, fraternidade” por Tweep, seu amante estadunidense. Mané Pena é um pobre agricultor brasileiro que passa do anonimato à fama e riqueza com a descoberta de seus poderes de cura pela utilização de uma pena de pombo com a qual ele coça a orelha dos pacientes. *Jangadeiros, faxineiras, despachantes*, deficientes físicos também povoam o romance. É interessante observar que a autora escreve o romance na língua inglesa, mas mantém em nossa língua várias palavras em seu livro, tais como as acima assinaladas.

A consciência pós-moderna de que o conhecimento só é possível dentro de perspectivas e ideologias específicas faz desconfiar de pretensões de universalidade e objetividade com as quais muitos escritores tentam investir suas obras.

Narrador onipresente

Yamashita já nos surpreende desde o início do romance, quando transfere para a “bola” de Kazumasa o status de narrador onisciente e onipresente. Poderíamos até interpretá-la como o segundo cérebro de Kazumasa, uma inteligência artificial criada pela sofisticação da tecnologia japonesa que a autora ironiza com humor saudável.

Ao voltar a atenção para o enredo, causa surpresa sua brilhante tessitura. A narrativa se desenrola simultaneamente em vários lugares, em virtude da capacidade de observação panorâmica da poderosa “bola” narradora. Os diversos elementos da narrativa convergem gradualmente – de lugares tão distantes entre si, como Nova Iorque, Tóquio, a cidade de São Paulo e o Estado do Ceará – em direção à Amazônia, que se torna centro de interesse do

capital globalizante. Entretanto, esse elemento impulsionador do desenvolvimento provoca, com seus excessos, a apocalíptica destruição de nossa exuberante floresta tropical, de sua fauna e dos habitantes da região.

Personagens bizarros

O romance se inicia quando Kazumaza, investido de excepcionais poderes mentais a ele conferidos por esse cérebro adicional, decide deixar a sua rotina de empregado de ferrovia no Japão em busca da aventura do Brasil, para ele distante e ao mesmo tempo familiar, em virtude dos milhares de japoneses que aqui já residiam.

Em São Paulo vivem Tania Aparecida, ou melhor, “Tania Cidinha”, como carinhosamente lhe chama o marido Batista, descrito pela autora como uma pessoa ávida por uma boa conversa, principalmente quando o assunto é futebol, mulher e política. A escolha dos nomes desses personagens parece bastante apropriada e revela a aguda compreensão da autora sobre detalhes aparentemente pouco importantes e que normalmente passam despercebidos para um observador menos cuidadoso. Batista desempenha a função de despachante; ele é um

goiano radicado em São Paulo e vive com sua esposa em um ambiente onde abundam os cafezinhos, os delegados e as propinas:

Batista era um homem que tinha sempre uma piada na ponta da língua, uma inclinação para a fofoca, cínico sobre política, apaixonado sobre futebol, e dolorosamente ciumento com Tania Aparecida. Ele conseguia encontrar a frase certa na hora certa, sabia cantar, tocar violão. Católico, amaldiçoava os padres e praticava candomblé. Ele praticava a filosofia de vida nos trópicos que pode ser resumida pela frase “Não existe pecado debaixo do Equador”. Apesar da escassez de alimentos na metrópole de concreto, ele continuava a viver como se mangas e mamãos pudessem ser colhidos diretamente das árvores, os peixes pescados diretamente dos rios e a mandioca da terra vermelha, tudo na abundância de um contínuo Éden na terra. Batista era uma agradável e bonita mistura de africano, índio e português, nascido em uma fazenda perto de Brasília, em Goiás, e criado nos arredores urbanos de São Paulo. Era infantil e heróico, genuíno e simples. Ele era o tipo de homem que todo brasileiro conhecia e sentia em seus corações. (p. 12)

Levados para a Bacia Amazônica, somos apresentados aos

personagens Angústia e ao seu marido Mané da Costa Pena, que se torna mundialmente famoso quando o “*Matacão*”, uma substância sólida e misteriosa, anteriormente escondida na floresta primitiva, começa a atrair a atenção de cientistas, supernaturalistas e entusiastas sobre extraterrestres de todo o mundo. Um habitante natural do Matacão, Mané Pena aparece na televisão em transmissão de alcance internacional. Nessa ocasião, torna-se globalmente conhecido o poder milagroso de Mané Pena, o qual consegue curar com o simples ato de esfregar uma pena na orelha das pessoas. Esses poderes sobrenaturais, divulgados pela televisão para o mundo ocidental, começam a mudar a sua vida e a do mundo ao seu redor.

No litoral do Ceará, a “bola” nos leva a conhecer Chico Paco, que vive da pesca com sua jangada. Seu amigo Gilberto trabalha em fazer desenhos de areias coloridas em pequenas garrafas de vidro, um artesanato tipicamente nordestino, como também é o trabalho de renda de sua mãe, dona Creuza. Eles vivem de forma calma e bastante humilde, alimentados com lagosta e badejo.

É interessante a mediação da autora na construção desse am-

biente, no qual sentimos o seu deslumbramento com o modo de vida dessas personagens, ameaçado pelos efeitos danosos do progresso que ironicamente eles tanto almejam. Quem de nós, a autora parece perguntar, não desejaria mobiliar e decorar sua residência com material artesanal e substituir os enlatados, comidas temperadas com agrotóxicos, pela dieta rotineira de Chico Paco e seus amigos?

Pode-se também perceber no desenrolar do romance, a crítica da autora à exploração do artesão brasileiro, o qual não tem noção do valor do seu trabalho. Ele recebe um preço bem menor do que aquele cobrado quando o produto chega ao seu destino final, as residências e roupas das elegantes senhoras da classe dominante. Ao abandonar essa vida em busca da cidade grande, Gilberto torna-se, como todos os rapazes da sua idade que vivem nos centros urbanos, viciado em jogos eletrônicos, sinuca, skate, e vídeo, assistindo sobretudo filmes do estilo *Caçadores da arca perdida*.

Imediatamente após sermos rapidamente apresentados a esse ambiente edênico, somos levados para Nova Iorque. Lá conhecemos J.B. Tweep, um típico “produto” do mundo capitalista. J.B.

é um estadunidense de origem caucasiana que utiliza os três braços com os quais a natureza lhe dotou, para fazer fortuna. Ao tomar conhecimento dos poderes excepcionais de Mané Pena, J.B. decide mudar-se para a Amazônia, onde funda um império econômico com a reprodução da famosa pena milagrosa em escala industrial. Sem dar muita importância à sua identidade individual, o narrador passa a chamá-lo simplesmente de “J.B.”, em forte contraste com os outros personagens do romance, a maioria dos quais têm não apenas seus nomes completos identificados, mas também carinhosos apelidos.

Narrativa intercultural

Para dar um “toque de classe” à sua vida mercantilista, J.B. decide casar-se com a francesa Michelle Mabelle, cuja abundância de seios fornecem ao parceiro a necessária compensação sexual para uma vida de tensões e preocupações típicas do empresário globalizado. As preocupações ecológicas dessa ornitóloga são bastante convenientes para o marido que constrói sua fortuna às custas da destruição da natureza.

Rainforest precisa ser lido como um texto intercultural. Ya-

mashita tem fortes componentes das culturas estadunidense, japonesa e brasileira na sua formação e esses elementos são habilmente misturados na criação do romance. Essas experiências e situações transculturais tornam difícil a identificação de lealdades mais marcantes para cada uma dessas distintas culturas. Esse aspecto da obra de Yamashita tem merecido registro por parte da crítica estadunidense, para quem os romances da autora não têm uma geografia cultural bem-definida. Eles reagem com surpresa ao fato de Yamashita utilizar uma estratégia discursiva tão irônica, fantástica, e até mesmo carnavalesca, brincalhona, pois esse comportamento foge completamente da tradição histórico-sociológica dos chamados “estudos asiático-americanos”.

Ao ser questionada sobre essa qualidade mágica de sua ficção em meio à tradição da narrativa realista dos escritores estadunidenses de descendência asiática, a autora comenta: “É necessário sair do país. (...) Quando eu saí, dei este salto.” (Ymafuku, p. 9)

É interessante observar que Yamashita dedica o romance ao seu marido brasileiro, explicando na dedicatória, escrita em língua portuguesa, que o livro é a “es-

tória” (*story*) dele. Essa atitude explícita desde o início o seu interesse em abordar o Brasil dentro de uma perspectiva ficcional, embora fundada em elementos claramente identificáveis da realidade brasileira, triangulados com elementos das outras culturas já aqui mencionadas.

A leitura do romance evidencia a familiaridade da autora com aspectos específicos da cultura brasileira e sua sensibilidade no tratamento desses aspectos. Exemplos da hospitalidade, do humor e da fé inabalável do povo brasileiro, a esperança de que vão conseguir resolver seus problemas com uma riqueza inesperada conseguida em jogos de azar, como o *jogo do bicho* (termo que a autora também não traduz).

Favela brasileira

Pela sua descrição da vida na *favela* (palavra também não traduzida para a língua inglesa), percebe-se a admirável capacidade de Yamashita de captar detalhes do cotidiano daquela comunidade, detalhes na maioria das vezes ignorados pelo observador menos sensível:

A estrada suja alinhada com casas minúsculas, as melhores das quais eram de estruturas de blocos de ci-

mento com telhados de lata ou telha, mas todas feitas a partir de restos de material de construção com embalagens de plástico usadas como janelas. Algumas das casas eram rebocadas e pintadas com cores alegres – rosa, azul e laranja. Latas e potes de óleo rodeavam as casas ou eram penduradas nas beiradas dos telhados, cheios de samambaias, begônias, hera, formando um tipo

de cortina de vegetação. Crianças descalças corriam por todo lado entre as casas, tropeçando nos cachorros vira-latas adormecidos e galinhas espalhadas que vagavam livremente em todo lugar. As jovens maiores carregavam bebês e crianças na cintura aonde quer que elas fossem. Os meninos puxavam carrinhos de mão cheios de latas de alumínio amassadas e garrafas velhas de Coca-Cola. Pessoas idosas sentavam nas portas das casas ou se debruçavam nas janelas. Quando a noite se espalhava sobre a cidade, homens e mulheres jorravam para fora dos ônibus e caminhavam



Favela 1. Lasar Segall (óleo com areia sobre tela).

vagarosamente ladeira acima, cumprimentando ou chamando suas crianças quando eles chegavam. Alguns traziam pães e cestas de fruta ou um saco plástico contendo um litro de leite. Os homens estavam sujos e molhados de suor, as mãos e unhas cheias da sujeira do trabalho. As mulheres arrastavam-se cansadamente dos seus empregos de domésticas e empregadas em fábricas. O dia de trabalho tinha chegado ao fim (p.42).

Yamashita dirige sua crítica para algumas atitudes de fanatismo religioso que podem levar

a sacrifícios extremos, como as inúmeras e conhecidas peregrinações para pagamento de supostos milagres. Dentre vários exemplos dessa patética credulidade ilustrados no romance, destacamos os aproximadamente 2.400 quilômetros de peregrinação empreendida por Chico Paco, que caminha do Ceará até o Matacão em busca da cura para seu amigo Gilberto com a pena milagrosa de Mané Pena.

Exploração da fé

A autora também explora as catastróficas consequências provocadas pelo fervor religioso, quando este, aliado à ignorância dos fiéis, é explorado por poderosas organizações evangélicas. Seus insaciáveis desejos capitalistas proliferam em países como o Brasil utilizando a também poderosa influência da mídia, servindo, sobretudo, a propósitos ilícitos de seus líderes de adquirirem cada vez mais dinheiro e poder. Exemplo disso é a “Rádio Chico”, com seus programas de música sertaneja, relatos das promessas feitas pelos fiéis e histórias dos milagres operados por Chico Paco. Com suas estações transmissoras operando em todo o Brasil, a Rádio Chico arrecada os generosos do-

nativos que fazem a enorme fortuna do antes tão humilde Chico.

Rainforest às vezes parece evocado de acontecimentos e personagens, encaminhados num ritmo alucinante em direção a um fim apocalíptico. A maioria morre de uma epidemia de tifo em pleno carnaval; entre eles, o “Pai da Penologia” (*Father of Featherology*), Mané Pena. Muitos outros desaparecem junto com a floresta tropical que eles ajudaram a destruir, na qualidade de consumidores fanáticos, patéticos marionetes manipulados por forças que eles não compreendem e muitas vezes nem suspeitam existir.

Apesar da atmosfera dantesca do seu final, *Rainforest*, como toda boa novela brasileira, tem um *grande finale*, com o inevitável triunfo do amor sobre as forças do mal. É assim que Michelle Mabelle, decepcionada com seu amor norte-americano, e talvez pressentindo o final catastrófico reservado para todos, retorna à França, enquanto J.B. morre quando seu império é destruído. Ironicamente, a morte de Chico Paco é causada por um tiro acidental que estava destinado a Kazumaza. Isso acontece em meio à euforia caótica do carnaval de Chicolândia, a cidade-parque de

diversões que ele havia construído com o lucro da exploração da ignorância e fanatismo religioso. Entretanto, a humilde e fiel Lourdes tem suas virtudes premiadas e passa de gata borralheira à condição de princesa, deixando de ser doméstica para tornar-se esposa do Kazumaza. Este, por sua vez, com sua mente agora livre do controle que o seu cérebro eletrônico exercia sobre ele, recupera o seu velho sonho de fixar-se no Brasil e aqui constituir suas raízes.

Visão estereotipada

Outros livros de escritores estadunidenses, como os de John Updike, John dos Passos, Elizabeth Bishop, têm alguma semelhança com o trabalho de Yamashita; exploram aspectos do cotidiano da vida brasileira nas suas escolhas de personagens, temas, cenário etc. Entretanto, esses autores analisam o Brasil como observadores externos e parecem querer arrogar para eles a autoridade do etnógrafo, uma autoridade intelectual que Edward Said muito bem caracteriza como “superioridade posicional”, quando ele escreve sobre a construção do Oriente pelo Ocidente, em seu livro *Orientalismo*. Entretanto, o resultado é apenas uma exposição de aspec-

Escritores estadunidenses exploram aspectos do cotidiano da vida brasileira nas suas escolhas de personagens, temas, cenário etc. Entretanto, esses autores analisam o Brasil como observadores externos e parecem querer arrogar para eles a autoridade do etnógrafo, uma autoridade intelectual que Edward Said muito bem caracteriza como “superioridade posicional”, quando ele escreve sobre a construção do Oriente pelo Ocidente, em seu livro *Orientalismo*.

tos superficiais do que para eles é considerado exótico e que serve apenas para reforçar os estereótipos através dos quais o Brasil é compreendido lá fora. A atitude condescendente desses escritores contrasta com a perspectiva adotada por Yamashita, que mergulha em nossa cultura para vivenciá-la de forma espontânea e integrada.

Não se trata aqui de defender uma rejeição xenófoba à contribuição estrangeira. Desnecessário justificar a importância do conhecimento de outras culturas para o enriquecimento de nossa própria, sobretudo no atual estágio de internacionalização do mundo moderno. E essas representações do Brasil são muitas vezes mais re-

veladoras da cultura do *outro*, do que da nossa própria. O que não se pode é transformar em nosso “superego” essas formulações externas, que tentam explicar a nossa condição e identidade. Nessa busca de novos elementos que nos façam conhecer um pouco melhor “a cara do Brasil”, objetivamos contribuir para a desconstrução de signos culturais brasileiros artificiais que distorcem a imagem do Brasil. Esses clichês, construídos a partir do olhar do *outro*, muitas vezes acabam por ser naturalizados até mesmo por nós brasileiros.*

Notas

- 1 Revista *Nossa História*, ano I, nº 6, abril 2004, p. 98.
- 2 Lembrar que a palavra *nut* não significa apenas castanha, mas também adjetiva em linguagem depreciativa e informal a pessoa louca, irresponsável.
- 3 Este romance foi traduzido por mim e publicado com o título *Matacão: uma lenda tropical* (São Paulo, Editora Zipango, 2003).

Referências bibliográficas

- BISHOP, Elizabeth. *Brazil*. London: Time Inc., 1962.
- CLIFFORD, J. & MARCUS, G. E. (eds.). *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- DOS PASSOS, John. *Brazil on the move*. New York: Paragon House, 1963.
- GIER, J. V. & TEJEDA, C. An Interview with Ka-

ren Tei Yamashita. In *Journal of Post Colonial Studies*. North Carolina State University, vol. II, nº 2, 1998.

LERY, J. *Viagem a terra do Brasil*. São Paulo, Livraria Martins, 1951.

PRATT, M. L. *Imperial eyes. Travel writing and transculturation*. London: Routledge, 1992.

PRZYBYCIEN, R. *Feijão preto e diamantes. O Brasil na obra de Elizabeth Bishop*. Tese de Doutorado, UFMG, 1993.

SCHEPER-HUGHES, N. *Death without weeping. The violence of everyday life in Brazil*. Berkeley: University of California Press, 1992.

SLATER, C. *Dance of the Dolphin. Transformation and disenchantment in the Amazonian imagination*. Chicago. University of Chicago Press, 1994.

STEVENS, Cristina (org.). *Quando Tio Sam pegar no tamborim: Uma perspectiva transcultural do Brasil*. Editora Plano/Oficina Editorial do Instituto de Letras da UnB. Brasília, 2000.

UPDIKE, John. *Brazil*. New York: Fawcett Columbine, 1994.

UYS, Errol Lincoln. *Brazil*. Nova York, Simon & Schuster, 1986.

YAMASHITA, K. T. *Through the arc of the rainforest*. Minneapolis: Coffee House Press, 1990.

_____. *Brazil Maru*. Minneapolis: Coffee House Press, 1992.

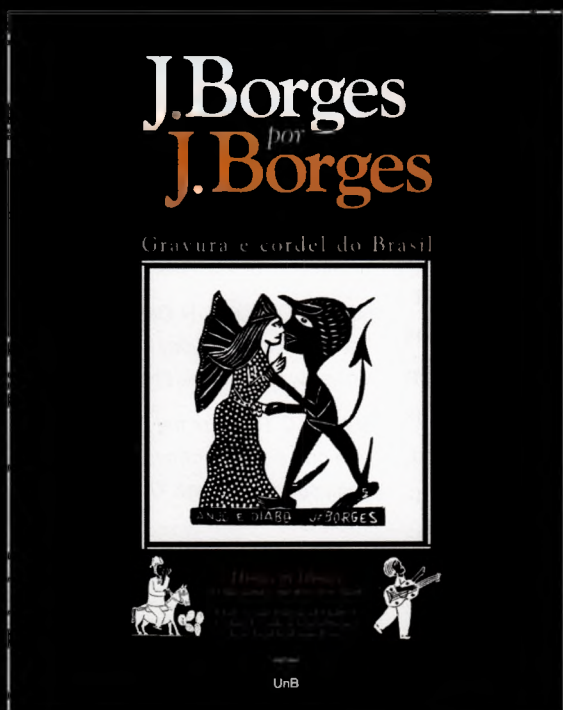
_____. “The Latitude of the Fiction Writer: A Dialogue with Ryuta Imafuku & Karen Tei Yamashita”. <http://www.ojw.or.jp/cafecreole/index.html>

Cristina Stevens é professora no departamento de Literatura da UnB.

cstevens@unb.br



J. Borges por J. Borges



J. Borges por J. Borges

Ano: 2007 - cód. EDU: 35829 - Nº de pág.: 152

Assunto: Literatura de cordel

“Tudo o que faço atualmente foi aprendido com medo de limpar cana. Limpar cana é muito ruim, corta muito e arde de noite. Eu, com medo de limpar cana lá nos engenhos, comecei a vender cordel, escrever cordel e fazer brincadeiras. Aprendi tudo. Fazer gravura eu fiz por convicção minha. A única noção que tinha da gravura era que tinha de ser feita com uma madeira bem plana para dar impressão. Eu fiz a madeira bem plana, lixei, risquei, cortei, levei na gráfica, fiz uma gravura e imprimi uma cópia. Eu fiz um folheto, ilustrei, tive um sucesso muito bom e daí parti pra fazer.”

Ele já foi pedreiro, carpinteiro, cortador de cana, até virar vendedor de folheto, poeta e gravurista. Hoje, J. Borges vive de sua arte.

“Eu não sou poeta, mas o povo diz que eu sou”, assim expressa esse genuíno artista da literatura de cordel, uma das mais resistentes tradições da cultura popular brasileira.

Alguém contava para alguém que contava para outro alguém. No princípio, era literatura oral. A rima e métrica vinham como reforços para a memorização e transmissão das histórias contadas.

No Brasil colônia tinha-se a tradição de afixar decretos e editos manuscritos nas portas das igrejas e nas das casas de Câmara e Cadeia. Diz-se que este foi o modelo para que os poetas populares imprimissem suas fábulas e a transmitissem a um maior número de pessoas.

O certo é que a literatura popular em versos alcançou a fama e com edições populares invadiu as cidades, principalmente as do Nordeste, e conquistou centenas de milhares de fãs.

J. Borges é um dos mais destacados poetas desta arte. Sua obra ganha agora uma edição primorosa, organizada e editada pelo também artista-compositor Clodo Ferreira. Trata-se de uma amostra significativa de estilo e criatividade popular, além de representar uma grande contribuição para as gerações futuras, pois J. Borges nos aparece por inteiro, “com o vigor de sua expressividade, uma forma agradável de conhecer seu pensamento, sem intermediários”, como diz Clodo Ferreira.



Em tempos de guerra

ÁNGELA ELENA PALACIOS

O pesadelo da guerra representada pela literatura ilustrada. Assim é que alguns autores que se aproximaram da guerra a partir de experiências próprias ou daqueles que a viveram como vítimas resolveram representá-la por meio de recursos da narração escrita e visual. Art Spiegelman, Joe Sacco e Marjane Satrapi foram alguns desses quadrinistas que encontraram nesse tipo de narrativa a melhor maneira para expressar, como em um retrato sem retoques, o sofrimento das vítimas das atrocidades cometidas contra a civilização.

Walter Benjamin, em seu artigo “O narrador”, fala de um narrador que é visto como o sábio e da narração como um ato que ajuda a sabedoria da comunidade. Por trás dessa forma de Benjamin entender o que significa narrar, e por trás de formas de apresentar a guerra que narram nesse sentido clássico, temos uma visão de uma das maneiras de entender o humanismo: a crença na centralidade da experiência do homem, e a autoridade dessa experiência como saber que serve a outro.

A aposta pela narração de quadrinistas como os norte-ame-

ricanos Art Spiegelman e Joe Sacco e a iraniana Marjane Satrapi pode se ler de forma muito precisa em algumas páginas de suas obras, nas quais se justifica a necessidade de narrar uma guerra, como pode-se constatar nas páginas de *Maus* (1980-1991), de Art Spiegelman, *Palestina* (1993-1995), de Joe Sacco, e *Persépolis 1 e 2* (2000-2001), de Marjane Satrapi.

No ano de 1936, Walter Benjamin abria seu ensaio “O narrador”¹ do seguinte modo: “Por mais familiar que seja seu nome, o narrador não está de fato presente entre nós, em sua atualidade viva”. O narrador estava

morto ou tinha uma existência fantasmal na literatura da segunda parte dos anos trinta do século passado, diagnosticava Benjamin. Para ele, o narrador era quem sabia contar histórias como as de antes. Pertencia a um contexto ligado àquele mundo que viu nascer os contos de fadas e os relatos épicos mais antigos. O narrador, na concepção de Benjamin, adota o papel de sábio da comunidade, que se dirige a um leitor para transmitir-lhe uma vivência prática. Mas, então, depois das trincheiras, depois da sensação de inutilidade da morte e do sofrimento de tantas pessoas na Primeira Guerra Mundial por

causa do desenvolvimento da tecnologia militar, depois de tudo isso, podia seguir-se narrando e tirar algum aprendizado disso?

As pessoas voltavam mudas dos campos de batalha. É uma imagem de trauma que aparece primeiro no ensaio de Benjamin intitulado “Experiência e pobreza”, de 1933, um ensaio que antecipa as idéias de “O narrador”, de 1936. Benjamin é um grande analista dessas imagens de trauma, dos seres afetados em sua sensibilidade pelo choque dos novos meios tecnológicos e pelas vivências de guerra que afetam a atividade artística. O narrador genuíno pertence ao mundo do antes da guerra, do passado da Primeira Guerra Mundial. Esse narrador, antes de ficar sem fala, acreditava em uma série de experiências compartilhadas pela sua comunidade, ao menos em uma série de saberes estratégicos, econômicos, corporais ou morais. Como expressa Benjamin:

A coisa está clara: a cotação da experiência baixou e em uma geração que de 1914 até 1918 teve uma das experiências mais atrozes da história universal. O que não é, talvez, tão raro. Então se pôde constatar que as gentes voltavam mudas do campo de batalha. Não enriqueci-

das, senão mais pobres em experiência comunicável. E o que dez anos depois se derramou na avalanche de livros sobre a guerra era tudo menos experiência que emana da boca aos ouvidos. Não, esquisito não era. Porque jamais houve experiências tão desmentidas como as estratégicas pela guerra de trincheiras, as econômicas pela inflação, as corporais pela fome, as morais pelo tirano. Uma geração que tinha ido à escola em bonde puxado por cavalos, encontrou-se indefesa em uma paisagem na qual tudo, menos as nuvens, tinha mudado, e no centro da qual, em um campo de forças de explosões e correntes destruidoras, estava o mínimo, quebradiço corpo humano.²

De repente, o narrador converte-se em um fantasma que volta das florestas dos contos de fadas, convertidas agora em palco de uma brutalidade nunca antes imaginada. Dessa vivência extrema já não se deriva a necessidade de comunicação, de experiência comunicada da boca aos ouvidos. Nada parece que se possa extrair como saber da guerra.

Além disso, suscita muitas dúvidas sobre se o anteriormente comunicado e aprendido tinha alguma validade, se só serviu para conduzir ao desastre. A ex-

periência traumática pertence a uma vítima de uma guerra que não encontra justificativas heróicas para a sua dor

Guerra e literatura

Entre os intelectuais que vivem a Primeira e Segunda Guerras Mundiais, cala-se o narrador clássico e impõe-se o debate sobre se a guerra pode ser representada pela literatura ou não. Fala-se de silêncio. No ano de 1915, no meio da Primeira Guerra, na Europa, Henry James declara ao *The New York Times* que: “Em meio a tudo isso, é tão difícil fazer uso das palavras; elas se enfraqueceram, deterioraram-se”.³ E Adorno afirmava, depois da Segunda Guerra, que era impossível fazer literatura depois da barbárie.

Impõe-se, então, que uma das questões profundas no debate sobre o silêncio é se é possível narrar, no sentido clássico que defende Benjamin, da boca aos ouvidos, uma guerra, depois da brutalidade. *A priori*, a literatura como expressão da sabedoria derrotada da tribo se retiraria; ou aparentemente se retira. A forma clássica de narrar, na qual a experiência passa de uma pessoa a outra e se reproduz no contexto de uma narração oral,

não pode desaparecer. Apenas esconder-se, como pode ser demonstrado pela presença atual da narração no quadrinho contemporâneo.

Se observarmos como a guerra tem sido representada, podemos encontrar, ao menos duas formas imediatas de reagir e tentar construir uma obra-de-arte que fale sobre o acontecimento traumático. A primeira é gaguejante, elíptica, fragmentária. Submetida à visão recente e brutal dos fatos, não consegue articular um discurso, somente acerta a dispor imagens ou palavras soltas. Essa primeira forma de representar a guerra a exemplifica o pintor espanhol Francisco de Goya (1746-1828), no início do século XIX. Em sua série de 82 gravuras, *Os desastres da guerra*, sobre os horrores da Guerra

da Independência na Espanha contra a invasão francesa, realizada entre 1810 e 1820, vemos uma voz traumatizada incapaz de alinhar os fatos em forma de uma narração. Suas gravuras estão subintituladas com afirmações que descrevem o horror por frases que só conseguem dizer sobre algo que foi visto e que foi dantesco. As gravuras, acompanhadas de legendas não estão interconectadas, não contam uma história logicamente desenhada. São pedaços dispersos. Representam uma visão própria de alguém com problemas para falar, mas quando o consegue, emite frases enfáticas e desconexas. São frases e pinturas cuja única articulação é o horror, que se acumulam para produzir desconcerto. Como expressa Susan Sontag, em *Diante da dor dos outros*:

As imagens de Goya comovem o espectador quase ao ponto do horror. Todos os ornamentos do espetacular foram suprimidos: a paisagem é uma atmosfera, uma escuridão, apenas ligeiramente esboçada. A guerra não é um espetáculo. E a série de gravuras de Goya não é uma narrativa: cada imagem, legendada por uma breve frase que deplora a iniquidade dos invasores e as monstruosidades do sofrimento que infligiram, sustenta-se de forma independente das demais. O efeito cumulativo é devastador.⁴

Outra forma possível de representar a guerra é fugir da representação da vivência e instalar-se numa representação dos fatos a partir de um olhar que se quer externo a eles, objetivo e afastado, ainda que participe neles. É um olhar que constrói uma forma de



Ilustrações de Francisco de Goya, da série *Los desastres de la guerra*: "Yo lo vi", à esquerda, e "Grande hazaña! Con muertos", à direita

se sentir e se situar como estrangeiro na própria vida, e que Camus exemplifica na personagem de Meursault, de *O estrangeiro*. O *nouveau roman* elabora também esse olhar aparentemente externo e se preocupa pela representação da guerra a partir dessa forma de ver os fatos. Como exemplo dessa forma de representar, as obras de Claude Simon são significativas. Trata-se de um autor da *nouveau roman* preocupado com a representação literária da guerra, especialmente no romance *Le palace* (1962). Essa obra descreve a procura obstinada de um turista francês em Barcelona, depois da Guerra Civil. Ele segue as pegadas da memória confusa de sua experiência, há quinze anos, nas jornadas revolucionárias, nas quais participou com as milícias republicanas. No romance, temos um dilatado inventário visual que junta os materiais mais heterogêneos: peças de mobília, cartazes e símbolos da guerra e uma coleção de personagens humanas vistas pitorescamente, às vezes como personagens mecânicas ou desumanizadas, como “tipos”. Essa é, por exemplo, a descrição da bandeira do sindicato anarquista CNT (Confederação Nacional do Trabalho,) que Claude Simon faz:

[...] a bandeira (ou isso que tinha sido uma bandeira, triunfalmente pendurada um dia, e agora esquecida aqui parecia-lhe, irrisória, irônica, um pedaço, ou dois pedaços de pano grosseiramente costurados juntos e que tinham talvez em uma cor (vermelha, ou vermelha e preta), mas que pendia no presente, escorrendo lentamente, nem vermelha nem preta, simplesmente sombra...⁵

A bandeira e as suas cores são desprovidas de significado político ou histórico. Não é porque o protagonista desconheça esse sentido – ele experimentou a guerra e participou dela ao lado dos republicanos – que decide olhar para esses símbolos e esse passado de outra maneira. Decide extrair outro tipo de conhecimento a partir de uma visão afastada da própria experiência.

Narrativa e experiência

O narrador de Claude Simon, e de parte dos romancistas da *nouveau roman* que integram a chamada pós-modernidade, é muito complexo porque ele narra os fatos experimentados como se eles fossem alheios, para conseguir um novo olhar sobre eles. Tenta reconstruir um olhar não mediado pela experiência. O pró-

prio Benjamin, em “Experiência e pobreza” percebe uma nova forma de narrar e de fazer arte, que caracteriza como “barbárie” positiva. Ou seja, uma tentativa de começar de novo, de esquecer o que foi feito e dito, as experiências e bagagens anteriores e criar uma vontade de total novidade, o que leva até a arte desumanizada, que não é uma arte desumana, senão uma arte de uma nova humanidade. A tentativa de Claude Simon e de outros artistas pós-modernos, na hora de representar a guerra, de se colocar acima da História, está neste caminho.

Essas duas formas de representar a guerra são, de alguma forma, pós-traumáticas. Mas isso não significa que o narrador clássico não reapareça, depois de um tempo e a uma certa distância, temporal ou espacial em diferentes artistas. Nos casos das histórias em quadrinhos, é paradigmático. Elas tentam recuperar esse sentido de narração da experiência da boca ao ouvido – se constroem a partir de relatos orais de vítimas – e o fazem difundindo-a em meio à cultura de massas e, por isso, atinge, normalmente, um grande público. É curioso, porque precisamente a cultura de massas impõe a rapidez, o consumo rápido e também

o esquecimento rápido. A era em definitivo da informação, aquilo que McLuhan chamava de meios de comunicação frios,⁶ nos quais o conteúdo é de pouca densidade e se dispersa, em que se induz à participação e à interação.

E as histórias em quadrinhos, em tempos de guerra, se propõem como meios quentes, com um conteúdo profundo e exposto demoradamente, passo a passo, por pessoas que contam, com a autoridade que a experiência concede, uma história que nós leitores não podemos intervir para mudar.

Tragédias em quadrinhos

Não é objetivo deste artigo abordar a representação belicista, embora no meio das histórias em quadrinhos, essa seja a maneira mais usual. Nelas, os super-heróis ocupam o protagonismo no mercado dessa arte, sobretudo nos Estados Unidos, o seu berço. Os super-heróis convencionais das histórias em quadrinhos têm uma ideologia partidária da agressão como forma de resolver um mal visto em termos absolutos, e se colocam acima dos homens comuns, como deuses novos da comunidade. Fazem parte de um enfoque exclusivamente épico.

A presença lírica – vamos chamá-la assim –, isto é, a experiência subjetiva de quem vive uma guerra, ou uma agressão, se perde. A doutrina (militar, política ou religiosa) é mais valorizada que a experiência. A voz

do narrador fica do lado do deus onipotente, que é diferente do sábio experiente, ao qual se refere Benjamin. O sábio pode ser uma vítima, mas o deus é no fundo invulnerável. O desejo do leitor de se identificar com essa força



Keiji Nakazawa narra, através do olhar de um menino, as lembranças da catástrofe de Hiroshima

sobre-humana é o que tem feito e faz tão populares as histórias em quadrinhos, especialmente em períodos de pós-guerra e em países que a experimentou de alguma forma. Nessa linha, se inserem as histórias em quadrinhos que narram um conflito como façanha gloriosa. O gênero bélico nesse gênero adquiriu uma força importante nos Estados Unidos a partir da Segunda Guerra Mundial. Mas não é desses quadrinhos que nos deteremos aqui.

A irrupção da narração clássica, no sentido de Benjamin, da guerra nas histórias em quadrinhos, na qual se dá conta da perspectiva das vítimas como forma de comunicação de uma experiência, é um caminho relativamente novo, dentro de um meio dominado pela visão heróica. O precedente de uma nova forma de representar a guerra nas histórias em quadrinhos se encontra longe da tradição ocidental, no mangá japonês. Keiji Nakazawa foi um menino que sobreviveu à bomba de Hiroshima. Nos anos 1960 começa a publicar histórias de natureza autobiográfica e, em 1973, publica *Hiroshima*, uma obra na qual conta, através do olhar de um menino, seu alter ego, as lembranças da catástrofe.

Até finais dos anos 1980 não há uma aproximação análoga na história em quadrinhos ocidental. Spiegelman, com *Maus*, inicia essa linha que foi seguida nos anos 1990 por Joe Sacco, com *Palestina* e mais recentemente, em inícios do século 21, por Marjane Satrapi, com *Persépolis 1 e 2*.

Distanciamento e vivência

Na narração clássica nas histórias em quadrinhos, três aspectos se sobrepõem, os quais têm exemplos em *Maus*, *Palestina* e *Persépolis*. O primeiro aspecto pode parecer, no início, paradoxal. Não é. Trata-se da aparente distância dos autores em relação às suas experiências de guerra.

Art Spiegelman (1948) é um dos mais reconhecidos desenhistas de quadrinhos contemporâneos. Formou-se como desenhista no ambiente da história em quadrinhos contracultural e *underground* dos anos 1970, no qual adquire relevância a temática autobiográfica e o quadrinho que podemos chamar “de autor”. É filho de um sobrevivente judeu dos campos de concentração, que emigrou para os Estados Unidos depois da guerra.

Onde as aparências enganam em *Maus*, de Art Spiegelman? Primeiro, a distância que parece ter uma representação em quadrinhos de uma história real. Aparentemente, não tem a mesma autoridade que a fotografia de guerra ou que o depoimento para expressar a experiência de uma vítima. Mas não é assim. Tanto Spiegelman quanto Joe Sacco e Marjane Satrapi empenham-se em demonstrar que o que eles fazem não é ficção. Suas obras refletem a realidade.

Spiegelman ficou incomodado quando *Maus* foi classificado nas páginas dos jornais norte-americanos como obra de ficção. Desconsideraram seu vasto trabalho de documentação histórica e o rigor com que reproduziu as conversas com seu pai. O fato de ele ter convertido os personagens em animais antropomórficos – os ratos são judeus e os gatos nazistas – não é um elemento distanciador, mas metafórico, que reforça toda uma série de significados; o mais evidente é a relação entre oprimido e opressor. Trata-se da mesma estratégia das fábulas e da *Metamorfose*, de Kafka, para salientar comportamentos e sentimentos humanos. Essa é a primeira distância, que, porém, inexiste em Art Spiegelman.

Depois, parece configurar-se uma distância do desenhista com os fatos e com a personagem que os experimentou. Na história de *Maus*, o narrador principal é o pai. Spiegelman é um mediador do relato e tenta superar uma distância vital do seu pai em toda a história. De fato, essa tentativa de compreender o pai é o motor da obra e se expressa desde as primeiras páginas de *Maus*. No prolegômeno, encontramos com um momento significativo na relação de Spiegelman com o pai; o que podemos chamar de motor da história. Em apenas duas páginas deparamo-nos com a vivência cotidiana da infância do desenhista. Spiegelman, quando criança, sofre um pequeno acidente ao patinar pelas ruas do seu bairro e é abandonado pelos amigos. Chega chorando junto ao pai, decepcionado pela atitude dos companheiros. O pai, sem tentar aliviar o filho, responde em seu trabalhoso inglês, que aqueles não eram realmente amigos, que “se trancar elas em quarto sem comida por uma semana aí ia ver o que é amigo”.

Esse acontecimento ilustra a falta de comunicação entre pai e filho e a necessidade de Spiegelman, anos depois, de conhecer algo que seu pai viveu e que ele



Art Spiegelman diz não fazer ficção, mas, sim, contar a história real vivida por seu pai

não conhece. Uma necessidade de superar essa distância, de conhecer a experiência narrada por uma pessoa autorizada, que viveu uma guerra e foi vítima do Holocausto na Polônia. Por isso, talvez, é capaz de entender coisas do comportamento humano que escapam àqueles que não experimentaram esse sofrimento. O livro é uma tentativa, então, de atenuar esse choque de geração e de vivências, que se faz presente nessa primeira cena da infância.

Quanto à distância espacial dos acontecimentos, o pai de Spiegelman começa a sua narração muito depois da guerra, quando já é um homem velho, longe do seu país. Já teve tempo para organizar os fatos e se aproximar e falar deles com mais tranquilidade, alinhar os sucessos. O filho, como mediador do relato e selecionador dos trechos inseridos nos quadrinhos, é também um construtor dessa organização. A distância temporal e espacial



Joe Sacco, em *Palestina*, utiliza uma estética expressionista. Ele se apresenta como personagem, no terceiro quadrinho, de óculos

ajuda a fugir da fragmentação, como em *Os desastres da guerra*, de Goya, e da vontade de ver tudo como algo alheio, como no caso da *nouveau roman*.⁷

Joe Sacco (1960) nasceu na Malta, mas reside nos Estados Unidos. Jornalista, suas reportagens adquirem a forma original de história em quadrinhos. Sacco defende as suas obras como jornalismo e não romances gráficos. Segue a tradição do jornalismo de guerra engajado, que recolhe os depoimentos das vítimas esquecidas ou silenciadas por interesses ideológicos. Por isso, tem sido considerado um “desenhista moral”. Em sua primeira obra de jornalismo em história em quadrinhos, *Palestina*, Sacco viaja à zona do conflito árabe-israelense, para recolher depoimentos de pessoas envolvidas na guerra.

O seu olhar de jornalista impõe uma distância, uma visão externa da história. Sacco viaja com bloco de notas e máquina fotográfica para dar conta de fatos, dos quais não participa e que ficam longe de sua casa e de sua cultura original. Mas esse olhar, ainda que distante, se torna cúmplice das vítimas, porque seu jornalismo está comprometido, quer mostrar os efeitos e as causas de algumas guerras que são tratadas com a leveza da infor-

mação rápida e que servem aos interesses de ideologias dominantes.

Estética expressionista

Nos seus quadrinhos, Sacco faz uma coisa que não faz mais o atual jornalismo de guerra: presta atenção demorada aos depoimentos das vítimas, à sua versão dos fatos. Porque *Palestina* é uma coletânea de depoimentos dos protagonistas da guerra, sobretudo da população civil. Aquilo que caracteriza os relatos de vítimas de guerra é que eles começam por superar quer um silêncio traumático, quer um silenciamento, como no caso de Palestina, uma aniquilação premeditada de uma memória. Outro dos motivos pelos quais não são representados alguns aspectos de uma guerra é a censura política e ideológica, exercida pelos meios de comunicação ou pela historiografia. Narrar depois de uma guerra supõe superar um silêncio, seja por decisão própria, ou por obrigação como punição.

Outro elemento aparentemente distanciador é a estética dos quadrinhos de Joe Sacco. Uma estética expressionista, na qual os rostos e sua expressividade são exagerados. Sacco opta por soluções visuais que se afastam do naturalismo. Por exemplo, ele opta por uma



Marjane Satrapi conta sua vivência em primeira pessoa



proximidade violenta, do ponto de vista do olhar, dos personagens e usa enquadramentos com ângulos forçados. A montagem dos quadrinhos, com página dividida em quadrinhos separados por diagonais, sem separação entre eles, reforça um efeito de saturação e violência. Esses elementos, longe de nos afastar da narração nos aproximam dela, pois são altamente expressivos das experiências das personagens, de seus estados psicológicos que são produzidos pela tensão do conflito palestino-israelense.

Tradições visuais

Marjane Satrapi (1969) conta sua vivência em primeira pessoa.

Nasceu no Irã, um país com escassa produção de histórias em quadrinhos, no berço de uma família acomodada, com consciência política progressista e aberta às tradições ocidentais. Viveu a revolução islâmica de sua nação e a guerra contra o Iraque. Instalada em Paris, decidiu contar, a partir de seu conhecimento direto, a visão do seu lugar de origem, para desfazer os mitos que sobre ele pesam no Ocidente.

Marjane Satrapi reúne tradições visuais e literárias do Oriente⁸ e do Ocidente,⁹ o que faz dela um caso peculiar dentro da história em quadrinhos contemporânea. Além disso, é praticamente a única desenhista de quadrinhos conhecida do Irã, um país sem

Todas as resoluções estéticas desses autores, desde as metáforas zoomórficas de Spiegelman ao expressionismo de Sacco ou ao desenho naïf de Satrapi estão a serviço da comunicação da experiência particular e subjetiva de vítimas de guerras.

escola nessa arte e na qual a representação visual realista de histórias humanas conta com muitos detratores pelo peso do fanatismo religioso islâmico e sua reprovação dessa representação.¹⁰

As duas primeiras partes de *Persépolis*, um romance gráfico contado em quatro partes, acontecem durante a infância e começo da adolescência de Satrapi no Irã. Na primeira parte, narra-se o início da revolução islâmica e na segunda a guerra entre Irã e Iraque.

A distância evidente em Satrapi é aquela entre cultura ocidental e cultura oriental. Quem conta a história da guerra está em Paris e escreve e desenha para leitores que desconhecem em profundidade como é o Irã e como são os iranianos. Satrapi decide pular a distância ideológica entre Oriente e Ocidente e aproximar a cultura iraniana dos leitores fundamentalmente europeus e norte-americanos, eliminar os preconceitos e o des-

conhecimento que pesa sobre esse país.

O segundo aspecto que se sobrepõe na narração clássica nas histórias em quadrinhos é a ligação dessas obras com a narrativa oral, com as histórias pessoais das vítimas contadas da boca ao ouvido. Nessas histórias, alguém escuta sem interrupções. As histórias se desenvolvem com um tempo inusual e um raro detalhe sobre as vidas e as peculiaridades das vítimas. Incomum quando se trata de vítimas de guerras esquecidas, cuja memória é normalmente maltratada. Em *Maus*, o filho escuta o pai, e em *Palestina*, Sacco escuta as vítimas sem interrupções. O caso de *Persépolis* é peculiar porque a desenhista recorre a um expediente pouco utilizado nos quadrinhos. Marjane Satrapi, personagem, olha diretamente para o leitor, que se converte em ouvinte de sua narração oral. É muito interessante esse recurso na obra de Satrapi porque converge com toda a narração oral oriental, sobretudo as narrações de sabedoria feminina, no espaço íntimo.¹¹ Marjane Satrapi, como personagem de suas histórias, sabe algo que o leitor ocidental, a quem se dirige, não sabe da guerra. Nesse sentido, ela representa quem,

de fato, conhece a guerra e seus conflitos.

Experiência subjetiva

O terceiro e último elemento que se antepõe na narrativa das histórias em quadrinhos é a preferência pela história contada a partir da experiência subjetiva das vítimas. É a história com letra minúscula, em lugar da História com maiúsculas e abstrata. Esse ponto, na realidade, resume os outros e representa o sentido da narração clássica da qual fala Benjamin. Na narração clássica, o narrador conta os fatos a partir de sua vivência e os comunica a outro sujeito. Aquilo que constrói a memória da comunidade é o conjunto de experiências que passam de uma pessoa a outra. Essa perspectiva é manifesta na obra de Spiegelman, Sacco e Satrapi.

Na obra de Spiegelman, o Holocausto é contado de uma forma diferente. O Holocausto é sempre interpretado a partir da perspectiva judia como uma narração que, muitas vezes, está associada a uma interpretação religiosa do sofrimento da comunidade. Spiegelman, sem deixar de se preocupar pelo sentido comunitário de sua história, decide mergulhar na experiência de seu pai como

um indivíduo particular que não é, em absoluto, um herói perfeito da comunidade judia.

Joe Sacco, em *Palestina*, frente à imagem comum e homogeneizadora de palestinos atirando pedras e sendo atingidos pelas balas dos soldados israelenses, mostra rostos e histórias particulares que ajudam a entender o conflito em profundidade e consegue que o leitor conecte com os personagens e a cultura descrita. Os quadrinhos desses autores também têm outra virtude: partem de histórias particulares e as universalizam.

Finalmente, o corte entre História abstrata e história particular se expressa muito bem na introdução de *Persépolis*, escrita e desenhada por David B., um conhecido autor de quadrinhos francês, fundador de L'Association, uma editora alternativa francesa que publica Satrapi. Nessa introdução, David B. conta rapidamente a História, em maiúscula, do Irã, as invasões sofridas por este povo, para chegar ao ponto de partida do quadrinho que se apresenta. David B. escreve: “Essa [a história das invasões] é a grande história. Marjane herdou tudo

isso, e fez o primeiro álbum de história em quadrinhos iraniano”. E fecha a introdução com o desenho de Marjane Satrapi montada em seu próprio cavalo da história. Essa imagem desenhada pela própria Satrapi é usada na capa do volume 4 de *Persépolis*, que encerra a série.

Todas as resoluções estéticas desses autores, desde as metáforas zoomórficas de Spiegelman ao expressionismo de Sacco ou ao desenho naïf de Satrapi estão a serviço da comunicação da experiência particular e subjetiva de vítimas de guerras. Ser-



Marjane Satrapi montada em seu próprio cavalo da história

vem para reforçar a narração em palavras que acompanham a história e que aparecem nas legendas dos quadrinhos e nos diálogos.

Os quadrinhos são, além disso, uma expressão artística mais livre que o cinema, outra disciplina que mistura narração visual e de palavra, porque o limite dos quadrinhos é a imaginação do autor. No entanto, os limites do cinema estão mais demarcados pelas possibilidades técnicas e as leis do mercado. O negócio dos quadrinhos tem um espaço reservado para o quadrinho contracultural e de autor, desde os anos 1960, com leitores assíduos, especialmente nos Estados Unidos e na França.

Dentro desse contexto, surgem autores, como Spiegelman, Sacco e Satrapi, que propõem uma velha forma de narrar, que aparece como transgressora nos tempos atuais. Que prestam atenção à sabedoria da experiência comunicada e a convertem no centro de sua arte.

Notas

1. BENJAMIN, Walter. O narrador. In *Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 197.

2. BENJAMIN, Walter. Experiencia y pobreza. In *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1982, pág. 167-168. A tradução deste trecho, do espanhol ao português, é minha.
3. Citado por Susan Sontag, *Diante da dor dos outros*, Companhia das Letras, São Paulo, p. 25.
4. Susan Sontag, *Diante da dor dos outros*, Companhia das Letras, São Paulo, 2005, p. 25.
5. Claude Simon, *Le palace*, Minuit, Paris, p. 44-45.
6. Marshall McLuhan. Meios quentes e frios. In *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, p. 38-50.
7. Depois de *Maus*, em seu livro seguinte, *À sombra das torres ausentes* (2004), Art Spiegelman passa a desenvolver, inesperadamente, o papel de testemunha direta de um fato de guerra, a queda das Torres Gêmeas, em 11 de setembro de 2001. No prólogo, ele relata: "Antes do 11-S, os traumas que eu tinha eram mais ou menos auto-inflingidos, mas a superação da nuvem tóxica, que, minutos antes, tinha sido a torre norte do World Trade Center, me deixou vacilando na fina linha em que a História Universal conflui com a história pessoal; a interseção da qual os meus pais, sobreviventes de Auschwitz, tinham-me alertado quando me ensinaram a estar sempre pronto para fugir". [Tradução minha do prólogo da edição espanhola]. O livro recolhe uma série de trabalhos publicados no jornal alemão *Die Zeit*, em uma página dominical. Escrita sob a tensão dos fatos. Trata-se de uma obra desestruturada, caótica, que expõe um acúmulo de idéias intercaladas e que, como *Os desastres da guerra*, de Goya, serve ao protesto enfático, sem conseguir ainda uma narração articulada de fatos e sentimentos.

8. Principalmente relatos e imagens da antiga tradição persa, anterior à invasão muçulmana.
9. Sobre tudo a pintura naïf.
10. O rico cinema iraniano é permitido como

forma de parecer popular e amável o regime iraniano tanto no país como no exterior. É demonstração de uma certa abertura ideológica, ainda que os diretores críticos com o sistema têm muitos problemas para estreitar seus filmes.

11. Na obra *Bordados* (2003), o livro que segue a *Persépolis*, a autora usa novamente esse recurso de tradição oriental, colocando um grupo de mulheres falando de diversas coisas, mas principalmente de homens, depois de comer, quando os homens não estão presentes.

Referências bibliográficas

- BENJAMIN, Walter. O narrador. In *Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 197-221.
- _____. Experiencia y pobreza. In *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1982, p. 167-173.
- GASCA, Luis y GUBERN, Román. *El discurso del cómic*. Madrid: Cátedra, 1994.
- SACCO, Joe. *Palestina*. São Paulo: Conrad Livros, 2004.
- SATRAPI, Marjane. *Persépolis 1 e 2*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- SIMON, Claude. *Le palace*. Paris: Minuit, 1962.
- SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SPIEGELMAN, Art. *Maus*. São Paulo: Editora Schwarcz, 2005.

Ângela Elena Palacios é mestrandista em literatura e práticas sociais no departamento de Teoria Literária da UnB e bolsista "Mutis" da agência Espanhola de Cooperação Internacional (AECI).
aelenapalacios@yahoo.com

Os transbordamentos da ‘parte maldita’ do homem

Oswaldo Fontes Filho

Georges Bataille é um dos autores aos quais Michel Foucault solicitou a indicação das “maneiras de sair da filosofia”. De fato, Bataille entra na filosofia pela porta da paixão a fim de submeter o pensamento a seus próprios transbordamentos. E, ao reconsiderar, por sobre um multissecular esquecimento da metafísica, o que denomina a “parte maldita” (o riso, a violência, o êxtase, o erotismo), Bataille encontra no ignóbil, no abjeto, no obsceno, enfim, nos objetos de atos imperiosos de dispêndio, o registro de uma paradoxal lucidez.

Odeio a mentira, a tolice poética.
Os poetas mentem em demasia [...].
Infelizmente! Como estou cansado do que é insuficiente, e do que a qualquer preço quer ser acontecimento. Infelizmente, como estou cansado dos poetas! [...]
Um pouco de volúpia e um pouco de aborrecimento [...], que conhecem eles do ardor existente nos nomes?

Georges Bataille

Este ensaio não se investirá da tarefa de esclarecer os condicionantes (sociais? culturais?) que levam este ou aquele autor a ser classificado de “maldito”. Não podendo tratar dos malditos em geral, apenas um em particular será analisado: Georges Bataille (1897-1962). Não

precisamente porque ele nos dê motivo para tomá-lo como exemplar de um “autor maldito” — o que ele faz, aliás, constantemente e, mesmo, exacerbadamente. Mas porque ele próprio se encarrega de acionar o “lugar”, por assim dizer, da maldição. Reserva-lhe mesmo uma “parte” até aqui insuspeita, menosprezada, do conjunto das forças que movimentam a economia do humano. Que essa “parte maldita” seja marcada pela categoria do excesso, que ela referencie experiências de transbordamento, experiências que Bataille denomina “soberanas” (dentre as quais, a poesia), marcadas por uma “perda fulgurante” e gratuita de energia Eis o que é digno de nota.

Para tanto, parto do que Bataille afirma de si próprio: “Não sou um filósofo, mas um santo, talvez um louco [...], o que ensino é uma embriaguez, não uma filosofia”. De fato, Georges Bataille sempre supôs representar perante seus contemporâneos uma “possibilidade boêmia, uma possibilidade desordenada do pensamento” (1964:283): modo de contestar-lhe a condição de esforço disciplinado, racional. Embriagar a filosofia, surpreender o filósofo no ato de “perder ajuizadamente a cabeça” é prerrogativa maior daquele que sabe que no riso, na violência, no êxtase, na efusão erótica ou poética, nos dejetos de toda ordem, isto é, em tudo o que a boa consciência reserva o

direito de amaldiçoar como sua corrupção, cumpre reconhecer transbordamentos de energia, gastos improdutivos, perdas fulgurantes. Enfim, excessos de uma existência esquecida pela filosofia porque rompida com a experiência do civilizado e do instruído.

Ato de transgressão

Bataille sustenta que a filosofia teria menosprezado sistematicamente o fato de a humanidade resultar de grandes e violentos movimentos alternados de repulsa e de sedução, movimentos que envolvem indistintamente sensibilidade e inteligência. A filosofia teria continuamente ignorado o fato de o pensamento somente se concluir no excesso; de a verdade nada significar fora da representação do excesso. De modo que importaria, afirma Bataille, “pensar o que excede a possibilidade de pensar” (1970-78, III:10 e 12).

Com o que, de antemão, vislumbrar uma intencionalidade à qual Bataille sempre se mostrou fiel — e que talvez nos esclareça sobre o que esse “maldito” tem a dizer sobre a literatura como ato de transgressão. De imediato, interessa-lhe procurar pela palavra que manifeste o que do

mundo oscila entre o maravilhoso e o nauseabundo, entre a volúpia e a morte. Ele espera encontrá-la em toda sua força fulgurante, para além das proibições correntes, quando em presença do que repugna. Ela presidiria a “consciência de uma ferida” aberta no homogêneo, pela qual se confundem o prazer extremo e a extrema dor, o ser e a morte. Procurá-la é, pois, ocasião de um apelo que não se quer pragmático, mas que entende dever se conduzir em plena radicalidade: que não nos percamos naquelas “cisternas filosóficas”, onde um mau odor, apresenta-se somente para melhor sairmos pela decisão racional, pela gestão eficaz dos meios (cf. 1970-78, III: 493).

Adiamento da existência

Quais seriam, afinal, os procedimentos da filosofia que tanto a incriminariam? Enquanto trabalhador da racionalidade, o filósofo excluiria inadvertidamente os “momentos de emoção intensa” (cf. 1964: 282), ou, como os chama Bataille, os “momentos soberanos”, que denotam uma liberação ainda que ocasional da utilidade e do possível: “O encantamento provocante da poesia, a intensidade de uma gargalhada desbra-

gada, um vertiginoso sentimento de ausência etc.” (1970-78, V:228). Restringindo-se a “somatório dos conhecimentos”, façanha de uma boa consciência à força de “frases metodicamente arranjadas” (1970-78, III:12), a filosofia excluiria – no sentido da rejeição de um corpo estranho, de uma nódoa, no mínimo de uma fonte de erro — o que é intensidade do nascimento, da criação, assim como da morte (cf. 1964: 282-283). Enfim, a filosofia comportaria um “adiamento da existência para mais tarde”, uma vez que o pensamento discursivo nunca deixa de implicar-se no modo de existência do projeto (1970-78, V: 59). Ora, Bataille acredita que a experiência de estados extremos é demonstrativa de uma incompatibilidade do humano com a idéia de projeto e com o que lhe corresponde, qual seja, “nossa [maldita] vontade de fixar o ser” (1954:107). Assim, invector a filosofia é contestá-la em nome da “vontade de ir ao extremo do possível” (1954:24), pois que importa fazer o ser sair de si mesmo. Importa, escreve Bataille em seu estilo impertinente, “que o ser não se amontoe em demasia sobre si mesmo, não acabe como um lojista avaro, ou um velhaco safado”. As ações humanas, em geral, trabalham para suprimir a

Bataille acredita que a experiência de estados extremos é demonstrativa de uma incompatibilidade do humano com a idéia de projeto e com o que lhe corresponde, qual seja, “nossa [maldita] vontade de fixar o ser”.

dor, de remediar o mal, de maneira que o vulgo, ao participar com beneplácito do projeto de formar um mundo suficientemente uno, cerra fileiras com o debochado, o lojista, o devoto egoísta (cf. 1954: 23-24). Ignora-se, assim, a evidência de uma vontade em cada qual, um tanto escusa, de se tornar a presa do desconhecido; o protagonista de uma aventura ilimitada, na rejeição do cálculo, do projeto — vontade de não se alinhar junto aos rostos prematuramente envelhecidos dos burgueses com sua prudência (cf. 1954:34).

Bataille acredita que o espírito desnuda-se em suas reais necessidades a partir de uma radical cessação de todo protocolo intelectual. Razão porque cumpriria começar por se contrapor ao discursivo, operação de “amontoamento” dos seres. Onde todo o seu empenho em

suscitar em si próprio um estado intenso a fim de ser liberado da importunação do discurso; fazer a atenção passar dos “projetos” ao

ser que se é, que pouco a pouco se põe em movimento, se desprende da sombra; fazer passar [...] da ação projetada, ou refletida, àquela presença interior que não podemos apreender sem um sobressalto de todo o ser, na contraposição à servidão do discurso (1954: 25).

Sobressalto de se tocar, assim, no que Bataille denomina a “parte maldita” do homem, isto é, no outro lado do mundo de clareza e distinção do ser racional — onde vicejam perdas e inutilidades de toda ordem —, nos negligenciáveis, enfim, da filosofia tradicional, qual seja: o riso, os êxtases, a embriaguez, a efusão poética, a efusão erótica, a efusão do sacrifício, os dejetos, momentos soberanos, experiências não subordinadas de uma “inumanidade” que cumpriria resgatar (cf. 1964: 239).

A arrogância dos idealistas

Nesse intento, Bataille nos familiariza com o mundo da “fealdade agressiva, [dos] transportes ligados à visão do sangue ou ao horror, [dos] urros desmesurados, isto é, [do] que não tem nenhum sentido, nenhuma utilidade, [do] que não introduz nem esperança nem estabilidade, nem confere

autoridade alguma” (1970-78, I: 161). Às “chatezas e arrogâncias dos idealistas”, a “tudo aquilo que procura produzir autoridade por um aspecto correto” respondem, impertinentes, “os porões de nossas casas [...] e outros antros das ignomínias naturais. Como se um horror infecto fosse a contrapartida constante e inevitável das formas elevadas” (1970-78, I: 62).

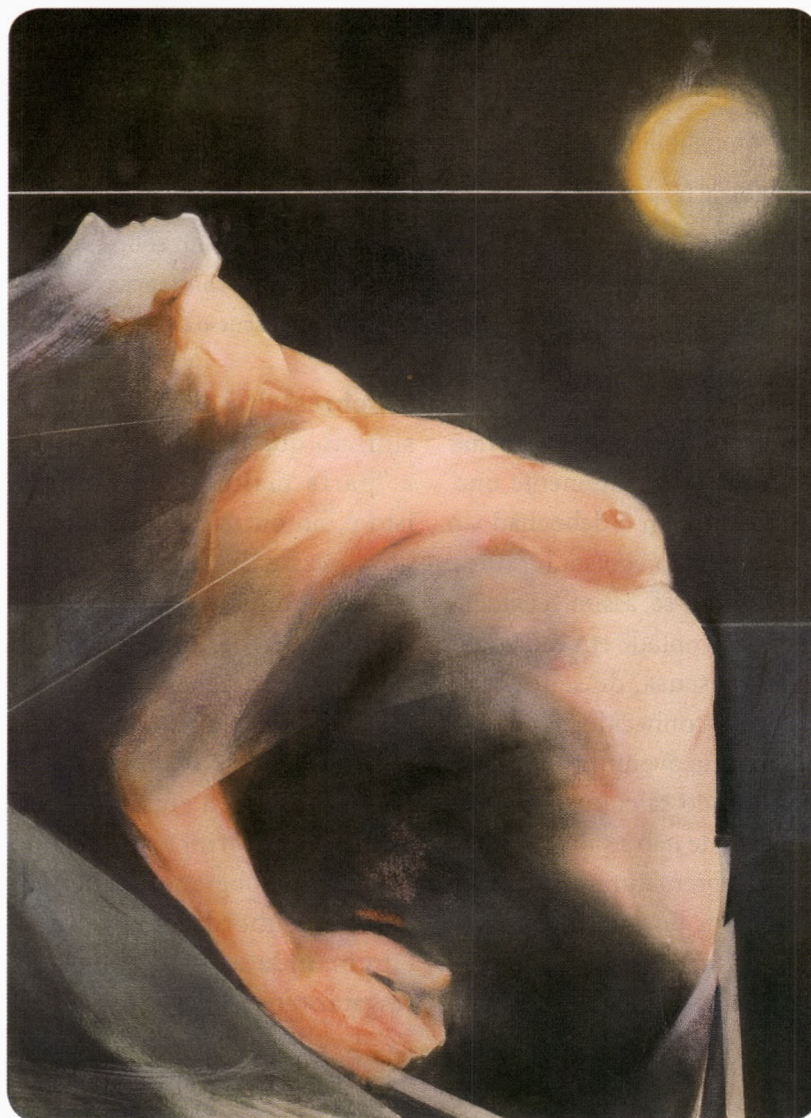
Em outro momento, Bataille pontifica: se é natural “querer evitar o lodo, os dejetos, as sujeiras banais, um pouco de simplicidade mostra que um mau odor indica também a presença da vida” (1970-78, VI: 279). Como ignorá-lo? Como supor que nada se produz fora de uma calma inteligibilidade, que nenhum valor perdura para além das formas elevadas de um panteão idealizado? Ao mundo claro e ordenado, ao céu inteligível da razão pura, Bataille contrapõe um mundo burlesco, medonho, aquele da natureza em “constante revolta consigo mesma” (1970-78, I: 162): a “noite humana”, ou melhor, a “outra parte” do homem, sua parte maldita.

Da realidade abjeta

Mas a que propósito concorreria sublinhar nos discursos do sa-

Para Bataille, a filosofia teria menos-prezado sistematicamente o fato de a humanidade resultar de grandes e violentos movimentos alternados de repulsa e de sedução, movimentos que envolvem indistintamente sensibilidade e inteligência. A filosofia teria continuamente ignorado o fato de o pensamento somente se concluir no excesso; de a verdade nada significar fora da representação do excesso.

ber tal exclusão multissecular de “cada parte ignóbil, abjeta, repugnante” (1970-78, II: 163), de todas essas excretas, esses “objetos do ato imperativo de exclusão” (OC I, 220)? A que prestaria legitimar o maldito? Poder-se-ia ver nisso mera complacência com o “terra-a-terra”? Seria um erro profundo, retorque Bataille. O abjeto não somente é realidade de um homem cuja experiência excede a banalizada existência do civilizado, mas é realidade de uma “indispensável lucidez”. Lucidez que ele procura traduzir por meio de uma “ciência da imundície”, isto é, de uma teoria sistemática do que é “absolutamente outro”, do que se opõe à representação homogênea do mundo, por conseguinte, do que se opõe aos sistemas filosóficos (cf. 1970-78, II:



Ismália, aquarela de Dalva Duarte

Reprodução (Dalva Duarte paintings, publicado pela Editora UnB)

61-62). É da ordem de um mundo heterogêneo tudo o que a sociedade homogênea rejeita:

Os produtos de excreção do corpo humano e certas matérias análogas (lixos, escórias etc.); as partes do corpo, as pessoas, as palavras ou os atos

tendo um valor erótico sugestivo; os diversos processos inconscientes, tais como os sonhos e as neuroses; [ou ainda] os numerosos elementos ou formas sociais que a parte homogênea é impotente para assimilar: as massas, as classes guerreiras [...]

e miseráveis, os diferentes tipos de indivíduos violentos ou ao menos recusando as regras (loucos, rebeldes, poetas etc.) (1970-78, I: 346).

Enfim, é “absolutamente outro” o inapropriável por qualquer processo, o “incomensurável” (1970-78, I: 348), isto é, o que escapa a “toda comum medida possível” (1970-78, II: 63).

A primeira evidência de uma existência heterogênea é o fato de ela subtrair-se a todo movimento de apropriação de energia. Mesmo porque os dejetos e desordens são do registro de uma perda, de um dispêndio improdutivo (cf. 1970-78, II: 480-482). São as perdas que cumpre considerar na contrafação de toda sistematicidade. Por meio de uma “contabilidade” oposta ao saber como método de apropriação, como inteligibilidade dependente de um encadeamento finito de proposições encerradas em si, excludentes dos resíduos ou perdas do próprio processo. Dessa “economia” *sui generis*, Bataille retira a seguinte avaliação:

A filosofia foi até aqui, assim como a ciência, uma expressão da subordinação humana, e quando o homem procura se representar, não mais como um momento de um processo homogêneo — de um processo ne-

cessitado e laborioso —, mas como um despedaçamento no interior de uma natureza despedaçada, não é mais a fraseologia niveladora que lhe sai do entendimento que pode ajudá-lo: ele não mais pode se reconhecer nas cadeias degradantes da lógica. Ao contrário, ele se reconhece — não somente em cólera, mas num tormento extático — na virulência de seus fantasmas (1970-78, II: 22).

Virulência dos fantasmas! Se, então, por inúmeras vezes Bataille afirma agressivamente a ligação do pensamento e do horror, por sobre as ruínas da discursividade transitiva, é porque sabe que, desligado de um “medo opressor”, de um “horror histérico”, o pensamento “parece passar ao largo do mundo e do ser que ele exprime”, parece furtar-se “diante da consciência de uma terrível situação” (1970-78, VI: 367), que, afinal, é congênita ao gênero humano.

Sentido último da poesia

Em face do medo e do horror, da obscenidade e do desespero, situado nos limites do esgotamento, em que não se sabe se advirá o riso ou o choro, o homem de experiências efusivas, esse personagem excluído dos cenários filosóficos, é existência extremada, cujos li-

mites cumpre, fazer recuar. Nesse intento, um dos percursos mais notáveis de Bataille terá sido o de identificar em formas de energia improdutivas o sentido último da poesia. Voluntária e violenta hemorragia da esfera conceitual, meio exuberante de introduzir a perturbação nos pensamentos, seu dispêndio e conseqüente “destruição ativa incessante” (1970-78, VI: 476), a experiência poética alinha-se ao lado do riso, do heroísmo, do êxtase, do sacrifício, do erotismo, todas práticas de desvirtuamento do ser. Isso porque a existência aí implicada, soberana, não mais procede pelo trânsito entre signos práticos: ela apresenta-se, antes, como “incandescência doentia”, “orgasmo durável”, “gasto sem contar” (1970-78, II: 25). À semelhança da poesia, o luxo, os lutos, as guerras, os cultos, os espetáculos, dispêndios isentos de compensação regular, são como que o outro braço da balança das possibilidades humanas: desequilibram de tempos em tempos o esquema produção-conservação-consumo, o “uso do mínimo necessário, para os indivíduos de uma dada sociedade, para a conservação da vida e a continuação da atividade produtiva” (1970-78, I: 305).

Como o homem não escapa ao movimento generalizado da pro-

digalidade natural, Bataille sustenta que a vida humana não pode limitar-se aos sistemas fechados que as “concepções arrazoadas” elaboram. Há sempre uma “perda imensa de atividade” que reintroduz a produção humana no jogo não-econômico da energia universal. Em outros termos, há no ser uma parte insubordinável, heterogênea, cuja diferença em relação ao mundo homogêneo da razão e do trabalho é irreduzível ao quadro das categorias racionais. O jogo do universo não tem por leis senão a transgressão de todo princípio econômico, o que no homem explica “a função insubordinada do gasto livre” (1967: 45). O poeta trabalha no sentido do esgotamento de seus possíveis. O que o assemelha ao homem de poder ou de violência. Neles, um só sentido é admitido para suas efusões: o de uma soberania. Desprovido de finalidade, o dispêndio é modo essencial da soberania, livre emprego dos recursos com fins improdutivos.

Experiência poética

Assim, respaldado pela necessidade de fazer falar uma experiência da parte maldita, Bataille emprega-se em depurar o sentido radical da experiência poética.

Embora, por diversas vezes, ele a recrimine por se restringir a evocar a soberania em lugar de vivê-la (cf. 1970-78, V: 476), está claro para Bataille que a poesia “exprime na ordem das palavras os grandes gastos de energia”, que “ela é o poder que possuem as palavras de evocar a efusão, o gasto imoderado de suas próprias forças”, e que, ao fazê-lo, ela permite “anular o conjunto dos signos que é a esfera da atividade” (1970-78, V: 220). Em suma, a poesia é “hecatombe das palavras sem deuses nem razão de ser”. Conseqüentemente, ela constituiria, segundo Bataille, o meio maior para o homem de afirmar, por uma efusão desprovida de sentido, uma soberania em nada condescendente. Por ser a expressão de um estado de perda, “criação por meio da perda” (1970-78, I: 307), a poesia de algum modo se aproximaria do sentido de um sacrifício. Isso porque nada no sacrifício é deixado para mais tarde, como é caso no projeto; porque no sacrifício tudo é posto em causa, no instante mesmo em que ele tem lugar. Assim, se o plano da moral é o plano do projeto, o sacrifício, onde tudo está presente no instante em que é posto em causa, é fundamentalmente imoral. Donde a veemência com que Bataille

cunha a imagem da poesia como sacrifício:

Da poesia direi agora que ela é, creio, o sacrifício onde as palavras são vítimas. As palavras, nós as utilizamos, fazemos delas os instrumentos de atos úteis [...]. As relações essenciais do conhecimento são relações de eficácia prática ; conhecer um objeto é [...] saber como fazê-lo. Mas, ao contrário, a poesia conduz do conhecido ao desconhecido [...]. Ela coloca, assim, diante do desconhecível [...]. Donde a poesia ser sacrifício, mas o mais acessível [...]. Em presença do desconhecido, é ímpio ser moral (vergonhoso, como um pescador que arma iscas para o desconhecido). A moral é o freio que um homem inserido numa ordem conhecida se impõe (o que ele conhece, são as conseqüências de seus atos), o desconhecido quebra o freio, abandona-o às conseqüências funestas (1954: 156-157).

Engajamento simbólico

Em face de tal aceção sacrificial da poesia, é forçoso considerar que um suposto dispêndio poético é muito mais que um engajamento simbólico: a poesia põe à prova (ou, ao menos, deveria fazê-lo) a vida mesmo daquele que a assume.

Ela [a poesia] o direciona às for-

mas de atividade mais decepcionantes, à miséria, ao desespero, à perseguição de sombras inconsistentes que nada podem dar senão a vertigem ou a ira. [Ela o] compele a escolher entre um destino que faz de um homem um reprovado, tão profundamente separado da sociedade quanto as dejeções o são da vida aparente [ou seja, um maldito], e uma renúncia cujo preço é uma atividade medíocre, subordinada a necessidades vulgares e superficiais (1970-78, I: 307-308).

O ato poético ganha, pois, dramaticidade ao deixar de ser mero trânsito entre signos para verificar-se evidência da “virtude exemplar” dos gastos improdutivos; a de possibilitar ao homem o flerte com o que lhe escapa; a de “conjuguar os movimentos sem limite do universo com o limite que lhe pertence” (1967: 107). Se comumente o homem desvia-se dessa experiência de transbordamento, é porque ela lhe dá o sentido do absurdo de seus sentidos, da inócua gravidade de seus projetos, enfim, da inevitável corrupção de seu ser pelas forças do acaso. Razão porque em sociedade as atividades de dilapidação são usualmente consideradas irracionais, anormais, delirantes; razão porque elas se vêem reservadas

à marginalidade dos espetáculos ou à fatalidade do patológico.

Essa temática dos “dispêndios improdutivos” remete inequivocamente a uma existência nietszchiana, exposta incessantemente ao perigo; vivida na desmedida — do erotismo ou do êxtase, por exemplo —, na transgressão das operações subordinadas que comumente definem a vida. Ora,

a vida é em sua essência um excesso, ela é a prodigalidade da vida. Sem limite, ela esgota suas forças e seus recursos. Sem limite, ela anula o que criou. A multidão dos seres vivos é passiva nesse movimento. No extremo, contudo, queremos resolutamente o que põe nossa vida em perigo (1964: 95).

O que cativa nos romances policiais é justamente a vida que ali se vê em perigo. Inócuo perigo, porém, pois que o leitor mantém-se convenientemente à distância. Isso indica, segundo Bataille, que nós vivemos por procuração o que não temos a energia de viver nós próprios. Trata-se, suportando-o sem demasiada angústia, de gozar do sentimento de perder ou de estar em perigo que nos dá a aventura de um outro. Se dispuséssemos de recursos morais sem conta, adoraríamos viver assim nós mesmos (1964: 96).

Em face do medo e do horror, da obscenidade e do desespero, situado nos limites do esgotamento, onde não sabe se advirá o riso ou o choro, o homem de experiências efusivas, esse personagem excluído dos cenários filosóficos, é existência extremada cujos limites cumpre fazer recuar. Nesse intento, um dos percursos mais notáveis de Bataille terá sido o de identificar em formas de energia improdutivas o sentido último da poesia.

Viver segundo uma consumição — em oposição a todo consumo de conveniências ditadas por uma oficialidade mercadológica — na verdade solicita um “viver sem a cabeça”, uma vez que a vida humana de um modo ou de outro se exaspera em servir de cabeça e de razão ao universo. “Na medida em que se torna essa cabeça e essa razão, na medida em que ela se torna necessária ao universo, ela aceita uma servidão [...]”. Que o homem procure, pois, escapar de sua cabeça, como o condenado de sua prisão. De modo a encontrar para além de si mesmo, não Deus, que é a proibição do crime, mas um ser que ignore a proibição. Para além do que ele é, Bataille encontra um ser que o faz rir porque é sem cabeça, que o enche

de angústia porque é feito de inocência e de crime (cf. 1970-78, I : 445). Na figura do acéfalo, ele preconiza o reconhecimento de nossa natural monstruosidade, capaz de fissurar o pensamento em seu excesso de louvor e de horror, abrindo-o ao não-pensamento. Monstruosidade capaz de uma experiência do ser que ponha em jogo o ser que a conota. Monstruosidade que permite ver o que excede a possibilidade de ver, o que é intolerável de se ver, como, no êxtase, o intolerável gozar. Intolerável é, sobretudo, o fato de haver em nós momentos de excesso que arriscam o fundamento sobre o qual nossa vida repousa. Em contrapartida, inevitável é para nós alcançar esse excesso no qual temos a força de pôr em jogo o que nos funda. Negar tais momentos, insiste Bataille, é menosprezar o que nos forneceria a satisfação mais voluptuosa, o que responderia aos mais fortes desejos.

Perda insensata

Esse ser *ek-stático*, não definido por limites, e dirigido ao extremo do possível, Bataille por vezes o denomina o Mal: intensidade trágica, violação da integridade dos seres. “O mal é o impossível existente no fundo das coisas, so-

mente revelado obliquamente pelos vícios, crimes, guerras” (1970-78, III: 43). Entende-se, pois, que o mal tenha a ver com soberania:

Na soberania, a autonomia procede [...] de uma recusa a conservar, de uma prodigalidade sem medida. Num momento soberano, o objeto não é substância visto que ele se perde. A soberania em nada difere de uma dissipação sem limite das riquezas, das substâncias [...]. A energia excedente não pode ser senão perdida sem o menor fim, conseqüentemente, sem nenhum sentido. É essa perda inútil, insensata, que é a soberania (1989: 18).

E é sobre soberania que versam, fundamentalmente, as “literaturas malditas”. E sobre uma violência capaz de arruinar o fundamento precário de todos os projetos de que são feitos os entendimentos e sentidos. “Movimento violento de brusca surpresa, que sacode e retira o repouso do espírito” (1967: 51), uma escritura soberana o é na medida em que desvela o que se subtrai à ordem das coisas, do conhecível e do utilizável. Toda soberania é necessariamente transgressora dos constrangimentos do pensamento discursivo, este que sempre foi a medida do universal, do triunfo da vontade de encerramento do outro no pró-

prio, do estrangeiro no familiar, do silêncio no logos. Assim, é em nome dessa soberania e dessa transgressão que Bataille critica Sade: o “divino” marquês, ainda que motivado a arruinar toda conveniência, deixa ver a impropriedade de verter em palavras a violência. Se esta por natureza prescinde do discurso, sua expressão sadiana a transmuda no que ela não é, da qual ela é mesmo necessariamente o oposto: “Uma vontade refletida, racionalizada, de violência” (1964: 211-212). Ao afirmarem o valor soberano das violências, dos excessos, dos crimes, dos suplícios, as personagens sadianas “furtaram-se àquele profundo silêncio que é próprio da violência, que jamais diz que existe, e jamais afirma um direito de existir, que sempre existe sem dizê-lo” (1964: 208). Ao verter a violência em discurso, a linguagem do marquês dela se ocupa sem ser por ela transbordada.

A falácia do discurso sobre a violência motiva Bataille a procurá-la num registro diverso da expressão (cf. 1970-78, V: 183). De fato, por meio do uso sacrificial da linguagem é possível manifestar seu outro irredutível. Deixar-se levar pela violência e pelo silêncio, sem nomeá-los, ou seja, na contrafação de todo fe-

Toda soberania é necessariamente transgressora dos constrangimentos do pensamento discursivo, este que sempre foi a medida do universal, do triunfo da vontade de encerramento do outro no próprio, do estrangeiro no familiar, do silêncio no *logos*.

chamento por proposições: eis o que, segundo Bataille, impõe-se a um discurso soberano. Para tanto, cumpre que ele jogue com sua própria impossibilidade: modo de flertar com uma realidade inapreensível; modo de se liberar da “particularidade fechada” em seus objetos úteis e “movimentos mecânicos” (1970-78, V: 273). Razão porque, relativamente a seu próprio pensamento, contrafação filosófica, Bataille afirma jogar com a linguagem de maneira a que ela finalmente submeta-se ao silêncio:

Gostaria de convidar aqueles que me escutam à pior desconfiança. Falo em suma uma linguagem morta. Essa linguagem, creio, é aquela da filosofia. Ousaria dizer aqui que a filosofia é também condução à morte da linguagem. É também sacrifício. Essa operação [...], que faz a síntese de todos os possíveis, é a supressão de tudo o que a linguagem introduz em substituição à experiência

da vida pulsante — e da morte —, um domínio neutro, um domínio indiferente. Quis convidá-los a desconfiar da linguagem. Devo, pois, ao mesmo tempo, pedir-lhes para desconfiar do que lhes disse [...]. Quis falar uma linguagem igual a zero, uma linguagem que fosse o equivalente de nada, uma linguagem que retornasse ao silêncio. Não falo do nada, que me parece por vezes um pretexto para acrescentar ao discurso um capítulo especializado, mas da supressão do que a linguagem acrescenta ao mundo. Sinto que essa supressão, sob uma forma rigorosa, é impraticável (1964: 288).

Automutilação da filosofia

Eis um programa paradoxal: fazer com que a filosofia, pela linguagem, restitua o silêncio. O que a escritura batailliana impõe é a automutilação da filosofia enquanto composição da linguagem, a transgressão de suas condições de possibilidade. A filosofia reuniria assim todos os possíveis em vista de sentido algum, por nada, ou melhor, a fim de dilapidá-los em seguida, sem cálculo: a figura como contestação é consumição do discurso, perda fulgurante do saber.

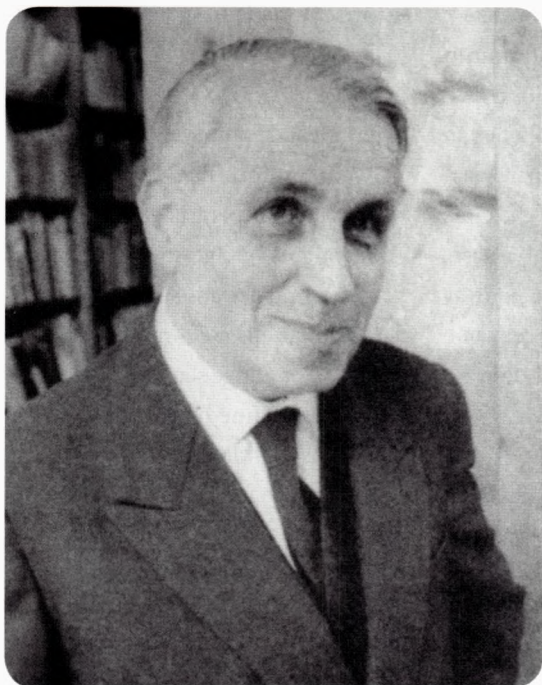
Não seria sem propósito retomar aqui a lição de Michel Fou-

cault sobre a transgressão. Tratar-se-ia de

uma afirmação que não afirma nada: em plena ruptura de transitividade. A contestação não é o esforço do pensamento para negar existências ou valores, é o gesto que reconduz cada um deles aos seus limites [...]. Contestar é ir até o núcleo vazio no qual o ser atinge seu limite e no qual o limite define o ser. Ali, no limite transgredido, repercute o sim da contestação (2001: 34).

Razão porque, complementa Foucault, fundamentar a filosofia na transgressão implica substituir à linguagem uma “contemplação silenciosa”. Em outras palavras, na transgressão sacrifica-se a linguagem, “quando a própria transgressão em seu movimento substitui-se à exposição discursiva da transgressão” (1964: 305). Mas, então, impõe-se a pergunta mesma feita por Foucault: de que natureza é a filosofia (o pensamento, em geral) que toma a palavra? E, ainda, retomando a interrogação do próprio Bataille: “O que é de nós quando, desintoxicados, aprendemos o que somos? Perdidos entre tagarelas, uma noite, onde somente poderemos odiar a aparência de luz que vem das tagarelices”. Foucault responde:

[...] no centro do que diz, mas tam-



Para Bataille, a poesia é a hecatombe das palavras sem deuses nem razão de ser

bém na raiz de sua possibilidade, o filósofo [...] aprende que ele próprio não habita a totalidade de sua linguagem como um deus secreto e todo-falante: ele descobre que tem, a seu lado, uma linguagem que fala e da qual ele não é dono; uma linguagem que se esforça, que fracassa e se cala e que ele não pode mais mover; uma linguagem que ele próprio falou outrora e que agora está separada dele e gravita em um espaço cada vez mais silencioso (2001:38).

Enfim, “ruína da subjetividade filosófica, sua dispersão no interior de uma linguagem que a despossui”. Foucault assegura estar

aí “uma das estruturas fundamentais do pensamento contemporâneo”, ao menos um de seus modos mais notáveis de impertinência, de soberana contestação.

Linguagem e silêncio

Ora, importa agora perguntar: não seria a poesia uma última tentação, a eclodir soberanamente quando a sistematicidade discursiva esgota seu movimento de acúmulo, no limite entre lingua-

gem transitiva e silêncio?

Como uma espécie de limite histórico da poesia, surge aqui e acolá no discurso batailliano a figura de Rimbaud: por vezes, como exemplar de uma vida que se consome independente de toda utilidade; outras vezes, como “contestação sem frase”, confirmação de que a violação do proibido mantém imoderado o espírito da transgressão no horizonte de uma prática sacrificial da linguagem e do pensamento. Ao falar de Rimbaud, Bataille visaria aquele tipo de poesia que “retorna sobre si mesma (contra

si mesma) [...]: o análogo de um suicídio”. Poesia não como “uso calculado das palavras”, mesmo porque um poeta intelectual permanece em atitude submissa, culpável em face da verbocracia (cf. 1970-78, V: 193), quando em verdade ela deveria liberar as palavras de seus próprios limites, com violência, se necessário. A poesia que, portanto, preconiza Bataille é modo único de ter acesso à raiva, mesmo porque ela assegura seu sentido poderoso unicamente na violência da revolta. “Poesia raivosa”, eis o que visa Bataille, violência poética jamais inspiradora da “insipidez do lirismo”: jamais “bela poesia”. Como é caso em Rimbaud. Ainda que haja ali um “holocausto das palavras” (1954: 158), não é jamais delírio verbal, verborragia pulsional. Mesmo porque Bataille exige do poeta a decantação da “pobreza do delírio”, a fim de “conduzir o leitor àquela violência fria que não suporta a confusão (que exige a lucidez)” (1970-78, III: 512).

Lúcida, a poesia está próxima da soberania, mas comumente fracassa ao evocá-la em lugar de vivê-la (cf. 1970-78, V: 476). Ainda que conduza do conhecido ao desconhecido, a imagem poética por vezes é incapaz de se desligar do conhecido. “A poesia é, quase

por inteira, poesia decaída, gozo de imagens, retiradas de certo do domínio servil [...], mas recusadas à ruína interior que é o acesso ao desconhecido” (1954: 170). Se mesmo as imagens profundamente arruinadas podem permanecer a serviço de uma estratégia de posse, então a glória paradoxal de Rimbaud, ajuíza Bataille, terá sido seu abandono da poesia. Terminando por um “disparate entendido (sua existência africana)”, ela terá sido recuo máximo do possível, um “sacrifício acabado, sem equívoco, sem reserva”. Contudo, adverte Bataille, o desejo por poesia — face ao intolerável de nossa miséria e à legitimidade modernamente adquirida pelo sacrifício do sujeito — permanece após Rimbaud somente como “má consciência”, mero “gosto por enriquecer o tesouro literário”. Assim, conclui Bataille, “nada, ou quase nada, teria permanecido da contestação sem frase de Rimbaud” (1954: 172).

A maldição de Rimbaud

De todo modo, insista-se nessa “contestação sem frase”. Ela nos lembra que o princípio de toda contestação, segundo Foucault, não é uma “negação generalizada”, mas uma “afirmação que

nada afirma, em plena ruptura de transitividade”. Um pouco antes Foucault afirmara:

Nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser limitado, afirma o ilimitado no qual ela se lança, abrindo-o pela primeira vez à existência. Mas pode-se dizer que essa afirmação nada tem de positivo: nenhum conteúdo pode prendê-la, já que, por definição, nenhum limite pode retê-la (2001:33).

Bataille, a propósito, lembra:

[O extremo] nunca é literatura. Se a poesia o exprime, ela lhe é distinta. A ponto de não ser poético, pois se a poesia o tem por objeto, ela não o atinge. Quando o extremo ali está, os meios que servem para atingi-lo não mais estão. O último poema conhecido de Rimbaud não é o extremo. Se Rimbaud atingiu o extremo, ele não atingiu sua comunicação senão por meio de seu desespero: ele suprimiu a comunicação possível, não mais escreveu poemas (1954: 64).

De modo que a comunicação mais extremada (maldita?) seria a renúncia a toda comunicação. Poder-se-ia então afirmar que a maldição maior de Rimbaud terá sido a de não se resignar a ser maldito, esteticamente falando. Como se a vontade de extremo pudesse ser

A poesia constituiria, segundo Bataille, o meio maior para o homem de afirmar, por uma efusão desprovida de sentido, uma soberania em nada condescendente. Por ser a expressão de um estado de perda, a poesia, de algum modo, se aproximaria do sentido de um sacrifício. Isso porque nada no sacrifício é deixado para mais tarde; no sacrifício tudo é posto em causa, no instante mesmo em que ele tem lugar.

mantida em outros planos. Donde a inutilidade de se quantificar o tanto de borda do horror que recuou em Rimbaud: nele há suficiente lucidez para não se verificar outra saída que a renúncia.

De todo modo, Bataille lembra que “a vontade de extremo em nada se detém” (1954: 64), razão porque uma renúncia soberana ao reconhecimento prescreve mesmo o apagamento da escritura:

Se se vai até o fim, é preciso se apagar, padecer da solidão, dela sofrer duramente, renunciar a ser reconhecido: estar aí como ausente, insensato, padecer sem vontade e sem esperança, estar alhures. O pensamento (por causa do que ele tem em seu fundo), cumpre enterrá-lo vivo [...]. Eu não posso, ele não pode comigo, senão soçobrar neste ponto no *non sense*. O pensamento

arruina e sua destruição é incomunicável para a massa, ela se endereça aos menos fracos (apud Derrida 1967a: 390).

A experiência do extremo

Portanto, uma escritura soberana, onde os conceitos são afetados por uma perda terminal de sentido, ou onde este é gasto desmesuradamente, impõe um protocolo igualmente soberano:

Para ir ao fim do homem é necessário, em um certo ponto, não mais padecer, mas forçar a sorte. O contrário, a indolência poética, a atitude passiva, o desgosto de uma reação viril, que decide: é a decadência literária (o belo pessimismo). A maldição de Rimbaud que teve de dar as costas ao possível que ele atingia, para reencontrar uma força de decisão nele intacta (1954: 53).

“Maldição” da figura rimbaudiana: ao dar vazão à experiência do extremo do possível, “ele escolheu a elisão feminina, a estética, a expressão incerta, involuntária”. O que impõe, uma vez mais, interrogações, tais como: para onde leva a poesia que visa o extremo do possível? Como pode condicioná-la o impossível? É de se esperar que a resposta seja a mesma que um admirativo Ba-

taille endereça à angústia nietzschiana: [suas vias] “não levam a parte alguma”. Uma linguagem não subordinada à produção do sentido inevitavelmente paralisa a economia do saber. Afinal, “lá onde o impossível vigora, toda explicação furta-se” (1970-78, III: 513). Portanto, eis a maldição imposta ao poema: ainda que “na imagem poética permaneça um equívoco relativo à possibilidade de apreender o que por essência furta-se”, ela comparece por nada — à semelhança daquela “inutilidade” proustiana da procura pela imagem de Albertine que tanto fascina Bataille (cf. 1954: 59). Seu comparecimento nunca é estratégico, premeditado, mas advém de um movimento desmesurado

Eis um programa paradoxal: fazer com que a filosofia, pela linguagem, restitua o silêncio. O que a escritura batilliana impõe é a automutilação da filosofia enquanto composição da linguagem, a transgressão de suas condições de possibilidade. A filosofia reuniria assim todos os possíveis em vista de sentido algum, por nada, ou melhor, a fim de dilapidá-los em seguida, sem cálculo: a figura como contestação é consumo do discurso, perda fulgurante do saber.

de dilapidação, em oposição às contabilidades da reflexão. Donde um impedimento final para a poesia: ela não pode ser “consoladora” (1954: 165). Bem como o aventuroso programa: escrever para anular um jogo de operações subordinadas, ainda que Bataille acrescente, entre parênteses, que esta é operação “acima de tudo supérflua” (1954: 242).

Impostura estética

Imposição cruel, essa, que obriga a reconhecer particular axiologia (para não dizer uma energética), na qual o efeito-Rimbaud é o de uma decomposição última da poesia, a partir da qual ela somente sobreviverá como impostura estética:

O movimento da poesia parte do conhecido e leva ao desconhecido. Ele toca na loucura ao cumprir-se. Mas na aproximação da loucura o refluxo recomeça. Quase toda a poesia não é mais que um refluxo: o movimento em direção à poesia, e por aí em direção à loucura, procura permanecer nos limites do possível. A poesia de toda maneira é negação dela própria: ela se nega ao se conservar e se nega ao se suplantando.

A negação suplantando a poesia possui, porém, outra consequência

que um refluxo. Indo à loucura, o poeta pode se perder. Mas a loucura não tem, mais que a poesia, o meio de se manter em si mesma. Se há poetas e loucos, poetas e loucos não são senão momentos fixados. O limite do poeta é semelhante àquele do louco e o fato de ele o atingir pessoalmente, e não é limite para a vida humana.

O poeta não é mais a linguagem destruída refazendo um falso mundo por meio de figuras decompostas, mas o homem mesmo que, exausto do jogo, quer fazer dessa ruína da loucura o objeto de uma real conquista.

A grandeza de Rimbaud é ter levado a poesia ao fracasso da poesia. A poesia não é um conhecimento de si mesmo (1970-78, III: 531-532).

Como então continuar a tomar Rimbaud por herói extremista do saber, ou por um estremecer da linguagem, uma vez que a poesia justamente não cessa de fracassar? Rimbaud e seu fracasso: eis a cenografia batailliana de uma força fulgurante, de uma “sujeira” suficiente para ao menos deixar de se viver tão somente na soleira do terrível (cf. 1970-78, III: 493). Enfim, eis uma poesia para não mais se insistir ou se persistir nos limites, nos arredores de uma “desordem”, de uma “incoerência

de delírio” donde desejaríamos sair a qualquer preço. De todo modo, lembra Bataille, “desertamos se nos perdemos nessas cisternas filosóficas onde um mau odor apresenta-se somente para melhor sairmos pela decisão [racional]” (1970-78, III: 493).*

Referências bibliográficas

BATAILLE, Georges. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 12 vols., 1970-1978

_____. *L'Érotisme*. Paris: Éditions 10/18, 1964

_____. *La part maudite*. Paris: Minuit, 1967

_____. *L'expérience intérieure*. Paris: Gallimard, 1954

_____. *A literatura e o mal*. Porto Alegre: L&PM, 1989

FOUCAULT, Michel. Prefácio à transgressão. In: *Ditos & Escritos III*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2001, pp.28-46

DERRIDA, Jacques. De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans reserve. In: *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967 (1967a)

Oswaldo Fontes Filho é professor de filosofia na PUC/SP e pesquisador do CNPq-IBILCE/Unesp-S.J. do Rio Preto.
osvaldofontes@itelefonica.com.br

LIVRO LIVRE NO GRÃO MESTRE

Leia, libere, encontre!



O LIVRO LIVRE é liberação de livros em espaços públicos, na mesa de um bar, no banco de um ônibus ou metrô, no balcão de uma padaria ou de um banco, para permitir o amplo acesso aos livros. Cada pessoa pode deles se apropriar para lê-los e, depois, novamente, libertá-los.

O LIVRO LIVRE é inspirado em outras ações similares que ocorrem em cidades da América Latina e da Europa, como o www.loslibroslibres.com e www.bookcrossing.com, com pequenas variações e baseadas na mesma idéia: reunir os cidadãos no prazer da leitura e da troca de livros.

O GRÃO MESTRE: PÃES E CAFÉ se entusiasmou com a idéia apresentada por dois clientes amigos, ligados à área de educação e cultura. A padaria abriu um espaço para ser um ponto de encontro dos amantes do livro e da leitura, um local de distribuição dos livros, onde os frequentadores poderão buscar ou liberar livros.

“A idéia não é criar uma biblioteca comunitária, mas transformar a cidade inteira em uma biblioteca livre, onde todos estão convidados a participar”, explica o proprietário, Edmir Passos, um dos pioneiros do movimento em Brasília.

O Grão Mestre, com o LIVRO LIVRE, oferecerá um espaço exclusivo para estimular a troca dos livros e aproximar os leitores, no puro prazer de ler: romances, crônicas, poesias, contos, biografias, viagens, culinária e gastronomia, livros de auto-ajuda, livros técnicos e científicos, religião, filosofia...

O LIVRO LIVRE pretende promover o hábito de compartilhar a leitura, multiplicar o número de leitores de cada livro e ainda propiciar o encontro de seus leitores e admiradores.

O primeiro ponto do LIVRO LIVRE instalado em Brasília será inaugurado dia 24 de fevereiro, sábado, a partir das 15:00 horas. Venha conhecer.



SCLS 207 - bloco C - loja 3
061 3242 9491
edmir@graomestre.com.br

A essência é aquilo que será: reflexões de Martin Heidegger à arte essencial

BORIS GROYS

Um dos poucos textos deste século nos quais se fala da arte em tom elevado é *A origem da obra-de-arte*, de Martin Heidegger. E, em um certo sentido, o que ainda será necessário esclarecer é que todos os tons elevados, que, desde o início das vanguardas, podiam ser adotados nos discursos de exegese da arte, transformaram o tom desse escrito heideggeriano.

A arte moderna procurou afastar-se conscientemente dos critérios tradicionais de julgamento, classificação e valoração, visto que começou a apresentar novas formas, para as quais não existia nenhum modelo de confronto. Assim, a arte moderna estabeleceu-se não apenas além do bem e do mal, como também além do belo e do feio, do sagrado e do profano, do bom e do mau gosto, do bem-sucedido e do frustrado etc. A arte moderna ultrapassa e foge da distinção tradicional entre arte e não-arte. Com isso, afasta-se do âmbito das leis estéticas em vigor, as quais, até então, permitiram julgar uma obra. O desejo de se escapar do julgamento do outro, deixa supor, normalmente, que há uma intenção transgressora. Onde nenhum juízo agrada, e onde não se pode dar nenhuma sentença; onde falha a lei, há perigos, crimes, violência, à espreita. A questão é saber qual a natureza desses perigos e violências.

Uma crítica antivanguardista e antimodernista acreditou poder reconhecê-los, desde o início, den-

Onde a arte acontece

O pequeno ensaio *A origem da obra-de-arte*, de Martin Heidegger, já foi considerado por muitos estudiosos da arte como o mais importante tratado sobre estética depois de *Lições de estética*, de G.F.W. Hegel. Segundo Benedito Nunes (em *Passagem para o poético*), nele se evidencia pela primeira vez a “destruição da estética”, que caracteriza um dos pontos culminantes da filosofia heideggeriana. Para a hermenêutica moderna, o pequeno escrito de Heidegger ocupa uma posição-chave.

Em sua leitura deste ensaio, Boris Groys questiona alguns de seus pressupostos mais essenciais, em contraponto com uma teoria contemporânea da arte, que não vê, como Heidegger, no museu – e outras instituições como as escolas de arte e as galerias – um local de “esquecimento” do ser da arte, mas o lugar onde a arte realmente acontece. Boris Groys questiona, assim, alguns dos conceitos e noções essenciais da filosofia heideggeriana sobre a arte, como a tese de que a arte essencial abre a “clareira do ser”, e faz irromper o “pôr-em-obra-da-verdade”. Para Groys, é preciso levar em consideração outros fatores além da questão da verdade, como o mercado, os costumes e usos das pessoas, a busca de identificação grupal, enfim, tudo aquilo que constitui o “repertório de signos” da vida moderna e contemporânea. Para Groys, a arte nem sempre é “essencial”, como queria Heidegger. Mas nem por isso deixa de ser arte.

O texto de Boris Groys, que apresentamos agora, pela primeira vez em língua portuguesa, foi publicado origi-

nalmente na revista *Neue Rundschau*, em 1997 (108/4). Nele, Groys realiza uma leitura instigante e atual de *A origem da obra-de-arte*, de Martin Heidegger.

Boris Groys, nascido em Berlim, em 1947, realizou seus estudos de filosofia e arte em Moscou. No ano de 1988, publicou *Gesamtkunstwerk Stalin*, um dos mais importantes estudos sobre a arte durante o regime stalinista. Foi professor visitante em numerosas universidades americanas, e, mais recentemente, em Columbia, N.Y. Participou como palestrante convidado da 26ª. Bienal de São Paulo. Atualmente, é professor de filosofia e estética das mídias na Escola Superior de Design (Hochschule für Gestaltung) de Karlsruhe. Tem se notabilizado por suas publicações sobre arte e mídias contemporâneas, tema de alguns de seus livros recentes: *Über das neue*, 1992 (publicado em espanhol pela Pré Textos sob o título *Sobre lo nuevo*), e *Unter verdacht: eine phänomenologie der medien* (C. Hanser Verlag, 2000). Alguns de seus artigos foram publicados no Brasil pela *Folha de S. Paulo*, no caderno *Mais!*

A tradução que aqui apresento foi feita em colaboração com minha orientanda Lucie de Lannoy. As citações do texto de Heidegger foram retiradas da tradução portuguesa efetuada por Maria da Conceição Costa (Edições 70, 1992).*

Adalberto Müller
(Universidade de Brasília)

tro das estratégias de auto-afirmação e de domínio do mercado onde a arte moderna tem se inserido. E a violência, que tornou esses perigos ameaçadores, foi diagnosticada como poder da moda, e como manipulação da opinião pública, os quais foram permitidos pelos meios de comunicação – sem dúvida, pela imprensa em primeiro lugar. A arte moderna foi caracterizada como obra de alguns charlatães sensacionalistas, que predicaram o novo para não serem, de modo algum, comparados ao velho. Aliás, essa avaliação da arte de vanguarda não tem sido historicamente nem um pouco superada, e aparece sempre de novo nas mais variadas formas, e apesar de todas as institucionalizações da arte moderna.

Sedutora teoria

Só que a sedutora teoria dessa elisão do juízo crítico, foi, na maioria das vezes, interpretada de forma bem diferente: não como uma consciente estratégia comercial, mas como o resultado de um impulso interno irresistível do artista – até mesmo contra o seu próprio querer consciente –, o qual dá lugar ao Outro, ao Novo, ao transgressor e ao perigoso. Em vários lugares tem-se procurado saber onde estaria a base desse impulso: se no trauma pessoal, no inconsciente, ou na pressão das relações sociais. Mas,

sobretudo com algumas interpretações justificadas teve início, inevitavelmente, o tom elevado na crítica da arte, pois a força que devia arrebatar o artista teria, necessariamente, que ser descrita como algo vencedor, quase divino e todo-poderoso, uma vez que o artista, para além de todo critério de um juízo consciente, seria transportado para o êxtase do absolutamente novo. Assim, o artista deixaria de ser um ativo e criminoso malandro para ser uma vítima passiva e sagrada sem função, tornando visível aquilo de que não se pode dispor.

Tais interpretações intensificaram o tom elevado, mas na maioria das vezes não muito convincentemente. Elas não podem deixar claro por que o fato de ser subjugado por uma inevitável força interior tem de, necessariamente, levar à criação, ao Novo. E assim se volta ao esclarecimento original, modesto e cético: exigência do mercado, do externo – e não apenas do interno – pressão social e da mídia para inovar, uma lúcida estratégia comercial. A respeito disso, Adorno, na sua *Teoria estética*, pôde mostrar que o reconhecimento de certas baixas origens da obra-de-arte moderna não tem necessariamente como consequência a sua condenação estética e

moral: justamente a relativa cumplicidade da arte moderna com as leis de mercado lhe permite assumir, segundo Adorno, uma posição crítica em relação ao próprio mercado. Exatamente porque a arte moderna experimenta nela mesma a dureza do mercado, ela pode provar suas inovações por meio de uma ostensiva intransigência da sua própria dureza também. Assim, o tom elevado atinge, com Adorno, uma certa atenuação, sem, por isso, perder-se completamente. Adorno descreve em um tom muito drástico a potência do mercado, como se o próprio mercado agisse com uma força divina tal, que subjugasse o artista e fizesse dele a sua vítima, e ele mesmo por meio disso mostrasse, então, o mundo.

Impulso interno

Em *A origem da obra-de-arte*, de Heidegger, o que é particularmente interessante é que, na exegese da arte moderna, o tom elevado atinge a sua altura máxima, e ao mesmo tempo a exegese da arte diferencia-se, muito menos do que se poderia pensar, de uma teoria do mercado da arte. À primeira vista, a argumentação de Heidegger segue uma confiável estratégia da apologia moderna

da arte: o “essencial” da obra-de-arte surge, segundo Heidegger, de um impulso interno, da necessidade interior – e não do contexto exterior. Portanto, a força que conduz à obra do artista, a qual impulsiona para a inovação e que se faz diretamente plausível para o leitor, é o tempo. Espera-se do tempo que ele traga permanentemente mudanças e inovações, e assim deve-se admitir que o artista acompanhará o tempo, e, invariavelmente, produzirá obras que até então jamais haviam sido vistas.

Assim, nos encontramos sempre treinados por um historicismo hegeliano: cada época tem seus próprios ditames e leis do gosto, e, assim, se constituem determinados períodos culturais. Esses desaparecem no decorrer do tempo, e assim transitam no tempo os diferentes estilos de arte. Cada época possui seus próprios critérios de juízo. Uma nova época exige, sem dúvida, uma nova arte. Em sentido contrário, à tradição pertence sempre um outro tempo, o passado, e por isso a tradição não deve definir o gosto atual. Essa argumentação historicista parece ser plausível, e certamente ajudou muito a arte moderna a se afirmar. Aliás, essa argumentação não será apenas repetida por Heidegger, mas será fundamental-

mente transformada, pois ele reconheceu a fraqueza fundamental de tal argumentação: a atualidade não pode ser nenhuma época histórica como o são as épocas do passado, porque o presente não possui duração própria de época, mas prepara uma passageira transição entre passado e futuro.

Historicismo tradicional

Obviamente, Heidegger observa, no sentido de um historicismo tradicional, que o templo grego ou a fonte romana, antes de mais nada, representam o ser histórico exemplificado, em ambos os povos. Heidegger dá ênfase ao fato de que a obra-de-arte tenha vida apenas na época em que surge, e que, a seguir, não passará de um documento para museu, algo morto, arquivável, pós-histórico, que não tem mais condições de se relacionar com a verdade original. Por isso, Heidegger descreve o templo grego assim:

É a obra do templo que primeiramente ajusta e ao mesmo tempo congrega em torno de si a unidade das vias e das relações, nas quais nascimento e morte, infelicidade e prosperidade, vitória e derrota, resistência e ruína, ganham para o ser humano a forma de seu destino. A amplitude dominante dessas rela-

ções abertas é o mundo deste povo histórico. A partir dele e nele é que ele é devolvido a si próprio, para o cumprimento da vocação a que se destina (p. 32).

O tom elevado como o que aqui ressoa, diminui, quando se trata da arte de museu:

Assim, as próprias obras encontram-se e estão penduradas nas coleções e nas exposições. Mas estarão elas porventura aqui em si próprias, como as obras que elas mesmas são, ou não estarão antes aqui como objetos do funcionamento das coisas do mundo da arte (*Kunstbetrieb*)? As autoridades oficiais tomam a cargo o cuidado e a conservação das obras. Críticos e conhecedores de arte ocupam-se delas. O comércio da arte zela pelo mercado. A investigação em história da arte transforma as obras em objetos de uma ciência. Mas, no meio de toda essa diversa manipulação, vêm as próprias obras ainda ao nosso encontro? (p. 31).

A resposta a essa pergunta é fácil de adivinhar:

Não, pois o mundo dessas obras que aí estão ruiu. A subtração e a ruína do mundo não são reversíveis. As obras não são mais o que foram. São elas mesmas, é certo, que se nos depa-ram, mas são aquelas que já foram (*die Gewesenen*) (p.31).

A arte dos museus não é, portanto, nenhuma arte essencial para nossa atualidade, e não o poderá ser jamais, porque ela pertence para sempre ao passado e junto com ele, internamente, sucumbiu, mesmo quando sua morte na sua forma externa permanece digna de ser conservada para fins científicos e comerciais.

Apesar dessa posição historicista, romântica, anticlássica, Heidegger não trata apenas de ressaltar a mediocridade a respeito da arte do seu tempo, que, com o tempo deveria mudar. De fato, a experiência que a arte moderna tem feito desde a irrupção das vanguardas mostra que se trata, justamente, de uma arte que não atende aos critérios de seu tempo, e por isso mesmo não se enquadra dentro de seu próprio tempo. A arte moderna é feita a contragosto de seus contemporâneos, e não somente contra o gosto do passado. Assim, a arte não muda com o tempo, mas, contra o tempo, ou ao menos com uma lógica diferente da idéia de arte em vigor, ou da existência [*Dasein*] histórica dos povos. A arte moderna chama-se moderna, mas ela é estranha à sua própria época. Por isso surge entre os críticos a suspeita de que ela, como também a arte do passado que está nos museus,

seja apenas uma oportunidade para o mercado da arte e para a pesquisa e, obviamente, não tem nenhuma relação com a “atualidade viva dos povos”. Para reduzir essa suspeita se faz necessário um decisivo tom elevado.

Teoria futurista

E Heidegger utiliza esse tom porque ele, como logo se verá, deseja justificar a arte moderna. Se suprimimos um tanto, e simplificamos outro tanto, sem deixar de permanecer fiel à intenção básica do texto, podemos dizer que Heidegger não imputa a arte moderna, nem ao passado, nem ao presente, mas sim ao futuro. Nesse sentido, a teoria da arte de Heidegger é radicalmente futurista. O artista essencial é, para Heidegger, aquele que está aberto ao que vem, a receber o que virá, e que pode intuir o futuro, o qual diluirá o presente. Por isso, Heidegger espera do futuro – e nisso ele concorda com a maioria dos seus contemporâneos (o texto é dos anos 1935/36) – mais transformações do que estabilidade, mais ruptura do que continuidade, mais os acontecimentos do que a inércia.

A arte moderna chama-se moderna, mas ela é estranha à sua

própria época. Por isso surge entre os críticos a suspeita de que ela, como também a arte do passado que está nos museus, seja apenas uma oportunidade para o mercado da arte e para a pesquisa e, obviamente, não tem nenhuma relação com a “atualidade viva dos povos”. Heidegger define a arte como o “pôr-se-em-obra da verdade”, como um original e genuíno modo de desocultamento do ser, o qual é apenas comparável ao “ato de fundação de um Estado”, ao “sacrifício essencial” e ao “perguntar do pensador” (p. 47-48), mas não é algo como a ciência, pois a ciência se ocupa daquilo que já está aí, e a arte, assim como o “ato de fundação de um Estado” e o “sacrifício essencial”, ocupa-se daquilo que ainda vem, que se anuncia, do que apenas tem uma possibilidade de se afirmar no futuro. O artista essencial é aquele que é capaz de adivinhar o futuro, de abrir-lhe caminho por meio da sua obra: “Justamente na grande arte, e só ela está aqui em questão, o artista permanece algo de indiferente em relação à obra, quase como um acesso para o surgimento da obra, acesso que a si próprio se anula na criação” (p. 31). O verdadeiro artista é passivo. Mas, trata-se de um tipo especial de passividade, em que o imponente agir do ser,

ou, dito de outro modo, em que aquilo que reina no silêncio, mas que para a maioria das pessoas permanece oculto, é capaz de abrir portas. Por isso a arte é a “instauração da verdade” (p. 80). A Grécia serve, novamente, de modelo: “Na Grécia, o que futuramente ‘ser’ quer dizer foi posto em obra de modo decisivo” (p.61).

Revelação da verdade

O desocultamento do ser, ou a própria revelação da verdade na arte torna a arte profética. Nisso a arte não tem nada de cega, nem está fora de si. O artista será arrebatado pela força do ser; contudo, ele se deixa arrebatado. A passividade do ser artista é por sua vez estratégica; e, por isso também, ativa. A arte nos mostra o futuro, mas ao mesmo tempo o fundamenta. Nesse sentido, a arte é iniciática, porque ela está no início da história, a qual ainda está para acontecer. A arte moderna pertence tão pouco à atualidade quanto à arte clássica: elas pertencem às épocas futuras. Heidegger amplia o historicismo clássico para o futuro e justifica a arte moderna por meio da ampliação desse conceito histórico.

A determinação da arte em revelar e fundamentar a verdade do

devir concede-lhe, certamente, o seu mais alto louvor. E, sobretudo, o filósofo é quem está apto para ocupar-se, principalmente da verdade, pois é isso o que a sua profissão lhe exige. Na medida em que se poderá falar de arte, será este desempenho que delimitará o mais elevado tom possível. Aliás, como já foi dito, falar-se-á apenas da arte essencial. Unicamente a arte essencial é que não pode ser criticada, julgada ou cientificamente analisada, pois ela dá início à arte futura, mostra-nos seus primórdios – e assim encontra-se além do presente: “A coisalidade na obra nunca poderá ser encontrada enquanto o puro estar-em-si-mesma (reine Insichstehen) da obra não se tiver claramente manifestado” (p.31). Somente quando uma obra-de-arte se liberta dos vínculos atuais do presente (e assim de toda possibilidade de seus julgamentos críticos), pode mostrar-se como uma imagem profética do devir. Então é a própria obra-de-arte quem julga o presente, na medida em que mostra o seu futuro e, ao mesmo tempo, põe

em obra esse futuro. As posições das obras-de-arte e a dos seus observadores invertem-se: não é o observador quem julga agora a obra-de-arte, mas é ela que julga o observador, na medida em que lhe mostra o futuro, quando, provavelmente, esse observador já não exista mais.



Heidegger define a arte como o “pôr-se-em-obra da verdade”, como um original e genuíno modo de desocultamento do ser, o qual é apenas comparável ao “ato de fundação de um Estado”, ao “sacrifício essencial” e ao “perguntar do pensador”

Já em *Ser e tempo* se desenvolve a verdade do Dasein individual enquanto projeto existencial, ou seja, na realidade é o Dasein do futuro antecipado. Mais tarde esse projeto individual primário surgirá como o equivalente a um encorajamento do ser, ou seja, como um aceitar profético do inevitável

futuro histórico, e como uma disponibilidade para assumir o fato providencial do Ser em termos de “engagement pour l'être”, como Heidegger escreveu na *Carta sobre o humanismo*. Em todas as etapas do pensamento heideggeriano, o futuro fica claramente privilegiado. Tanto a filosofia essencial como a arte essencial são os únicos que – a expressarmos isso na linguagem atual dos negociantes da arte – são orientados para o futuro, e como tais não são criticáveis, nem analisáveis, mas devem permanecer incontestes. Nenhuma crítica contemporânea pode decidir a respeito do destino de um tal pensamento ou criação orientados para o futuro. Pois ninguém pode saber realmente o que o futuro nos traz. Não

se pode eliminar o fator de risco de cada investimento no futuro. Apenas o futuro ele mesmo é quem decide se um investimento em pensamento ou arte obteve sucesso, ou não. Em todo caso, o único que corre risco, e que o deve levar em conta, é um cientista profundamente reflexivo, pois o seu fracasso diz mais sobre o “ser do ente” do que todas as análises científicas.

Filosofia de mercado

Nesse sentido, a exegese da arte de Heidegger é no mínimo uma filosofia de produtores culturais, uma filosofia de mercado, bem como uma filosofia de lutas, de guerras. Trata-se das chances para o nosso sucesso no futuro, as quais ficam para nós insuperavelmente escondidas, mas ao mesmo tempo, graças à nossa decisão de ir ao encontro do futuro, de fundá-lo e possibilitar a afirmação da história universal. Na solução desse problema, todas as relações e os conhecimentos têm de fato um valor digno de ser questionado.

A nossa faculdade, porém, para experimentar a obra-de-arte “como sendo ela em si e por si”, depende da decisão de nos desprendermos de relações nas quais “o outro não seja ele mesmo”. Para

que essa decisão seja seletiva, ela tem que existir de algum modo já como base. De outro modo seríamos seduzidos invariavelmente por todas as obras-de-arte. A diferença entre uma arte essencial e outra não-essencial, entre uma grande arte e uma arte menor, a qual Heidegger quer dar sempre por justificada, será, neste caso, possível apenas por uma operação que desvincule algumas obras-de-arte do todo que compõe as outras, isto é, as que são para o museu, as do mercado etc. E só assim podemos tornar cada obra-de-arte predileta, em uma essencial. Em relação a esta arte do passado para o museu, Heidegger continua optando pela escolha da obra oculta no silêncio da tradição estabelecida: ele parte do princípio de que museus, mercados de arte e críticos de arte se ocupam exclusivamente da obra-de-arte que

A força que conduz à obra do artista, a qual impulsiona para a inovação e que se faz diretamente plausível para o leitor, é o tempo. Espera-se do tempo que ele traga permanentemente mudanças e inovações, e assim deve-se admitir que o artista acompanhará o tempo, e, invariavelmente, produzirá obras que até então jamais haviam sido vistas.

em algum momento da história afirmou-se como suporte do destino histórico de um povo. E, a seguir, seria preciso afirmar que uma obra-de-arte surge na realidade da história viva, e em algum momento se torna obsoleta e acaba em um museu. Essa sequência é a única válida para Heidegger.

Como se reconhece, então, uma nova obra-de-arte essencial, que só prometa um futuro histórico com sucesso? Como distinguir uma arte não-essencial de uma essencial, a qual reúne no horizonte sustentável a superação de todos os critérios? A resposta a essa pergunta, nos escritos de Heidegger (como acontece a tantas outras perguntas também) é mais sugerida do que explicitada, deixando claro que a superação total do presente não se ocorre na obra-de-arte essencial. Um critério central permanece sem ser abordado: trata-se do critério de inovação formal. A obra-de-arte essencial mostra-se como sendo inovadora. Heidegger escreve:

O pôr-em-obra-da-verdade faz irromper o abismo da intranquilidade, e subverte o familiar e o que se tem como tal.¹ A verdade, que se abre na obra, nunca é atestável nem dedutível a partir do que até então havia. Pelo contrário, o que até então havia é que é refutado pela obra, na sua realidade exclusiva. O que a

arte instaura nunca pode, por isso, ser contrabalançado, nem compensado pelo que simplesmente é e pelo disponível. A instauração é um excesso, uma oferta (p. 60).

E, em outro lugar: “Quanto mais essencialmente esse choque irrompe no aberto, tanto mais estranha e solitária se torna a obra” (p. 53).

O que nessa passagem se dá apenas como uma descrição é claramente afirmação normativa. A obra-de-arte essencial é a única que não se pode entender partindo-se do que até então já houve, e que rompe com a percepção familiar ou habitual. Daí que ela é ainda não-dita: somente a arte que até então não se pode compreender só a arte essencial. E assim fica enunciado o critério formal para definir a arte essencial: a arte essencial é uma arte inovadora, já que, quando uma determinada arte não pode ser entendida a partir das percepções atuais, então essa arte será entendida com a percepção do futuro.

Apologia da arte moderna

Mesmo não tendo Heidegger pronunciado nada “avançado” quanto ao gosto artístico e tenha permanecido, declaradamente, ligado ao expressionismo, a sua

teoria da arte privilegia claramente uma arte radical, vanguardista e inovadora, na medida em que estimula o artista a mostrar a decisiva “monstruosidade”. E, assim, a teoria da arte de Heidegger se mostra como apologia da arte moderna.

A premissa geral do pensamento heideggeriano sobre a arte parece ser óbvia: tudo o que se encontra na arte encontra-se no tempo. Quando uma obra não tem seus vínculos nem no passado nem no presente, deve ter vindo do futuro. Isto que se mostra hoje como novo é uma promessa de uma norma histórica futura. A obra-de-arte inovadora é a perspectiva de um sucesso atual em relação à posteridade histórica. Isso parece plausível. Porém, como é possível que aquilo que só terá lugar no futuro, já agora, no presente, ponha-se em obra, e possa ser visto como arte?

A resposta a essa questão está no discurso sobre a “clareira”.² Ou melhor: na possibilidade de anteciper o futuro postula-se e denomina-se como clareira do ser:

No seio do ente, na sua totalidade, advém um lugar aberto. Há uma clareira. Pensada a partir do ente, ela tem mais ser do que o ente. Este meio aberto não é envolvido pelo ente, mas

é antes o próprio meio coruscante que engloba com o nada, que mal conhecemos, todo o ente (p.42).

Enquanto o ente em geral é isto, o que sempre é – ou seja: o presente –, aquilo que pode ser pesquisado com os meios da ciência, a clareira oferece a perspectiva do que está por vir, do futuro, do incerto. Aquilo que, afinal, é maior e tem mais presença que o disponível, porque é capaz de chocar-se com o presente.

A este ponto o tom elevado atinge em Heidegger a sua clara expressão. De resto, o tom elevado marca sempre uma ameaça. E toda ameaça possui esta forma geral: “Você já vais ver o que vai lhe acontecer”; “Você já, já, vai experimentar algo que ainda não experimentou”; “Eu vou lhe mostrar algo tão monstruoso, que a sua visão vai se ofuscar” etc. O tom elevado é sempre apocalíptico. Promete a luz em meio à clareira, a qual nos mostra o monstruoso e faz desaparecer o familiar. Cada profecia conjura um perigo para os descrentes, os quais querem medir o futuro com os critérios do passado e do hoje. Na clareira do ser intui-se o que estará em vigor no futuro, aquilo que vai se afirmar, e o que vai ter sucesso. Se se quer

A arte moderna chama-se moderna, mas ela é estranha à sua própria época. Por isso surge entre os críticos a suspeita de que ela, como também a arte do passado que está nos museus, seja apenas uma oportunidade para o mercado da arte e para a pesquisa e, obviamente, não tem nenhuma relação com a atualidade viva dos povos.

falar novamente na língua das pessoas que negociam com arte, a clareira do ser é um nicho do mercado, no qual os empreendedores orientados para o futuro deveriam entrar.

Sucesso histórico

A filosofia de Heidegger é a filosofia do sucesso histórico, provavelmente seja justamente por isso que ele mesmo teve tanto sucesso histórico. É, ao mesmo tempo, a filosofia da luta. Mas, diferente da de Nietzsche, que também era um filósofo da luta; mas que, ao contrário de Heidegger, não acreditava no futuro. Heidegger promete a seus leitores a possibilidade de vitória no futuro – e em todo caso, a possibilidade de uma mudança, de um acontecimento, da chegada de algo bem diferente. O desespero nietzscheano do

eterno retorno do mesmo não é avaliado como possibilidade. Por isso, a inovação formal ou a monstruosidade da obra-de-arte seja, para Heidegger, o sinal de sua aptidão para uma perspectiva do porvir.

Aliás, cada filosofia da vitória tem que ser, ao mesmo tempo, uma filosofia da derrota. E a derrota, assim como a vitória, pode nos esperar na clareira:

Mas há também ocultação, de outro gênero é certo, no interior do clareado (...) Aqui a ocultação não é o puro negar-se, mas o ente desaparece de fato, dá-se diferentemente do que é. Essa ocultação é a dissimulação (Verstellen) (...) Que o ente como aparência possa iludir é a condição para que nos possamos enganar, e não o inverso (p.42-43).

Percebe-se que Heidegger está concluindo aqui a experiência do seu tempo como reitor. Só ganha aquele que arrisca – e que ousa ir de encontro ao “conflito da clareira e do ocultamento”. Especialmente na obra-de-arte cuja materialidade é sua coisa-lidade, que nos vincula à “terra” e ao ente, e que esconde atrás de si o ente futuro. Já que a obra-de-arte é sempre apenas uma coisa, não pode ser inteiramente inovadora. A terra a retém. No

entanto, Heidegger adverte seu leitor que a terra não é o mesmo que o oculto, e o mundo não é o aberto: os seus longos esclarecimentos no começo do seu escrito devem justamente mostrar que o caráter coisal da obra une o mundo – aberto pelo ente – ao disponível.

Heidegger quer mostrar com essa última determinação que, em uma obra-de-arte, não seja coisal.³ Toda obra-de-arte, por mais elevada que seja sua aspiração, não deixa de ser apenas uma coisa, diz Heidegger, uma coisa que uma faxineira em um museu conhece e cuida. Só que a capacidade que essa coisa tem de abrir-nos um mundo diferencia-a das outras. Mas essa capacidade não altera o fato de que a obra-de-arte continue sendo essencialmente uma coisa.

Heidegger demonstra como a coisa, enquanto obra-de-arte, mostra o mundo, pelo exemplo do quadro de Van Gogh de um par de sapatos. Esse exemplo tornou-se famoso e foi assunto de muitas discussões e controvérsias.⁴ Aqui nos interessa, porém, um outro aspecto dos textos de Heidegger, o da questão central: a origem da obra-de-arte, como Heidegger a aborda “está no conflito entre a clareira e o ocultamento”, conflito que reme-

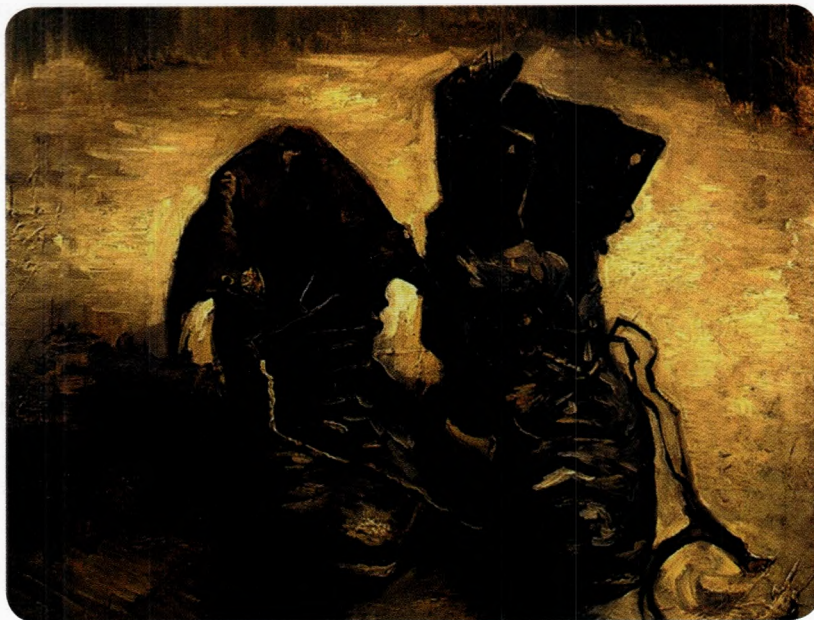
teria à dualidade do apolíneo e do dionisíaco, tal como descrito por Nietzsche. Ou, dito de outra forma, já que em Heidegger essa luta define nossa relação com o futuro: a origem da obra-de-arte essencial encontra-se realmente no futuro?

Visão do futuro

Em primeiro lugar, poder-se-á supor que a inovação formal de uma obra-de-arte não significa necessariamente que chegue para nós do futuro. Aliás, Heidegger se atém firmemente à idéia tradicional de que ela deva certamente

apresentar uma visão daquilo que ainda está por surgir. Quando a obra-de-arte, tal qual se nos entrega, não retrata a realidade, ela pode ao menos retratar a sua possibilidade futura, enquanto monstruosidade, a qual se esconde sempre por trás. Essa visão do futuro será possível para o artista por intermédio da clareira do ser: ela lhe dá uma nova visão (ainda que, talvez, seja também uma visão enganadora) que lhe permite, com isso, ir além da inquietação e daquilo que até então é habitual. Essa visão original não é, porém, uma condição necessária para o surgimento de uma obra-de-arte.

Reprodução



Heidegger demonstra como a coisa, enquanto obra-de-arte, mostra o mundo, pelo exemplo do quadro de Van Gogh de um par de sapatos. Esse exemplo tornou-se famoso e foi assunto de muitas discussões

A filosofia de Heidegger é a filosofia do sucesso histórico, provavelmente seja justamente por isso que ele mesmo teve tanto sucesso histórico. É, ao mesmo tempo, a filosofia da luta. Mas, diferente da de Nietzsche, que também era um filósofo da luta; mas que, ao contrário de Heidegger, não acreditava no futuro. Heidegger promete a seus leitores a possibilidade de vitória no futuro — e em todo caso, a possibilidade de uma mudança, de um acontecimento, da chegada de algo bem diferente.

Uma inovação artística pode surgir de um jogo de repetição ou desvio formal puramente técnico e material. Para a produção de uma inovação basta ter uma visão geral da arte até os dias de hoje, e a decisão de apresentar uma forma nova em comparação com a arte feita até agora. Que para isto seja necessária a clareira do ser, para que essa nova forma tenha uma origem no futuro, uma dimensão profética, isso somente poderá ser analisado depois de que já se tenha visto essa forma nova. Conseqüentemente, pode-se afirmar que a própria clareira apenas pode ser pensada sob a claridade dessa nova forma, e não ao contrário. Somente quando se tem diante de si uma nova forma é que se reco-

nhece como absolutamente necessária a clareira do ser, enquanto explicação para a origem dessa forma. A clareira do ser tem, portanto, a sua origem na obra-de-arte moderna, e não o contrário.

Onde se encontra então a origem da obra-de-arte moderna, se não no futuro? A resposta a essa pergunta será dificultada pelo preconceito, pois cada obra-de-arte surge em um determinado momento histórico, onde o seu ser histórico se manifesta, preconceito que Heidegger compartilha plenamente. O mesmo preconceito vemos também atrelado ao museu (atacando o mercado de arte, discutindo a crítica de arte etc.), descartando, por último, a arte, a qual desde sempre se afirmou, se pronunciou e se estabeleceu na realidade histórica. Assim, parece que, de todo modo, uma obra-de-arte inovadora deve se afirmar no futuro, para que mais tarde tenha o seu lugar junto às obras-de-arte do passado, e possa assumir o lugar de testemunha de sua própria época. Primeiro, ela é aprovada pela realidade, e depois vai para o museu. Mas é justamente essa sequência que, com a obra-de-arte moderna, viu-se questionada.

A obra-de-arte moderna faz o percurso inverso. Primeiro, deve

afirmar-se em um museu, para então ir para a realidade. Assim, como todos os produtos de nosso tempo, ela deve passar por um controle de qualidade para poder circular livremente como objeto de consumo. O princípio moderno da autonomia artística fundamenta-se justamente nessa inversão das relações entre as instituições da arte e a realidade histórica. O museu representa na modernidade, aliás, o papel de um enorme reservatório de signos, os quais podem ser usados no mundo contemporâneo como marcas de identificação pessoal. Por isso, não é pertinente dizer, como o faz Heidegger, que a obra-de-arte do passado perdeu definitivamente a sua relevância para a vida, e aumenta sua vida no museu como documento de lembrança histórica. Sabemos que as formas artísticas do passado são utilizadas de novo para marcar uma posição definida dentro do presente. É desse modo que se pode usar uma forma nova e estranha para dar a alguém ou a algo um “visual” futurista.

Novas formas de arte

A produção de novas formas de arte – que, na modernidade, são

colocadas igualmente em museus, onde são comparadas com as formas artísticas que lá estão, e onde parecem novas e interessantes – serve como um repertório de signos, que a sociedade tem a seu dispor para aumentar a variedade de marcas de identificação. Com isso não se quer dizer que as novas formas de arte vão definir o ser histórico do futuro – e, sobretudo, não se diz também que elas vão transformar a realidade histórica no futuro. Talvez sim, mas talvez não. Por isso não se pode distinguir, na sua origem, a obra-de-arte essencial da não-essencial. Além disso, uma obra-de-arte isolada não pode ser, no sentido heideggeriano, “essencial”, ou seja, ela não pode ser um indício do futuro, porque o futuro, na modernidade, já não se nos delineia como um novo e totalizante sinal do ser histórico, que vem ao nosso encontro, mas antes, como uma chance de mudar todos os sinais do ser que estão à nossa disposição, sejam eles essenciais ou não.

A justificação da obra-de-arte moderna orientada para o futuro e profética, certamente, provoca um tom elevado para o correspondente tipo de escrita crítica, significa uma sobrevalo-

rização das obras-de-arte – mas também a sua possível desvalorização, quando o futuro mostra-se diferente daquilo que foi prometido.

O sucesso de uma nova forma de arte no contexto dos museus, dos ambientes privados, ou das instituições de arte, não significa ainda nenhuma promessa de seu aproveitamento histórico de fato. A falta dessas promessas não é, porém, nenhum sinal de fracasso, de derrota, de frustração. O discurso artístico dispõe dos meios que lhe permitem uma argumentação razoável para que uma obra-de-arte determinada – em comparação com outras obras-de-arte – seja nova.

Se se aceita essa argumentação, a obra-de-arte passa a fazer parte do repertório dos signos aceitos na sociedade – e a ser liberada para o uso. Essa argumentação e a aceitação do museu se fazem sentir quando a aprovação tarda muito, e a respectiva obra-de-arte não recebe êxito nenhum. As instituições de arte moderna são, em certo sentido, orientados para o mercado, mas, ao mesmo tempo, relativamente independentes dele. A inovação da arte significa, nessas circunstâncias, um risco em par-



Boris Groys questiona alguns pressupostos essenciais no ensaio *A origem da obra-de-arte*, de Martin Heidegger

te calculável. O artista não está entregue por completo à luta, ao mercado, à clareira do ser, os quais ocultariam o seu próprio destino, por esconderem a sua providência e doação.

O tempo do museu é um outro tempo, um tempo heterogêneo, comparável ao tempo histórico, como se pensa no âmbito do historicismo tradicional. O tempo “histórico” é o tempo da continuidade definida e historicamente tornada arte, e forma cultural. O tempo do museu é o tempo da acumulação das formas de arte, que são oferecidas para a sua utilização ou para a sua não-utilização. O museu está para a modernidade não no fim da História,

mas no seu começo – e figura, talvez, assim, aquilo que é realmente a origem da obra-de-arte moderna.*

Notas

- 1 Há um jogo verbal de difícil tradução no texto de Heidegger que aqui não foi preservado pela tradutora portuguesa, e que terá consequências importantes no texto de Boris Groys: “... stösst das Ungeheure auf und stösst zugleich das Geheure”; isto é: [o pôr-em-obra-da-verdade] faz irromper (aufstössen) o monstruoso (ou não-familiar, Ungeheure) e se choca (stössen) como o familiar (ou habitual, Geheure). N.T.
- 2 “Lichtung”. N.T.
- 3 “Dinghaft”. N.T.
- 4 Sobre essa discussão, ver: J. Derrida, *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978, p.293 e ss (nota do autor).

Boris Groys é professor de Estética, História da Arte e Teoria da Mídia na Hochschule fuer Gestaltung, Escola Superior de Design (Alemanha).

Destaque-se.



**Assine agora.
Ligue grátis:
0800 727 8999**

ciênciahoje

Aventure-se no conhecimento

Departamento de Assinaturas
Av. Venceslau Brás, 71 - casa 27
CEP 22290-140
Botafogo - Rio de Janeiro/RJ
Tel.: (21) 2109-8999 / Fax: (21) 2541-5342
www.ciencia.org.br

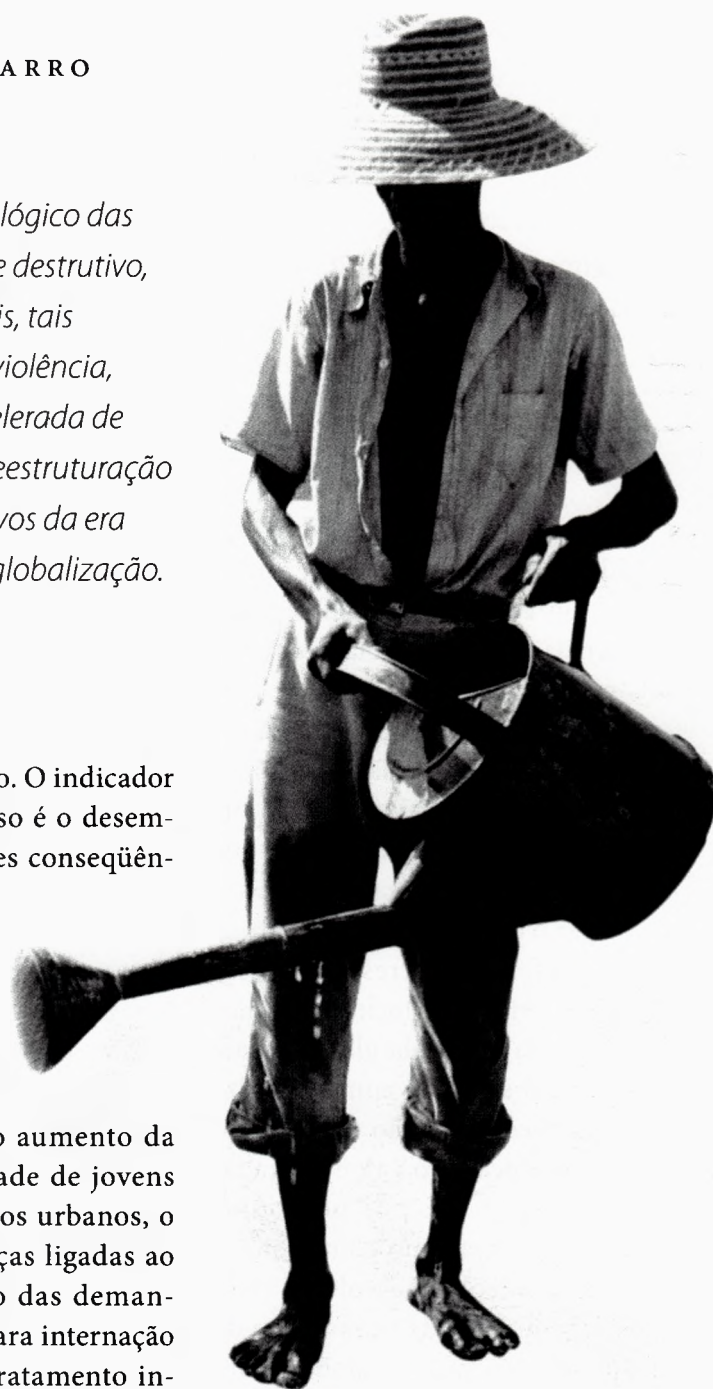
A nova ordem das relações trabalhistas

MARLI B. M. DE ALBUQUERQUE NAVARRO

O mundo do trabalho no contexto do projeto tecnológico das sociedades industriais revela-se também agressivo e destrutivo, gerador de sérias problemáticas sociais e ambientais, tais como o desemprego, a degradação do trabalho, a violência, a devastação do meio ambiente, a propagação acelerada de doenças. Torna-se, pois, urgente a necessidade da reestruturação produtiva como forma de atenuar os efeitos negativos da era tecnológica e os paradoxos contidos na chamada globalização.

Grandes problemas que hoje se apresentam no quadro relativo à qualidade de vida dos trabalhadores estão francamente associados às mudanças ocorridas na realidade das relações trabalhistas. Nos últimos vinte anos, a flexibilização, a terceirização, a desregulamentação, a utilização e a crescente sofisticação dos recursos tecnológicos na realização do trabalho, como lógica da organização da produção, configuraram, em muitos países, uma evidente precarização do

mundo do trabalho. O indicador mais evidente disso é o desemprego e suas graves consequências sociais. A violência, o aumento das alternativas marginais para gerir a sobrevivência, o aumento da taxa de mortalidade de jovens nos grandes centros urbanos, o aumento de doenças ligadas ao stress, o aumento das demandas hospitalares para internação em unidades de tratamento in-



A predefinição do potencial criativo humano, não observando a integralidade do indivíduo, tende a estabelecer classificações, o que aguça a percepção do valor humano enquanto parte de engrenagens que tecnicamente combinadas podem produzir melhor. Essa perspectiva do mundo do trabalho e da produção pode gerar significativos impactos na auto-estima e na autonomia das pessoas.

tensivo, o aumento das despesas do Estado no campo da saúde, a sobrecarga dos planos assistenciais e previdenciários são os principais.

O mais alarmante é que não se trata apenas de situações conjunturais ou sazonais e sim da formação de uma estrutura que desenha uma nova ordem para reger o mundo do trabalho.

A efetivação crescente dessa nova ordem está incluída no contexto da chamada globalização, na qual se inclui com prioridade a reestruturação do conceito de produção e o valor do trabalho, ancorados nos princípios do neoliberalismo como fundamento ideológico voltado para a organização da economia e da política. Contribui também para

a formação de novas culturas associadas ao trabalho, tal como a diminuição do valor coletivo do trabalho em função da percepção individualista da produção. Esses fatores estimulam disputas e competições em detrimento da solidariedade e da integração, propiciada em grande parte pelos acentuados processos de terceirização do trabalho.

A lógica da competitividade

Estudos que analisam processos de terceirização no Brasil estabelecem nuances entre os projetos implementados nos países desenvolvidos e em desenvolvimento. Nos países de economia dominante, foram elaboradas metas para o alcance do aumento da produtividade baseada na lógica neoliberal da competitividade impulsionada pela qualidade, valendo-se da transferência de tecnologias inovadoras e estratégias de gestão de qualidade para as empresas subcontratadas. O modelo de terceirização mais adotado no Brasil garante às empresas redução de custos, sobretudo, pela precarização do trabalho (Faria, 1994).

No Brasil, investigações apontam que a terceirização promove a precarização da saúde

dos trabalhadores, da inclusão social e da estabilidade gerada com o emprego e a consequente inserção nas ações coletivas. O que gera nos trabalhadores um sentimento de estarem sós, provocando a busca de alternativas individuais, muitas vezes, as situadas nos mecanismos da corrupção, da marginalidade, da violência como possibilidade de sobrevivência ou de recuperação da “auto-estima”, identificadas no acesso ao consumo, já que o reconhecimento do valor do trabalho e da capacidade realizadora do homem não se efetiva.

Hoje, a flexibilização das relações de trabalho, assim como a precarização, recolocam como questão social a individualização negativa devido à destruição dos suportes sociais associados ao trabalho. Para Robert Castel, esse contexto traz novamente para o centro do debate da sustentação do laço social questões que se apresentavam no início da Revolução Industrial. (...) Uma das consequências dos processos de desfiliação (termo utilizado para substituir o conceito de exclusão) é a perda dos suportes sociais que garantem o exercício de direitos iguais em uma sociedade democrática e o desengaja-

mento material e simbólico dos indivíduos no laço social.

Pressão social

O hiperindividualismo contemporâneo é um dos efeitos da nova configuração social. A ameaça que pesa sobre o indivíduo faz com que ele se feche sobre si mesmo. Castel utiliza a metáfora do narciso para explicar que o indivíduo que não pode refe-

renciar-se em algo que esteja fora dele mesmo acaba por afogar-se na própria imagem. A individualização produzida pelo ideal neoliberal é a de um sujeito para o qual a sociedade não faz sentido, como se ele não possuísse nenhuma responsabilidade frente à sociedade. Essa ilusão, para Castel, pode ser interpretada como uma resposta às pressões sociais (como aquelas produzidas pela imposição da tecnologia e pelo capi-

tal financeiro), que são sentidas como impossíveis de serem suportadas ou controladas pelo indivíduo. Além de produzir uma recusa de todo o tipo de engajamento que implique as responsabilidades referentes ao engajamento no laço social (Nardi, 2001).

Outros processos que depreciam o valor do trabalho ocorrem nos mais diversos setores das atividades produtivas. Também nas empresas, cuja “vitrine” é demonstrativa de conforto e

de uma intenção estética de respeito aos funcionários, podem se esconder profundos desrespeitos na gestão de pessoas. Em geral, elas são previamente conceituadas como:

- pessoas: valiosos recursos da empresa;
- gente: matéria-prima da produtividade;
- ser humano: fator fundamental do crescimento da empresa;
- capital intelectual: banco de talentos e inovação organizacional.

A predefinição do potencial criativo humano, não observando a integralidade do indivíduo, tende a estabelecer classificações, o que aguça a percepção do valor humano enquanto parte de engrenagens que tecnicamente combinadas podem produzir melhor. Essa perspectiva do mundo do trabalho e da produção pode gerar significativos impactos na auto-estima e na autonomia das pessoas.⁸ Pode também favorecer hierarquias que geram exclusões e a perda de direitos no ambiente de trabalho, ameaçando inserções, provocando medos. Não devemos esconder que há também os crimes relativos à omissão do direito da personalidade, como, por exemplo, excluir o nome do autor de um projeto ou relatório, substituindo-o por um



Reprodução: A revista, Editora Takano

As pressões pelo respeito ao trabalho geram conflitos no conceito neoliberal

outro indevidamente. Ou então, receber o trabalho, reprová-lo ou simplesmente recebê-lo de forma indiferente para, tempos depois, publicar o mesmo trabalho como se fosse de outro autor. Não se separa o autor da sua obra. As políticas e práticas de identificação devem ser muito claras para evitar-se o amargo sentimento de roubo da idéia (Limongi-França & Rodrigues, 1999).

Esses contextos afetam as relações estabelecidas no trabalho, consolidam fragmentações, anulam solidariedades, contribuindo para a configuração de comportamentos que podem variar entre o autoritarismo e a submissão, ou o da indiferença, reforçando hierarquias. O valor da hierarquia, observando-o num plano mais geral cria e consolida “o dilema entre igualdade/universalismo *versus*, hierarquia/particularismo” que seria estruturante de nossa cultura e instituições, perpassando práticas e expressando-se nas representações sociais. Formaria, igualmente, um dos substratos de nossa cultura política, permitindo a explicação de muitos dos padrões de relações entre Estado e sociedade em diferentes níveis. Explicaria, por exemplo, porque, no acesso às instituições públicas, que deveria ser universal, o indi-

víduo “sem relações” ou “indicações” constitui-se como cidadão de segunda categoria. O fato de a construção de nossa sociedade não se fundar no indivíduo, mas nas relações pessoais, explicaria também certos comportamentos do nosso cotidiano, como o “favor”, o “jeitinho”, a “carteirada”, usados tanto para se conseguir acesso a direitos que na letra da lei são universais, quanto para ultrapassar barreiras legais, resvalando para a desonestidade e a corrupção na política” (Vaitsman, 2002). A concessão de “benefícios” individuais e particularizados operacionalizados pela prática do uso da hierarquia, legitima o autoritarismo e a exclusão, mesmo que esses fatores estejam escondidos sob o manto da promoção de estímulos e a abertura de oportunidades pela avaliação de “competências”.

A ilusão do poder

O incentivo ao alcance dos ganhos possibilitados pela ambição hierárquica também pode acentuar a ilusão do poder conquistado pela dedicação ao trabalho. Isso gera no trabalhador a idéia heróica de que a empresa depende dele, colocando-a antes da família, antes de suas próprias necessidades de

tempo para alimentação e pausas necessárias para o descanso, para ir ao banheiro etc. Esse trabalhador, geralmente utiliza folgas, feriados e férias para executar tarefas pendentes do trabalho, o que pode alcançar sérias situações de stress e suas conseqüências patológicas, como cardiopatias, depressões e outros danos à saúde. Ressalte-se, ainda, que o trabalho compõe a formação da personalidade, da construção da autoimagem e parte significativa da identidade dos homens. É, pois, uma importante fonte de satisfação simbólica e emocional e não apenas fonte de satisfação patrimonial (Dejours, 1987).

A organização do trabalho exerce sobre o homem uma ação específica, cujo impacto é o aparelho psíquico. Em certas condições, emerge um sofrimento que pode ser atribuído ao choque entre uma história individual, portadora de projetos, de esperanças e de desejos, e uma organização do trabalho que os ignora. Esse sofrimento, de natureza mental, começa quando o homem, no trabalho, já não pode fazer nenhuma modificação na sua tarefa no sentido de torná-la mais conforme as suas necessidades fisiológicas e a seus desejos psicológicos. Isto é, quando a relação homem-trabalho é

bloqueada (Dejours, 1987). Assim, para além dos riscos à saúde relacionados como os fatores ambientais que se apresentam nos locais e na natureza do trabalho, os fatores psicossociais devem ser contextualizados nas análises que visam à construção de ambientes saudáveis, pois são potencialmente comprometedores do bem-estar, embora não estejam manifestados em lei como risco ambiental. Porém, podem desencadear importantes desconfortos e danos à saúde dos trabalhadores.

Identidade social

Alguns pensadores contemporâneos que refletem sobre a temática que associam o trabalho, a criatividade, a qualidade de vida e a essência humana tendem para as análises que contextualizam o trabalho como parte da construção da identidade social e do processo de desenvolvimento pessoal. Livre, portanto das lógicas alienantes, mecânicas e compulsivas. O exercício do trabalho deve estar situado no campo da criatividade, que só se realiza com múltiplas relações, dentro e fora do ambiente de trabalho. Cumpre tornar a dar ao trabalho, achincalhado pelas novas exigências do capitalismo,

seu ‘lugar central’ e procurar as vias de um trabalho ‘expressivo’, ‘libertador’ que deixe tempo para viver, que permita o emprego do reconhecimento e da engenhosidade (De Bandt et al, 1995).

A perspectiva do trabalho criativo envolve a importância do avanço dos recursos tecnológicos como um dos eixos das análises que encaminham a discussão sobre os temas que tratam da precarização do trabalho. Porém, o mesmo argumento apresenta linhas reflexivas que desenvolvem a ideia de que a busca de alternativas para o mundo do trabalho confirma que, paulatinamente, o ser humano vem se livrando do trabalho braçal, cada vez mais substituído pelo labor intelectual. Este, diferentemente daquele, é de

Para retirar suas reflexões do campo da utopia, De Masi busca o exemplo de Oscar Niemeyer, um profissional que alcançou o mais alto patamar do reconhecimento e do sucesso, possuindo todos os requisitos para valorizar o poder e todas as demais ambições materiais. Contudo, nas palavras de Niemeyer, “o que conta não é a arquitetura, mas os amigos, a vida e este mundo injusto que devemos modificar”.

controle muito mais difícil – se é que seja controlável – e, sem dúvida, muito mais sensível às condições psicológicas do trabalhador.

Criatividade comprometida

Considerando os novos aspectos do mundo produtivo da sociedade ocidental, a expansão tecnológica é um componente que viabiliza a crescente diminuição do esforço braçal e supostamente alarga as possibilidades do esforço mental. Contudo, devemos observar que a tecnologia situada no campo da informática absorveu grande parte do esforço físico e boa parte do esforço intelectual do trabalho e do lazer, comprometendo importantes processos criativos de ambos, já que estimula a repetição e a automação dos atos, além de condicionar desejos (De Masi, 2000).

Um aspecto facilitador dos condicionamentos compulsivos do trabalho, por exemplo, é o acesso à rede de computadores. Não basta estar longe da empresa para deixar de pensar no trabalho, isto é, para deixar de trabalhar. Nem basta a presença física na empresa para que uma pessoa esteja trabalhando, considerando que sua cabeça pode estar vagando por conta própria, sem se apli-

car aos deveres estabelecidos (De Masi, 2000).

A sociedade pós-industrial tem investido na idéia da criatividade

como um dos grandes fundamentos produtivos do mundo contemporâneo. O que mais se consome neste momento são idéias e

tecnologia. A proposta do avanço das reflexões sobre o ócio criativo como uma estratégia para novas adequações entre o trabalho e as demandas da sociedade pós-industrial, está ancorada na idéia base de que o ócio criativo deve ser entendido como uma prática que induz a formulação de idéias, alarga o aprendizado e aperfeiçoa o desempenho do trabalho. Contribui, então, para a ampliação do valor da plenitude humana, que faz com que as atividades do trabalho se agreguem a tantas outras necessárias ao sentimento de integralidade humana, tais como, o estudo como base do saber; a diversão, como base da alegria; do sexo, como elemento do prazer; a existência em família, como essência da solidariedade etc. (De Masi, 2004).

A perspectiva da possibilidade concreta da ampliação do tempo de lazer e a diminuição das situações de stress nas relações de trabalho não podem ser simplificadas pela operacionalização da produção apenas pela novidade do teletrabalho. Este serve para economizar tempo, dinheiro e stress, sem assegurar a criatividade (De Masi, 2004). Para retirar suas reflexões do campo da utopia, De Masi busca o exemplo de Oscar Niemeyer, um profissional



Fatores de *stress* contribuem para o domínio da interferência e das propostas cognitivas situadas no âmbito da saúde dos trabalhadores

que alcançou o mais alto patamar do reconhecimento e do sucesso, possuindo todos os requisitos para valorizar o poder e todas as demais ambições materiais. Contudo, nas palavras de Niemeyer, “o que conta não é a arquitetura, mas os amigos, a vida e este mundo injusto que devemos modificar”. Para De Masi, Niemeyer dá à sua vida, na qual o sucesso do trabalho se inclui, a dimensão da plenitude, que reflete sobre o que ele cria pela arquitetura, socializando uma estética que traduz seus sentimentos do mundo e das coisas.

As proposições motivadas pelas necessidades apontadas pelas novas urgências do mundo do trabalho na sociedade pós-industrial não acalentam a ilusão da humanização do capitalismo. O capitalismo está estruturado sobre as bases da competitividade, do individualismo, do egoísmo, da ambição, da privatização; premissas que indicam relações brutais, perversas e agressivas para o homem e para a natureza. É, portanto, impossível humanizá-lo. O capitalismo desnatura o homem e desumaniza a natureza.

Justificativas para a terceirização

Embora possamos considerar os contextos desses debates mais vi-

gentes nos países desenvolvidos, os países em desenvolvimento já lidam com as problemáticas relativas às alterações na organização do trabalho. Em especial, as atividades que requerem maiores qualificações, inserindo na brecha do trabalho criativo, o discurso e as justificativas da terceirização.

A abordagem dos fenômenos recentes que pretendem discutir a revalorização do mundo do trabalho apresenta questões complexas e a elaboração dos discursos favoráveis à idéia da diminuição da carga física e emocional do trabalho. Isso abre os debates sobre a real possibilidade do aumento do tempo de lazer e da criatividade como fatores que podem representar uma economia real dos gastos do Estado e das empresas com os custos relativos à saúde dos trabalhadores. Envolve também a redução de indenizações, da utilização dos mecanismos previdenciários, especialmente, com as demandas para os programas de saúde mental voltados para atender trabalhadores dos mais variados setores. Ou seja, desde os trabalhadores que lidam com grandes situações provocadoras de stress, como ruídos, poluição, concentração de pessoas, violência e outros riscos manifestos ou potenciais, presen-

tes no cotidiano do exercício do trabalho, até aqueles profissionais responsáveis por atividades mais intelectuais, que também sofrem pressões relativas à competitividade institucional e pessoal.

Ameaças à carreira

Essa situação geralmente ameaça a credibilidade de carreiras e de inserção no cotidiano das equipes, diminuindo a importância do trabalho das pessoas que manifestam limitações de ordem técnica, de ordem política, ou até mesmo pessoas que acentuam um bioritmo que difere da maioria e que podem ser consideradas pessoas inapropriadas para o desempenho de responsabilidades inerentes ao trabalho.

Outros fatores de stress mais concretos como os de risco contribuem ainda para configurar problemas que caracterizam o domínio da interferência e das propostas cognitivas situadas no âmbito da saúde dos trabalhadores.

Apesar de parecer distante o debate sobre a motivação produtiva, baseada no tempo livre para usufruir o ócio criativo, algumas empresas e instituições já praticam a pausa para despertar o potencial criativo e a diminuição do stress, e de sofrimentos causados

O capitalismo está estruturado sobre as bases da competitividade, do individualismo, do egoísmo, da ambição, da privatização; premissas que indicam relações brutais, perversas e agressivas para o homem e para a natureza. É, portanto, impossível humanizá-lo. O capitalismo desnaturaliza o homem e desumaniza a natureza.

pelas doenças psicossomáticas, como problemas na pele, estômago, dores de cabeça e a depressão. Promovem, por meio de programas que objetivam a substituição dos consultórios médicos, pela prática de esportes, exercícios de relaxamento e outros lazeres saudáveis e coletivos, que atenuam também desconfortos causados pelas doenças ergonômicas.

A idolatria ao trabalho

Promessas crescentes dos processos biotecnológicos em curso sublinham como perspectiva de um futuro próximo às possibilidades da nanotecnologia, capaz de oferecer alternativas para a fome, para as doenças, para a velhice. Prometem o aumento substancial da expectativa de vida dos homens e o aumento do tempo produtivo relativo ao mundo do

trabalho. Essa perspectiva favorece as formulações de reflexões dirigidas à relação entre expectativas e qualidade de vida. Está aí também presente a preocupação com as dinâmicas criativas do trabalho, em especial, como motivação para as atividades produtivas de pessoas idosas, mais propensas à criatividade e menos receptivas ao mero cumprimento de ordens e da realização de tarefas repetitivas que não caracterizam o sentido e o objetivo integral do trabalho.

Apenas para aprofundar um pouco as dificuldades relativas às mudanças na mentalidade que valoriza o trabalho como o único fator que dignifica o homem, lembremos que estamos inseridos historicamente na perspectiva ideológica que realça a idolatria do trabalho, do mercado, do consumo e da competitividade como valores essenciais para medir a qualidade humana. Além de imputar o sucesso aos indivíduos mais competitivos e atribuir o fracasso aos menos competitivos, retirando do trabalho um princípio fundamental, a solidariedade e o espírito coletivo da produção.

Para recuperar um pouco a construção da idolatria ao trabalho, vale a pena refletir sobre a sátira política contida no texto de

Paul Lafargue, “O direito à preguiça”, de 1880. Lafargue, militante socialista, denunciava o regime de trabalho praticado nas oficinas parisienses, onde os operários trabalhavam em média 12 ou 13 horas por dia e, às vezes, as jornadas de trabalho se estendiam a 15, 16 e até 17 horas. A essa situação monstruosa ainda se acrescentava a circunstância de muitos operários estarem convencidos de que o trabalho em si mesmo era uma atividade dignificante e benéfica (Konder, 2004).

Em benefício dos que trabalham

Paul Lafargue, casado com a filha de Karl Marx, manifestou sua veemente revolta com o que chamou de “santificação” do trabalho, promovida, na época por parte da intelectualidade europeia, escritores, economistas e moralistas. Dentre os intelectuais franceses, Lafargue dirigia-se criticamente ao escritor Victor Hugo e às idéias de Augusto Comte, acusando-os de entoar os “cantos nauseabundos em honra do deus Progresso, o filho mais velho do trabalho” (Paul Lafargue, socialista, deputado de Lille, 1842-1911). Sua idéia expressava que o trabalho, dentro de limites impostos pela necessidade huma-

na do ócio e do lazer, é uma atividade imprescindível à autoconstrução da humanidade. Desde que passa a nos ser imposto em excesso, torna-se uma desgraça.

Segundo Konder, “Lafargue, alertava os trabalhadores para o fato de que a jornada de trabalho poderia ser substancialmente reduzida (segundo ele, poderia ser de apenas três horas), caso os avanços tecnológicos fossem usados em benefício dos que trabalham e não em proveito dos que lucram (e perseguem o aumento da produção de mercadorias, resistindo sempre à redução da jornada de trabalho, retardando-a tanto quanto podem). Mais ainda: em seu brilhante panfleto, Lafargue assegura que os trabalhadores não conseguirão convencer os patrões a investirem em inovações tecnológicas se trabalharem muito. Diz-lhes: “É porque vocês trabalham muito que as máquinas industriais se desenvolvem lentamente”. Para ele, os trabalhadores no sentido de que só obterão mudanças rápidas no aperfeiçoamento das máquinas se, ao contrário, não trabalharem muito” (Konder, 2004).

Estratégia contra o desemprego

As idéias de Lafargue também abrangiam a redução da jorna-

da de trabalho como estratégia para controlar o desemprego e aumentar o tempo dedicado ao descanso e com os cuidados com a saúde.

“E, no entanto, apesar da superprodução de mercadorias, apesar das falsificações industriais, os operários atravancam o mercado em grandes grupos implorando: trabalho! trabalho! A sua superabundância devia obrigá-los a refrear a sua paixão; pelo contrário, ela leva-a ao paroxismo. Mal uma possibilidade de trabalho se apresenta, logo se atiram a ela; então, são doze, catorze horas que reclamam para estarem fartos até à saciedade e no dia seguintes ei-los de novo na rua, sem mais nada para alimentarem o seu vício. Todos os anos, em todas as indústrias, sobrevém o desemprego com a regularidade das estações. Ao supertrabalho perigoso para o organismo sucede-se o repouso absoluto durante dois ou quatro meses; e, não havendo trabalho, não há a ração diária. Uma vez que o vício do trabalho está diabolicamente encavilhado no coração dos operários; uma vez que as suas exigências abafam todos os outros instintos da natureza; uma vez que a quantidade de trabalho exigida pela sociedade é forçosamente limitada pelo consumo e pela abundância de matéria-prima, por que razão

devorar em seis meses o trabalho de todo o ano? Porque não distribuí-lo uniformemente por doze meses e forçar todos os operários a contentar-se com seis ou cinco horas por dia, durante o ano, em vez de apanhar indigestões de doze horas durante seis meses? Seguros da sua parte diária de trabalho, os operários já não se invejarão, já não se baterão para arrancarem mutuamente o trabalho das mãos e o pão da boca; então, não esgotados de corpo e de espírito, começarão a praticar as virtudes da preguiça” (Lafargue, ed. 1980).

Voltando às complexidades contemporâneas do mundo do trabalho, outro aspecto importante refere-se aos comportamentos adotados pelos responsáveis pelos cargos ligados à gestão ou às chefias. Em termos da mentalidade mais legitimada para identificação das chefias, esperam-se comportamentos mais autoritários no exercício do desempenho dos cargos administrativos e executivos. “A arrogância dos gerentes é um dos elementos mais perigosos para a criatividade, muitos chefes não escutam as idéias de seu pessoal, ou as julgam tolas” (De Bono, 2003).

O lastro dessa mentalidade está na afirmação dos valores do mundo do trabalho formulados pela

dinâmica da sociedade industrial, dominada pelo racionalismo, pela fragmentação e pelo autoritarismo. Esses valores alcançaram todos os setores da vida humana: famílias, escolas, empresas, governos e comunidades. Na absorção dos valores requeridos na formação para o trabalho e para a vida impõem aos indivíduos uma postura de passividade e de obediência, na família, nas escolas, no trabalho. Pune-se muitas vezes a criatividade, pois ela pode representar indícios de subversão ao que está previamente estabelecido e pode percorrer o campo da contestação.

As oposições ao estímulo à criatividade muitas vezes estão baseadas no fator desafio, pois o trabalho criativo apresenta grandes possibilidades de avanço e por isso ele deve estar mais livre das barreiras burocráticas que tendem a tornar mais lentas as ações destinadas às inovações dos processos produtivos. Segundo De Bono, “precisamos de projetos. Precisamos gerar a criação de um caminho que nos leve adiante. Mas em um projeto há muito mais que a solução de um problema. Ele pode produzir um novo valor no qual não se havia pensado antes ou ser uma forma melhor de criar um valor já existente. Projetar é juntar as

coisas para produzir um valor” (De Bono, 2003).

O valor da ética

O aparato teórico que discute hoje a configuração da sociedade pós-industrial realça a importância da construção de uma sociedade pautada no conhecimento e na informação, só possível de ser confirmada com o fortalecimento dos fundamentos da democracia, da participação, da intuição, da criatividade, do desempenho solidário do trabalho. Tudo isso coloca enfaticamente para o mundo do trabalho o valor da ética por meio da divisão das responsabilidades, respeitando-se o pensar, o sentir e o agir, a partir da noção da multiplicidade de inteligências. Além disso, relativiza a noção uniforme de inteligência, abrindo uma nova perspectiva para a valorização da inteligência emocional, da inteligência moral, da inteligência técnica, da inteligência teórica, enfim, da inteligência racional, observando a complementaridade entre todas. Esses valores começam a desenhar com mais vigor as ações humanas, as públicas e as privadas, influenciando vários setores da vida humana, ou seja, no âmbito das famílias, das escolas, das empresas, dos governos e das comunidades.

As oposições ao estímulo à criatividade muitas vezes estão baseadas no fator desafio, pois o trabalho criativo apresenta grandes possibilidades de avanço e por isso ele deve estar mais livre das barreiras burocráticas que tendem a tornar mais lentas as ações destinadas às inovações dos processos produtivos.

Devemos evitar as fórmulas prontas para refletir sobre a reorganização dos valores do mundo do trabalho. Contudo alguns estudiosos como David Goleman, ao trabalhar com o tema “inteligência emocional”, provocou reflexões sobre os aspectos comportamentais no cotidiano das empresas, enfocando os fenômenos das relações interpessoais, resgatando a importância do auto-conhecimento para o controle das emoções como estímulo ao desenvolvimento de empatias voltadas para a valorização das habilidades relativas ao estabelecimento de comunicações harmoniosas (Goleman, 1988).

Reconhecemos que as ações motivadas exclusivamente pela emoção quase sempre têm fortes componentes que podem caracterizar a construção de situações sempre mais confortáveis ou mais

prazerosas, o que também pode estimular comportamentos individualistas em detrimento das necessidades ou das urgências do trabalho coletivo. Também os argumentos favoráveis ao domínio da inteligência racional esbarram muitas vezes na lógica construída pelo corporativismo, formatando comportamentos que impõem a mensagem do “sejamos racionais em benefício do nosso grupo, dos nossos interesses”, o que nem sempre é ético e produtivo.

Valores individualistas

A mediação entre os extremos pode estar na perspectiva da constante auto-avaliação e da avaliação do grupo sobre o desempenho pessoal e sobre o desempenho coletivo do trabalho, a partir de critérios ajustados pelo conjunto dos profissionais. Respeita-se a natureza das atividades e das possibilidades e dos limites conjunturais das empresas, o que certamente implica a avaliação dos resultados do trabalho. A auto-avaliação, obviamente, tem seu principal lastro no autoquestionamento, baseado no estímulo de valores como a generosidade, a solidariedade. Ou seja, outros padrões de valores que possam minimizar ou controlar interesses materiais advindos



Reprodução

Inovações tecnológicas e organizacionais podem poupar o trabalho humano de atividades insalubres e perigosas

do melhor desempenho no trabalho como mérito e conseqüente recompensa material, processos esses que acentuam o individualismo, a competição localizada no

objetivo do retorno em dinheiro, em poder e na legitimação de vaidades, impondo ao trabalho uma característica de esforço pessoal como fórmula do sucesso.

Um dos princípios do auto-questionamento reside na reflexão sobre os processos agregadores baseados na lógica da multiplicação de competências, no crescimento do bem-estar das pessoas, das equipes, das comunidades, como caminho para neutralizar as conveniências pessoais em favor do sucesso coletivo. A motivação coletiva do trabalho pode aumentar a produtividade, construir excelências e reduzir os fatores de stress que comprometem a saúde dos trabalhadores.

Fatores emocionais

Os processos que caracterizam exclusões dos indivíduos no interior do processo produtivo contribuem para acentuar a baixa-estima, o conseqüente abandono do emprego e/ou aumento do desemprego, solicitações de aposentadorias precoces, perdas de direitos, mudanças no mercado de trabalho, aumento de comprometimentos com a saúde mental, como a depressão e outras doenças nas quais os fatores emocionais adquirem importância significativa.

Esses fatores pertencem a um amplo contexto, que, entre outras questões, acentua a desvalorização humana em função do do-

mínio do uso de tecnologias que ameaça a participação humana no processo produtivo. Isso vulnerabiliza a capacidade humana em concorrência com a máquina, embora seja imperioso destacar que a incorporação de inovações tecnológicas e organizacionais à esfera produtiva, quando voltada para a finalidade humana, pode poupar o trabalho humano de atividades insalubres e perigosas, diminuindo as condições que favorecem a doença e a morte como conseqüência do trabalho. Contudo, essa percepção contribui, como vimos, para a formulação de perspectivas “otimistas sobre a trajetória histórica da humanidade e tenta explorar nesse processo a oportunidade de realização de parte da utopia moderna, rumo à emancipação dos seres humanos do jugo do trabalho: as máquinas trabalhariam enquanto as pessoas se dedicariam ao lazer, à preguiça, à criação, às artes, à vivência solidária” (Rigotto, 1998).

Podemos admitir que o processo tecnológico da modernidade poderia se estabelecer em benefício do ócio, não fosse a estruturação mundial das regras do neoliberalismo em benefício da hegemonia das gigantescas empresas transnacionais, que verticalizaram monopólios tec-

nológicos para concretizar a concentração de riqueza, estabelecendo uma redefinição da divisão internacional do trabalho, cujos efeitos críticos apresentam-se no processo produtivo. Inclui-se aí a precarização do trabalho, a falência dos sindicatos das categorias mais passíveis de terceirização, a criação de elites sindicais das categorias consideradas importantes no processo acumulativo do capital transnacional, a fragilidade dos trabalhadores para as ações coletivas.

Reorganização do capitalismo

Assim, o rápido e ambicioso projeto tecnológico das sociedades industriais, revela-se, também, como agressivo e destrutivo, gerador de aprofundamentos de sérias problemáticas sociais e ambientais, tais como o desemprego, a degradação do trabalho, a violência, a devastação do meio ambiente, a propagação acelerada de doenças. Torna-se, então, urgente a necessidade da reestruturação produtiva como forma de atenuar os efeitos negativos da era tecnológica e os paradoxos contidos na chamada globalização. Forçada pela lógica do poder da hegemonia internacional, a globalização pretende

demolir fronteiras econômicas, culturais e políticas dos outros, para fortalecer e ampliar as fronteiras dos “guardiões” do mundo, os Estados Unidos da América, como base da reorganização do capitalismo pela acumulação de alcance mundial.

A globalização, apoiada no redimensionamento de espaço e tempo, agiliza interesses hegemônicos dos países dominantes, que se tornaram exportadores de tecnologia, possibilitando aos países pobres o avanço da industrialização no sentido de mantê-los em desenvolvimento. Caracteriza assim a continuidade dos processos desiguais, agravando as problemáticas sociais, econômicas, ambientais, alcançando a saúde dos trabalhadores pela configuração de novos riscos, em especial, os sociais e os ambientais (Rigotto, 1998).

Dentro da lógica neoliberal, a precarização do trabalho também atinge as instituições públicas, em especial as de ensino e pesquisa. As corporações internacionais, que se apropriaram ou desenvolvem ciência e tecnologia, estrategicamente se estabelecem nos países hegemônicos, onde mantêm suas sedes. Estabelece relações que visam ao estímulo à pesquisa, baseado na perspectiva imedia-

O processo tecnológico da modernidade poderia se estabelecer em benefício do ócio, não fosse a estruturação mundial das regras do neoliberalismo em benefício da hegemonia das gigantes empresas transnacionais, que verticalizaram monopólios tecnológicos para concretizar a concentração de riqueza, estabelecendo uma redefinição da divisão internacional do trabalho, cujos efeitos críticos apresentam-se no processo produtivo.

ta da utilização tecnológica para operacionalizar a ciência, fortalecendo os centros de ensino e de pesquisa como parceiros e fornecedores de projetos viabilizadores de produtos imediatos. Deixam, porém, para os países periféricos alternativas como o trabalho terceirizado, os empregos flexibilizados e, não raramente, incentivam a fuga de pesquisadores considerados inovadores e brilhantes de seus países de origem.

“Essa é uma relação desigual. Nos países altamente desenvolvidos concentram-se todas as atividades e trabalho de pesquisa, de elaboração de projetos, de testes de novos modelos de produtos, e na realização de algumas fases estratégicas de fabricação. Já para os países da periferia capitalista restam as atividades

de montagem ou confecção final dos produtos, ou de representação comercial. Os resultados também são diferentes. Enquanto nos países centrais a renda gerada por esses tipos de investimentos, pelos *royalties*, pelo licenciamento de marcas e remessas de lucros, que se traduzem em bilhões de dólares, acabam impulsionando o desenvolvimento econômico, social e cultural, o que tem reflexo imediato na qualidade de vida dos seus cidadãos, traduzido em mais empregos, serviços públicos de alto nível, atividades culturais mais intensas, alimentação, moradia e vestimentas dignas, nos países periféricos, onde as unidades industriais transnacionais altamente automatizadas se instalam as relações são bem diferentes. Elas quase não geram empregos, ou quando geram, contratam intermediários para recrutar trabalho pessimamente remunerado, a chamada terceirização e as franquias” (Priori, 2001).

Atrelamento ao avanço científico

Exemplo da complexidade dessa questão está na polêmica que envolve a aplicação da tecnologia do DNA recombinante, sobretudo na agricultura que alcança vários países, inclusive o Brasil. São mobilizados ministérios que

O aparato teórico que discute hoje a configuração da sociedade pós-industrial realça a importância da construção de uma sociedade pautada no conhecimento e na informação, só possível de ser confirmada com o fortalecimento dos fundamentos da democracia, da participação, da intuição, da criatividade, do desempenho solidário do trabalho. Tudo isso coloca para o mundo do trabalho o valor da ética por meio da divisão das responsabilidades, respeitando-se o pensar, o sentir e o agir.

estabelecem políticas de ciência e de tecnologia, de saúde e políticas agrícolas, além das instituições de pesquisa e ensino, atraindo também estudos nas áreas da biossegurança, da saúde do trabalhador, da gestão ambiental, entre outras. Assim, tal polêmica não pode ser enquadrada na simplicidade do contra ou do a favor da ciência e da tecnologia, com termos que variam entre visionários e obscurantistas. Ela está situada no atrelamento ao avanço científico e tecnológico das práticas agrícolas dependentes de insumos industrializados desenvolvidos por tecnologia patenteada por gigantescas indústrias estrangeiras.

Segundo David Hathaway,

Os transgênicos já desenvolvidos no Brasil, todos da Embrapa, constituem, em primeiro lugar, a continuidade do paradigma de combate às pragas (invasoras, insetos, doenças). Ignoram a promoção de qualquer caminho alternativo, mais econômico e ecologicamente sustentável (...). Quanto a serem transgênicos “próprios” ou “nacionais”, a comercialização de todos os produtos desenvolvidos com dinheiro público na Embrapa (mamão, feijão, batata) dependerá não apenas da chancela da CTNBio e/ou eventualmente de autoridades sanitárias e ambientais, mas também – e antes de mais nada – da negociação de licenças para o uso de tecnologias patenteadas em empresas e universidades de países industrializados (...). A comercialização e/ou liberação no ambiente desses organismos ou de produtos derivados deles, no entanto, dependerá também de outras e variadas políticas públicas, desde a biossegurança no sentido técnico estrito até a conveniência social e mercadológica de certos lançamentos (...). O objetivo da biossegurança, simplesmente, é garantir o conhecimento e a quantificação dos riscos, de modo a oferecer às autoridades sanitárias e ambientais a confiança em sua própria capacidade de administrar o risco que houver. A oposição a estudos sérios

e completos nos campos da saúde e do meio ambiente representa simplesmente o descarte da biossegurança (Hathaway, 2004).

Considerando outras formulações quanto à aplicação da tecnologia do DNA recombinante no Brasil, Maria Thereza Macedo Pedroso, engenheira agrônoma, afirma que a maioria dos transgênicos desenvolvidos pela Embrapa, não utiliza o pacote tecnológico planta + agrotóxico, tal como os métodos das empresas multinacionais. Isso porque a maioria dos transgênicos que estão sendo desenvolvidos nas instituições públicas brasileiras não possuem agrotóxicos a eles associados (Pedroso, 2004).

O paradigma sistêmico, com o qual trabalha Alicia Massarini, pesquisadora do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas da Argentina, prioriza que

a contaminação genética de cultivos tradicionais e de espécies silvestres, a perda de variedades locais, o estreitamento da base genética de cultivos milenares, os possíveis efeitos em cascata dos genes introduzidos e seus produtos nos ecossistemas naturais e sistemas agroecológicos, constituem alguns dos riscos mais significativos que envolvem o ambiente e a



Os avanços tecnológicos deveriam ser usados em benefício dos que trabalham e não em proveito dos que lucram

segurança alimentar. A abordagem reducionista da biologia molecular não pode prever nem avaliar esses impactos, somente os modelos sistêmicos da ecologia ou a biologia evolutiva permitem dimensionar seu alcance já que se trata de alterações que podem afetar drasticamente sistemas co-adaptados, complexos e dinâmicos, que são o resultado de milhares ou ainda milhões de anos de evolução. Devido à natureza multicausal e contingente desses processos, fica claro que uma vez deflagradas essas transformações não são reversíveis e que suas consequências não são previsíveis. Em virtude da magnitude dos riscos e da incerteza própria do conhecimento científico disponível para avaliar esses

riscos, se tem cobrado a permissão de aplicar o princípio de precaução como marco legal para o tratamento desse problema. Isto significa que, dado que a “ausência de evidências” de efeitos prejudiciais não pode ser considerada como “evidência de ausência” de danos e riscos potenciais, o cultivo e consumo de OGMs não deveria ser autorizado até que existam maiores e melhores critérios de avaliação (Massarini, 2004).

A realidade da Argentina, por exemplo, onde a tecnologia para produção da soja transgênica é paradigmática, o plantio do produto passou a ser hegemônico, graças às rápidas transformações no âmbito do “agronegócio, in-

centivado pela política neoliberal implementada pelo governo de Carlos Menem e promovida pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) e pelo Banco Mundial, durante a década de 1990. Esse processo conduziu à privatização das empresas públicas, à desarticulação do Estado e ao fechamento de indústrias, no quadro de uma economia baseada na especulação financeira. A retirada do Estado e a redução do gasto público afetaram os sistemas de saúde e educação. Do mesmo modo, o sistema público de pesquisa científica ficou esquecido pela falta de recursos. Nessas circunstâncias se explica a cooptação de uma parte da comunidade científica pelas empresas multinacionais de biotecnologia, que encontraram nos cientistas locais promotores acríticos, qualificados para o desenvolvimento de novos en-

Dentro da lógica neoliberal, a precarização do trabalho também atinge as instituições públicas, em especial as de ensino e pesquisa. As corporações internacionais, que se apropriaram ou desenvolvem ciência e tecnologia, estrategicamente se estabelecem nos países hegemônicos, onde mantêm suas sedes.

saios transgênicos e dispostos a impulsionar a rápida instalação de seus negócios. Isso explica, ao menos em parte, porque na Argentina o modelo associado à introdução do pacote tecnológico da soja transgênica se estabeleceu cedo e rapidamente, alcançando uma massividade única no mundo, sem atravessar maiores escolhas e na ausência de um debate público” (Massarani, 2004).

Sobre a questão ambiental

Levantamos essas questões porque nelas estão contidas formulações de práticas e de posicionamentos que direcionam as



A falta de atenção à saúde dos trabalhadores está associada à reforma neoliberal

políticas institucionais, nas quais estão embutidas idéias sobre o valor da ciência e da tecnologia na perspectiva da promoção do progresso e do desenvolvimento, não estabelecendo destaque para a questão ambiental. É imperativo salientar que progresso é um conceito impregnado de valor. O que seria “o progresso” para a sociedade brasileira? Seria a incorporação progressiva do Brasil na ordem internacional neoliberal? Seria o progresso da libertação dos pobres dos sofrimentos que possuem causas sistêmicas? O que mais seria? Seria possível à ciência servir ao “progresso”, em princípio, independentemente da interpretação que se faça de “progresso”? (LACEY, 2002).

A crítica de Lacey procura justamente mostrar a falácia do argumento do sucesso da tecnologia como prova prática da “objetividade” do conhecimento acerca do mundo. Sua tese é que o tipo de teorias que se privilegia modernamente (quantitativas, em detrimento das qualitativas) reflete, sutil e subliminarmente, que a sociedade moderna prefere teorias que, ao serem aplicadas, possibilitam o controle e o domínio sobre os processos naturais (...). Lacey defende, portanto, a tese de que em um ambiente social onde a perspectiva

moderna de controle está ostensivamente presente e incorporada. Ocorre que a eficácia das aplicações acaba, na prática, por se tornar um elemento de legitimação suficiente para o estímulo (tanto financeiro, quanto intelectual) daquele tipo de pesquisa básica conduzido sob estratégias materialistas). Como, via de regra, são muito mais eficazes (e rentáveis) do que as estratégias concorrentes, as aplicações tecnológicas decorrentes da pesquisa conduzida sob estratégias materialistas acabariam por interagir com a perspectiva moderna de controle, reforçando-a. Deste modo, a adoção virtualmente exclusiva das estratégias materialistas, como a que ocorreu desde o estabelecimento da ciência moderna até os dias de hoje, ter-se-ia dado não em decorrência do fato delas serem “neutras” (ou fiéis representações da realidade), ou ainda devido à sua extrema fertilidade. Esta primazia ter-se-ia consolidado sobretudo em decorrência de sua relação de reforço mútuo com o moderno valor de controle” (FERNANDEZ, 2003).

Abordando a reforma neoliberal como projeto acelerado voltado para aumentar a competitividade das instituições públicas de pesquisa, Marcos Barbosa de Oliveira afirma:

Os cientistas não são seres superiores, não são menos sujeitos, em comparação com qualquer outra categoria de trabalhadores, a terem seus valores moldados pelo mundo em que vivem, e especialmente pelas instituições em que trabalham. Tendo sua vida profissional regida por valores mercantis. Nada garante que eles não venham a interiorizar esses valores. Sendo a reforma neoliberal levada a seu termo, não será de surpreender que ao fim do processo estejam reduzidos apenas a pessoas cuja única preocupação na vida é ganhar mais dinheiro. Assim, se a concepção é falsa por não corresponder à realidade no presente, e a tem por outro lado o poder de transformar esta realidade, adaptando-a à idéia. Se a Universidade trata seus pesquisadores como trabalhadores alienados, que vendem sua força de trabalho pelo melhor preço, e se submetem a não terem espaço institucional para refletir sobre sua prática, então – se não houver resistência, é claro – eles vão se transformar exatamente nisso (Oliveira, 2002).

Essas reflexões estão associadas aos processos de transformações das instituições de ensino, pesquisa e tecnologia que passam por transformações para acatar os princípios contidos na proposta da

reforma neoliberal que vem sendo implementada nas instituições públicas de pesquisa e ensino. Os indícios disso estão nos crescentes processos de terceirização, na precarização do trabalho, na exacerbção da demanda quantitativa da produção científica que tende a reproduzir pacotes tecnológicos, na negligência das condições de trabalho relacionada à carência de infra-estrutura para execução das atividades, na falta de atenção à saúde dos trabalhadores, na pressão sobre o trabalho em nome da busca da competitividade. Esses itens acabam se realizando como ingredientes do sucateamento das instituições públicas e comprometimento da qualidade profissional dos servidores públicos. Uma contrapartida que pode reverter esse processo encontra-se na preocupação das instituições em promover ambientes saudáveis, tanto do ponto-de-vista material, compreendendo as boas condições ambientais de trabalho, como do ponto-de-vista cognitivo, compreendendo a otimização da infra-estrutura necessária para a realização da ciência com criatividade e contemplação crítica.

Referências bibliográficas

CAPRA, F. Sabedoria Incomum. São Paulo: Cultrix, 1993.

DEJOURS, Christophe. A loucura do trabalho: estudo de psicopatologia do trabalho. Trad. de Ana Isabel Paraguay e Lucia Leal Ferreira. São Paulo: Cortez-Oboré, 1987.

DE MASI, D. Entrevista. Revista Eletrônica NOVA E INF. <http://www.nova-e-inf.br/exclusivas/domenicodemasi.htm>. agosto de 2004.

_____. O futuro do trabalho: fadiga e ócio na sociedade pós-industrial. 3ª. Edição. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Editora UnB, 2000.

DE BONO, Edward. O sistema criativo PO. São Paulo, Vértice / Ed. Revista dos Tribunais / Ed. Sprint, 1987.

_____. O momento atual pede inovação. Entrevista. Revista HSM Management, nº 37, março-abril 2003.

DEJOURS, C. A loucura do trabalho: estudo de psicopatologia do trabalho. São Paulo: Cortez-Oboré, 1987. 163p

DE BANDT, Jacques; DEJOURS, Christophe et DUBAR, Claude avec Charles GADEA et Catherine TEIGER. La France malade du travail. Bayard éditions, 1995.

DRUCK, M. G. Terceirização: (dê)sfordizando a fábrica. Salvador. Ed. EDUFBA, 1999.

FRANÇA, Ana Cristina Limongi e RODRIGUES, Avelino Luiz. Stress e Trabalho. Guia básico com abordagem psicossomática. São Paulo: Editora Atlas, 1997.

GOLEMAN, Daniel et alii. Espírito criativo. São Paulo, Cultrix, 1998.

FRANCO, T. (org.). Trabalho, riscos ambientais e meio ambiente: Rumo ao desenvolvimento sustentável?. Salvador: Ed. EDUFBA, 1997.

FRANCO, T. e DRUCK, G. A degradação do trabalho e os riscos industriais no contexto da globalização, reestruturação produtiva e das políticas neoliberais. In: FRANCO, T. (org.). Trabalho, riscos industriais e meio ambiente: rumo ao desenvolvimento sustentável?

Salvador: EDUFBA/CRH/FFCH/ UFBA, 1997. pp. 15-32.

FARIA, A. de. Terceirização: um desafio para o movimento sindical. In: MARTINS, H. de S. e RAMALHO, J. R. (orgs.). Terceirização: diversidade e negociação no mundo do trabalho. São Paulo: Hucitec, Cedi/Nets, 1994.

FERNANDEZ, Brena Paula Magno. Isenção ou inserção de valores na ciência? A posição crítica de Hugh Lacey. Trabalho apresentado no I Encontro de Pesquisa em Filosofia, 29 de setembro a 03 de outubro de 2003, Belo Horizonte – MG.

HATHAWAY, David. Sociedade deve ditar os caminhos. Entrevista. Com Ciência. Revista Eletrônica de Jornalismo Científico. SBPC/Labjor. Brasil. <http://www.comciencia.br/>. 2004.

LACEY, H.(2002): "Alternativas à tecnociência e os valores do Fórum Social Mundial". In LOUREIRO, J. M.; CEVASCO, M. E.. & CORRÊA LEITE, J. (eds.), O espírito de Porto Alegre, Porto Alegre: Ed. Paz e Terra.

LAFARGUE, Paul. O direito à preguiça. Editora Kairós, 1980. Tradução de J. Teixeira Coelho Netto.

_____. lafargue.http://www.pfilosofia.pop.com.br/03_filosofia/03_07_leia_tambem/leia_tambem_14.htm

MASSARINI, Alicia. Tecnociência, natureza e sociedade: o caso dos cultivos transgênicos. Com Ciência. Revista Eletrônica de Jornalismo Científico. SBPC/Labjor. Brasil.

MINAYO, Carlos Gómez. Entrevista com Carlos Minayo sobre questões históricas e atuais do campo de saúde do trabalhador, por Jorge Machado. Ciência & saúde coletiva, vol. 5, nº 2. Rio de Janeiro 2000.

MINAYO, Maria Cecília de Souza et alii. Fiocruz saudável - uma experiência institucional - Health Fiocruz - The institution experience with its own health -. Ciência & Saúde Coletiva, v. 3, n. 2, 1998.

NARDI, Henrique Caetano. A genealogia do indivíduo moderno e os suportes sociais da existência. In Psicologia & Sociedade, 14 (1):141-146/jan./jun.2002. Resenha crítica do livro Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi: entretiens sur la construction de l'individu moderne, de CASTEL, Robert & HAROCHE, Claudine. Paris: Fayard, 2001. 211 p.

OLIVEIRA, Marcos Barbosa de. A ciência que queremos e a mercantilização da universidade. In LOUREIRO, Isabel e DEL MASSO, Maria Cândida (orgs.). Tempos de greve na universidade pública. Marília: Unesp Marília Publicações, 2002, pp.17-41.

PEDROSO, Maria Thereza Macedo. Autonomia almejada. Entrevista. Com Ciência. Revista Eletrônica de Jornalismo Científico. SBPC/Labjor. Brasil. <http://www.comciencia.br/>. 2004.

PRIORI, ANGELO, Repensar o debate sobre ciência e tecnologia. Revista Espaço Acadêmico. Ano 0, nº 1, junho de 2001.

RAMALHO, J.S. (org.). Terceirização – diversidade e negociação no mundo do trabalho. São Paulo: Hucitec/Cedi/Nets, 1994 p. 41-61.

RIGOTTO, Raquel Maria. Saúde dos trabalhadores e meio ambiente em tempos de globalização e reestruturação produtiva. Revista Brasileira de Saúde Ocupacional, 93/94: 9-20, dez.1998.

VAITSMAN, Jeni. Desigualdades sociais e duas formas de particularismo na sociedade brasileira. Cadernos de Saúde Pública, vol.18, Rio de Janeiro / 2002.

Marli B. M. de Albuquerque Navarro é doutora em História da Ciência pela Université Paris X. Pesquisadora do Núcleo de Biossegurança da Fundação Oswaldo Cruz.
mnavarro@fiocruz.br

Assine

Humanidades

Telefone: 61 3035 4281

Casa kalunga

AIPORÊ RODRIGUES DE MORAES

Quilombola - Ação Kalunga é um dos projetos inseridos no programa "Brasil Quilombola-Ação Kalunga". São várias ações governamentais, nas quais a Fundação Universitária de Brasília (Fubra) e a Universidade de Brasília (UnB) são parceiras em atuações que visam à preservação e ao bem-estar das comunidades remanescentes de quilombos. A partir da história desse povo é que se idealizou a construção de moradias projetadas em uma área onde os núcleos familiares são referenciais para outras atividades e ações sociais, necessárias para a continuidade do modo de vida quilombola.

Há diversos grupos sociais no Brasil que não são assistidos pelo Estado no que se refere aos direitos elementares de saúde, alimentação, infra-estrutura e segurança. São grupos muitas vezes coesos do ponto de vista cultural e social, mas que, devido a problemas históricos, foram deixados de lado pelo Estado brasileiro. Nesse cenário encaixam-se os índios, os remanescentes dos quilombos e as populações ribeirinhas. À primeira vista parece se tratar de pequenos grupos que escolheram ou se encaminharam para esse tipo de isolamento social e, portanto, gostam desse modo de

vida. Ocorre que do ponto de vista da seguridade social essas populações, que chegam a milhões, não sentem prazer pelas suas moradias, muito menos pelas formas com que ganham o pão de cada dia. Pode-se, inclusive, especular que o "súbito" aparecimento de toda essa massa desviada do contexto político-econômico das *polis* deve-se principalmente ao desejo de aparecer no cenário brasileiro.

Dessa forma, inicialmente, com reclamações passionais de maneira desorganizada perante às autoridades locais, passando pelas denúncias diretas feitas aos viajantes – que acorrem às regi-

ões onde estão instaladas essas populações à procura de esportes radicais –, depois, finalmente, em formas organizadas de associações de caráter político ou cultural, esses grupos estão logrando sair do anonimato sociopolítico ao qual foram condenados.

Para exemplificar esse processo de descaso dos entes governamentais e a ânsia de se fazer ouvir, selecionamos o caso das populações quilombolas. São grupos altamente estruturados do ponto de vista cultural, impregnados, muitas vezes, de músicas, danças, indumentárias, comidas e organização social genuínas. Para ficar apenas em um exemplo,

destaquemos a dança que se articula com a música, compondo talvez a principal atividade cultural no âmbito da comunidade quilombola “Kalunga”. A dança mais popular é a “Sussa”, muito conhecida na região, nos rituais de casamento. Em geral o casamento dura de um a dois dias, obedecendo todas as tradições da comunidade.

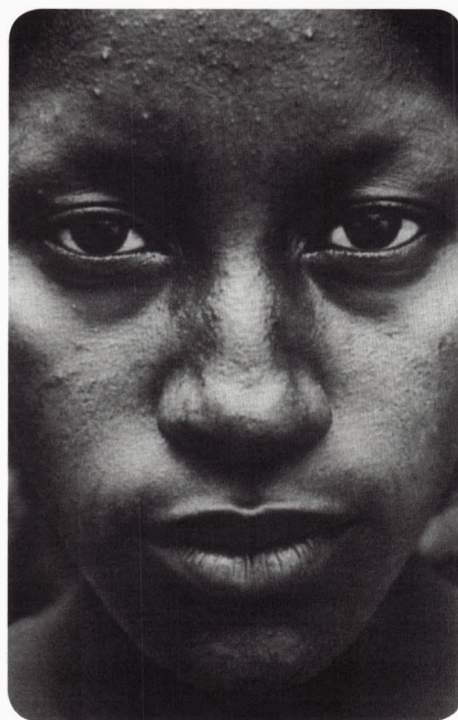
Em muitos aglomerados quilombolas pode-se perceber expressões independentes completamente do padrão caucasiano, ocidental, como aspecto dominante das vidas metropolitanas do Brasil. Lá, ainda é possível perceber o traço africano quase que preservado em meio a tanta miscigenação ocorrida na relação com o europeu. Pode-se ver isso no plantio, na escolha dos animais domésticos e em seu sacrifício, na organização mobiliária e na forma de educação de adultos e crianças. Muito embora esses traços característicos permeiem toda a organização quilombola, mais em uns aglomerados, menos em outros, ainda assim essas populações vivem equilibradas em um meio inóspito – devido ao histórico em que foram geradas, ou seja, como lugares inalcançáveis para os capitães-do-mato e todo tipo

de milícia escravagista –, com seus desejos de continuarem morando em seu habitat, repletos de inúmeros tipos de necessidades citadinas, ainda que se tenha a percepção de comunidade que deve ser preservada.

Casa e cidadania

Foi observando tal rede entrelaçada entre um passado histórico, sua dívida para com essas populações e suas conquistas atuais que começaram a surgir entidades, governamentais ou não-governamentais com projetos que, em sua maioria, visam ao equacionamento de todos os fatores que entram em jogo no trato com essas populações. Foi desse meio que surgiu a “Ação Kalunga”, que é um dos projetos inseridos dentro do programa “Brasil Quilombola”. Este projeto tem uma característica especial e é prioridade do governo do presidente Luis Inácio Lula da Silva. Sua plataforma incluiu a visita do presidente, em março de 2004, à região do Engenho Dois, um dos povoados da Comunidade Kalunga.

No “Ação Kalunga” existem vários projetos governamentais, nos quais a Fundação Universitária de Brasília (Fubra) e a Universidade de Brasília (UnB) são parceiras em ações que visam à preservação e ao bem-estar das comunidades quilombolas. Esse projeto foi pensado a partir da idéia de construção de moradias para essas comunidades. Tais moradias foram projetadas em uma área cujo raio é de 53 mil hectares, onde os núcleos familiares são, na verdade, um referencial para outras atividades e outras ações sociais.



Reprodução: Livro *Quilombolas - Tradição e cultura da resistência* (foto André Cypriano)

A identidade africana está preservada nos traços quilombolas

Dentro das ações sociais que estão sendo discutidas e serão implementadas, existem aquelas voltadas para a geração de renda, por meio de uma das principais habilidades dessas comunidades: o artesanato; questão de gênero, com divulgação de expressões cênicas diversas; educação atentando para a especificidade afro-brasileira; sanitária-domiciliar com educação residual; e as questões ambientais e de ecoturismo, que podem ser perfeitamente combinadas para a melhoria do modo de vida quilombola. O Programa

“Brasil Quilombola” prevê ainda dentro da Ação Kalunga a construção de casas e unidades sanitárias e o provimento de energia elétrica.

As moradias foram pensadas tendo como núcleos a tradicional organização familiar, sem interromper sua rotina social dentro do “lar Kalunga”, mas objetivando um conforto maior com uma casa de alvenaria. Seguindo essa filosofia já foram construídas quase duas centenas de casas na região do Vão do Moleque, que se mostrou até agora inacessível

para a iniciativa privada e que só foi alcançada, com grande grau de dificuldade, pelos parceiros constituídos no projeto. Para se ter idéia, os meios de transportes convencionais, tais como carro ou ônibus não conseguem chegar em todos os pontos da região, pois para se viajar até lá, só é possível com carro que possua tração nas quatro rodas, pois tem-se que atravessar cinco rios, sendo que um desses tem mais de 70 metros de largura.

As unidades habitacionais foram financiadas pelo Ministé-

Parcerias estabelecem ação de cidadania

Nesse quadro de melhorias de condições de existência é que se inserem as parcerias Universidade de Brasília, Fundação Universitária de Brasília e o Ministério das Cidades. Depois de várias discussões, considerou-se a unidade domiciliar, ou seja, a construção de moradias como o projeto referencial básico. A partir desse projeto, várias ações foram delineadas e efetivadas, como consultas públicas à comunidade, de acordo com suas necessidades, visando causar o menor impacto possível em sua cultura.

Nas ações definidas no Programa “Brasil Quilombola” – Ação Kalunga determinou-se que a construção de casas é o principal contraponto no sentido de estabelecer uma relação de cidadania e, dessa forma, tornar menos dramático o nível de isolamento social dessas comunidades. E ao mesmo tempo, serviu como referencial para a geração de outras ações nessas comunidades. Para tanto, construiu-se mais de uma centena de casas na região do Vão do moleque, no Vão das Almas e no Vão das Contendas. É importante salientar que o projeto domiciliar foi apresentado para essas comunidades em um processo de discussão, tentando minimizar o máximo possível o impacto nas famílias e na topografia da região. Assim, tudo foi definido em parceria e de acordo com os anseios da comunidade.

rio das Cidades, tendo a Caixa Econômica Federal como agente gestor, sob a coordenação da Secretaria Especial para a Promoção da Igualdade Racial (SEP-PIR). Também foram produzidas unidades sanitárias financiadas pela Fundação Nacional de Saúde (Funasa). Nessas construções, utilizou-se um tipo de tijolo ecológico, conhecido como “solo cimento”. A fabricação desse tijolo não envolve queima e está sendo feita *in loco*, com mão-de-obra local em parceria com mão-de-obra externa, providenciada pela Fubra.

A questão da utilização das novas moradias por essas famílias foi alvo de grande atenção. Os telhados de palhas, utilizados tradicionalmente por essas comunidades, configurados como um traço

cultural distintivo de suas práticas tecnológicas, estão arraigados na paisagem dessas comunidades. Portanto, a troca pela casa de alvenaria, com seu telhado convencional, deveria levar em consideração aquele apego tradicional. Foi pensando nisso que as casas antigas, embora nichos privilegiados do inseto conhecido como “barbeiro”, foram mantidas e as novas moradias construídas ao lado de cada uma dessas habitações. Assim, a comunidade pode passar de um modo de vida para outro sem abrir mão de uma composição paisagística antiga. Acrescente-se que o tijolo nas construções é muito parecido com o adobe, material utilizado anteriormente junto com a palha ou a taipa na construção das casas, assim o impacto em

termos de mudança do ambiente praticamente não existiu.

A região

A comunidade Kalunga é remanescente de quilombo e se localiza na região norte de Goiás e sul de Tocantins; seus habitantes estão nessa região há aproximadamente 300 anos. Abrange 237 mil hectares. A comunidade está dispersa em cinco microrregiões referenciais nas quais se encontram a maioria dos povoados. São eles: Vão do Moleque, Vão das Contendas, Vão das Almas, a região do município de Teresina de Goiás (próximo à cidade de Teresina) e o Engenho II. Existem nessas comunidades 3.752 mil habitantes. Recentemente, por meio de uma parceria da Fubra com



A construção de casas para os quilombolas proporcionarão a essas comunidades melhores condições de vida e

a UnB, fez-se um censo geo-referenciado que organiza todas as informações sobre as famílias que habitam essas comunidades. Um pequeno esquema permite a distribuição de famílias *versus* domicílios *versus* habitantes.

Comunidades Kalunga

Domicílios visitados com entrevistas aos moradores	884
Famílias na comunidades	958
Habitantes	3.752

As famílias Kalungas estão dispostas em três regiões. Cada uma delas em municípios chamados Três vãos: o Vão das Almas, que abrange parte dos municípios de Cavalcante e de Teresina de Goiás; o Vão do Moleque, dentro

da cidade de Cavalcante; e o Vão das Contendas, no município de Monte Alegre.

Além desses três vãos há uma outra parte que vive perto da cidade de Cavalcante, que é a comunidade de Engenho II. Ainda próximo a Teresina de Goiás, estão dispersos os povoados de Ema, Diadema, Ribeirão e Limoeiro.

Modo de subsistência

Portanto, constitui-se, assim, com a junção, de todos esses povoados, a comunidade Kalunga. Nesse universo, distribuídos dentro desses três municípios, existem 54 povoados. O município de Cavalcante é o que concentra a maior parte dos habitantes de remanescentes de quilombos (mais de 50%).

Devido ao isolamento social, essas comunidades praticam o que poderiam ser chamados de “exercícios rudimentares” de plantio e de criação de animais. Deve-se entender, no entanto, que tais práticas estão sedimentadas em uma tradição milenar. Devido a esse fator, o cultivo segue respeitando o meio ambiente e praticando uma extração que possibilita maior integração entre a ação do homem e a preservação do ecossistema global.

Dentro desse marco pratica-se uma agricultura de subsistência. Os principais produtos utilizados por eles são o milho, o arroz e a mandioca, sendo o excedente vendido nos municípios de Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre.

Ao lado do cultivo desses produtos, feito de forma comunitária,



considera o respeito às particularidades culturais desse povo. Todos os passos foram definidos em parceria com a população



Reprodução: Livro Quilombolas - Tradição e cultura da resistência (foto André Cypriano)

Os quilombolas fazem da mula o seu meio de transporte, também importante para o desenvolvimento do trabalho local

tem-se a criação de animais domésticos, tais como bois e vacas e, em alguns casos, galinhas, porcos e bodes.

Tendo tão escassa variedade de produção é natural que os moradores visitem regularmente os centros urbanos para adquirir outros provimentos para complementar sua alimentação. Um dos produtos mais procurados nos centros são o sal, o açúcar e alguns condimentos. Deve-se destacar que em muitas casas o óleo é substituído pela gordura

de origem animal, principalmente de suínos. O isolamento das comunidades Kalungas permitiu que eles desenvolvessem um conhecimento de ervas, de vegetais comestíveis, a extração de inúmeros elementos naturais e o aproveitamento de todas as partes dos animais domésticos sacrificados.

Respeito à cultura

O equilíbrio e respeito pelos vários modos de vida em nosso país deve ser realizado bus-

cando equacionar as diversas carências dos grupos economicamente marginalizados dos centros urbanos e rurais. E, somente com projetos que respeitem a soberania cultural dos grupos desassistidos poder-se-á ultrapassar o imenso abismo que separa as camadas da classe “A”, ou seja, os ricos, e as famílias que vivem na pobreza absoluta. Nesse sentido, o projeto Ação Kalunga, ao respeitar as individualidades locais e propor ações afirmativas, está criando

Somente com projetos que respeitem a soberania cultural dos grupos desassistidos poder-se-á ultrapassar o imenso abismo que separa as camadas da classe "A", ou seja, os ricos, e as famílias que vivem na pobreza absoluta.

uma nova relação entre o Estado e os diversos grupos sociais existentes nessa imensa federação.

O trabalho com as populações indígenas, ribeirinhas e quilombolas pode redundar em aprendizado para toda população mundial. O manejo que essas populações têm com a agricultura, a terra, rios e plantas serve como elementos importantes para o estudo do ecossistema e sua relação com o bem-estar, que deve prevalecer entre a natureza e as aglomerações humanas. Em um momento em que todos os países do globo objetivam um melhor relacionamento com os entes naturais e que se buscam formas mais equilibradas e saudáveis de vida, os ensinamentos dessas populações podem ser, em um curto espaço de tempo, uma tecnologia natural a ser "vendida" para várias partes do mundo.*

Aiporé Rodrigues de Moraes é PhD, professor no departamento de Estatística da UnB e presidente da Fubra.

Lançamentos da Editora Universidade de Brasília
www.livrariauniversidade.unb.br



Doença de Chagas e evolução

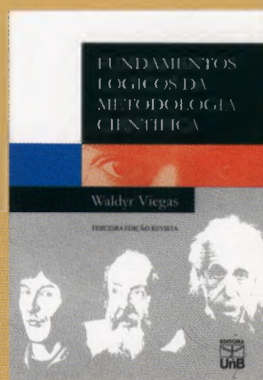
Ano: 2007

Cód. EDU: 408611

Nº de pág: 310

Assunto: patologia

Este livro proporciona um conhecimento científico atualizado para especialistas e curiosos a respeito da doença de chagas. Responsável pela morte de aproximadamente 100 mil pessoas por ano, essa doença faz parte da história de muitas famílias que habitam o continente latino-americano. O autor, um dos maiores estudiosos desse assunto, mostra como o conhecimento sobre a doença pode contribuir para minimizar o pavor que esse flagelo ainda provoca na sociedade.



Fundamentos lógicos da metodologia

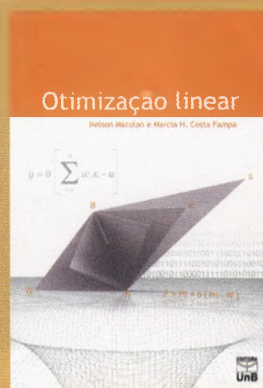
Ano: 2007

Código EDU: 422347

Nº de pág. 242

Assunto: metodologia científica

Em sua terceira edição, revista e ampliada, esta obra conjuga duas abordagens: ser um manual para a redação de relatórios técnicos, como monografia, dissertações e teses; e refletir a respeito da natureza do conhecimento e da ciência.



Otimização linear

Ano: 2007

ISBN: 85-230-0927-2gr

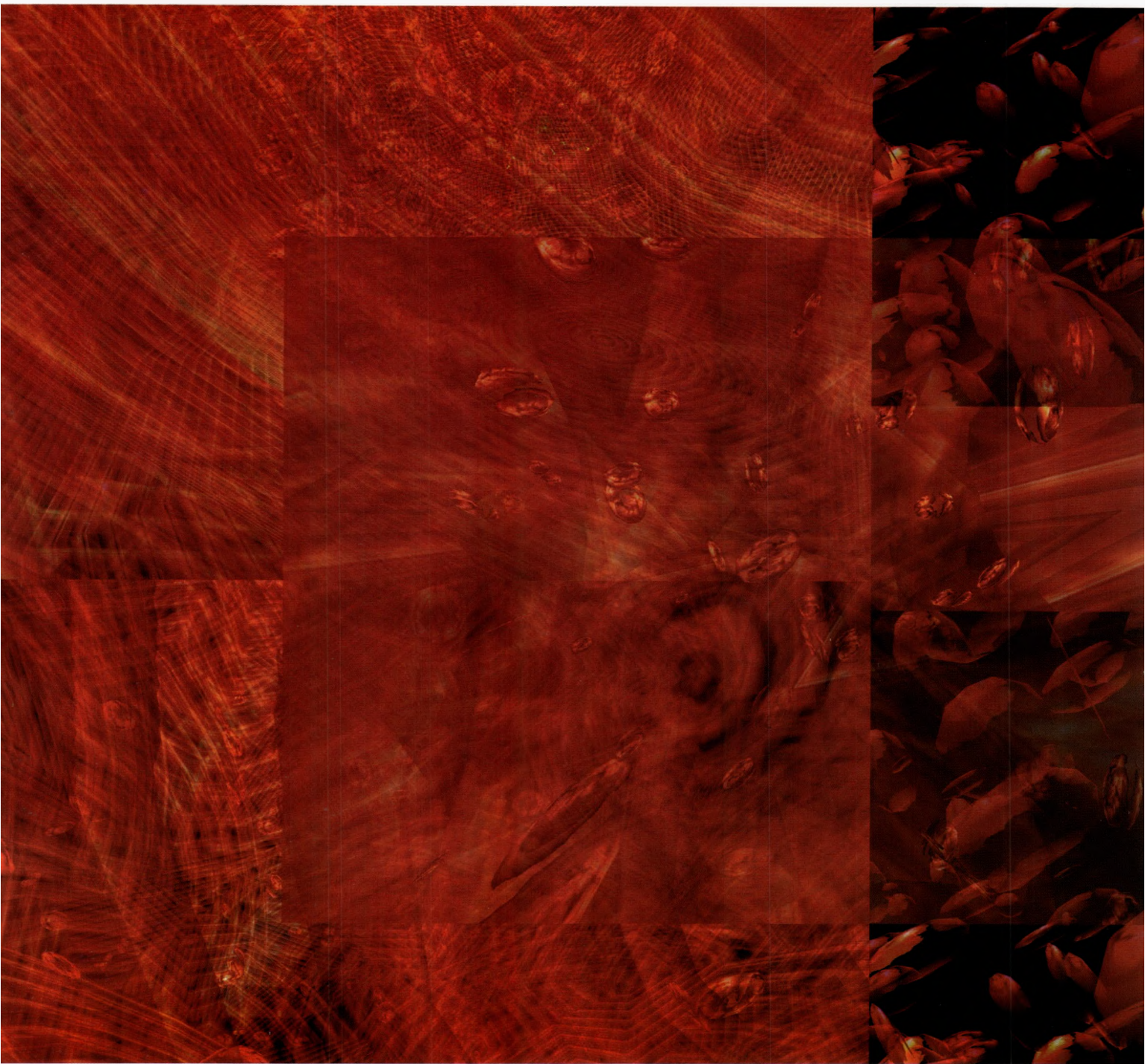
Código EDU: 405116

Nº de páginas: 58 p

Assunto: Matemática aplicada

Indústrias, transportes, educação, agricultura, economia e administração são algumas das inúmeras áreas que se beneficiam da otimização. Não se sabe bem o porquê, a bibliografia em língua portuguesa é escassa em publicações a respeito desse elemento de fundamental importância para a matemática. Nelson Maculan e Márcia H. Costa Fampa, ambos do Instituto de Matemática da Universidade Federal do Rio de Janeiro, exploram o tema no livro Otimização Linear. Versões preliminares da obra vêm sendo adotadas pela UFRJ em seus cursos de Matemática e Ciência da Computação, tanto na Graduação quanto na Pós-Graduação. Sua publicação, em boa hora, pela Editora UnB, reúne todas as condições para se tornar referência na pesquisa operacional brasileira.

segunda leitura



Gravura Tânia Fraga

Segunda leitura é uma sessão que reedita artigos já publicados em números anteriores da revista Humanidades. O artigo “A barbárie do especialismo”, do filósofo José Ortega y Gasset, extraído do livro *A rebelião das massas*, foi publicado na edição n.º 6, 1984. No artigo, o autor aponta alguns dos erros fundamentais do sistema educacional.

A barbárie do especialismo

José Ortega y Gasset

O especialista é uma figuração humana sem igual na história. Ele sabe muito bem seu mínimo rincão do universo, porém ignora quase todo o resto. Esse "homem de ciência" atual – um sábio-ignorante – por culpa da técnica foi convertido no protótipo do homem-massa.

A tese era que a civilização do século 19 produziu automaticamente o homem-massa. Convém não fechar sua exposição geral sem analisar, em um caso particular, a mecânica dessa produção. Desta sorte, ao concretizar-se, a tese ganha em força persuasiva.

Essa civilização do século 19, dizia eu, pode resumir-se em duas grandes dimensões: democracia liberal e técnica. Tomemos agora somente a última. A técnica contemporânea nasce da copulação entre o capitalismo e a ciência experimental. Nem toda técnica é científica. Aquele que fabricou os machados de pedra, no período chelense, carecia de ciência e, sem embargo, criou uma técnica. A China chegou a um alto grau de tecnicismo sem suspeitar em nada da existência

da física. Só a técnica moderna da Europa possui uma raiz científica e dessa raiz lhe vem seu caráter específico: a possibilidade de um ilimitado progresso. As demais técnicas – mesopotâmica, nilota, grega, romana, oriental – espraíam-se até um ponto de desenvolvimento que não podem ultrapassar e quando o tocam começam a retroceder em lamentável involução.

Essa maravilhosa técnica ocidental tornou possível a maravilhosa proliferação da casta europeia. Recorde-se o dado de que tomou seu vôo este ensaio e que, como eu disse, encerra germinalmente todas essas meditações. Do século 5 a 1800, a Europa não consegue ter uma população superior a 180 milhões. De 1800 a 1914, ascende a mais de 460 milhões. O pulo é o único na história

humana. Não há dúvida de que a técnica – junto com a democracia liberal – engendrou o homem-massa no sentido quantitativo dessa expressão. Mas essas páginas tentam mostrar que também é responsável pela existência do homem-massa no sentido qualitativo e pejorativo do termo.

Por “massa” – prevenia eu no princípio – não se entende especialmente o obreiro; não designa aqui uma classe social, mas uma classe ou modo de ser homem que se dá hoje em todas as classes sociais e que por isso mesmo representa o nosso tempo, sobre o qual predomina e impera. Agora vamos ver isso com sobrada evidência.

Quem exerce hoje o poder social? Quem impõe a estrutura de seu espírito na época? Sem dúvida, a burguesia. Quem dentro dessa burguesia é considerado

como o grupo superior, como a aristocracia do presente? Sem dúvida, o técnico: engenheiro, médico, financista, professor etc. Quem, dentro do grupo técnico, o representa com maior altitude e pureza? Sem dúvida, o homem de ciência. Se um personagem astral visitasse a Europa e com ânimo de julgá-la lhe perguntasse por que tipo de homem, entre os que a habitam, preferia ser julgada. Não há dúvida de que a Europa apontaria satisfeita, e certa de uma sentença favorável, seus homens de ciência. É claro que o personagem astral não perguntaria por indivíduos excepcionais, mas procuraria a regra, o tipo genérico “homem de ciência”, cume da humanidade européia.

Bárbaro moderno

Pois bem, o homem de ciência atual é o protótipo do homem-massa. E não por casualidade, nem por defeito unipessoal de cada homem de ciência, mas porque a técnica mesma – raiz da civilização – o converte automaticamente em homem-massa; quero dizer, faz dele um primitivo, um bárbaro moderno.

A coisa é muito conhecida: fez-se constar inúmeras vezes; mas, somente articulada no organis-

mo deste ensaio, adquire a plenitude de seu sentido e a evidência de sua gravidade.

A ciência experimental inicia-se ao finalizar o século 16 (Galileu), consegue constituir-se nos finais do 17 (Newton) e começa a desenvolver-se nos meados do 18. O desenvolvimento de algo é coisa diferente de sua constituição e está submetido a condições diferentes. Assim, a constituição da física, nome coletivo da ciência experimental, obrigou a um esforço de unificação. Tal foi a obra de Newton e demais homens de seu tempo. Mas o desenvolvimento da física iniciou uma faina de caráter oposto à unificação para progredir. A ciência necessitava que os homens de ciência se especializassem. Os homens de ciência, não a ciência. A ciência não é especialista. *Ipsa facto* deixaria de ser verdadeira. Nem sequer a ciência empírica, tomada na sua integridade, é verdadeira se a separam da matemática, da lógica, da filosofia. Mas o trabalho nela tem que ser irremissivelmente especializado.

Seria de grande interesse e maior utilidade que a aparente, à primeira vista, fazer uma história das ciências físicas e biológicas, mostrando o processo de crescente especialização no trabalho dos investigadores. Isso faria ver

como, geração após geração, o homem de ciência tem sido estrangido, recluso, em um campo de ocupação intelectual cada vez mais estreito. Mas não é isso o importante que essa história nos ensinaria, mas justamente o inverso: como, em cada geração, o cientista, por ter que reduzir sua órbita de trabalho, ia progressivamente perdendo contato com as demais partes da ciência, com uma interpretação integral do Universo, que é o único merecedor dos nomes de ciência, cultura, civilização européia.

Sem exemplo na história

A especialização começa, precisamente, em um tempo que chama homem civilizado ao homem “enciclopédico”. O século 19 inicia seus destinos sob a direção de criaturas que vivem enciclopedicamente, embora sua produção tenha já um caráter de especialismo. Na geração seguinte, a equação se deslocou e a especialidade começa a desalojar dentro de cada homem de ciência a cultura integral. Quando em 1890 uma terceira geração assume o comando intelectual da Europa, encontramos com um tipo de cientista sem exemplo na história. É um homem que, de tudo

quanto há que saber para ser um personagem discreto, conhece apenas uma ciência determinada e, ainda, dessa ciência só conhece bem a pequena porção em que ele é ativo investigador. Chega a proclamar como uma virtude o não tomar conhecimento de quanto fique fora da estreita paisagem que especialmente cultiva e denomina dilentantismo a curiosidade pelo conjunto do saber.

O caso é que, recluso na estreiteza de seu campo visual, consegue, com efeito, descobrir novos fatos e fazer avançar sua ciência, que ele apenas conhece, e com ela a enciclopédia do pensamento, que conscienciosamente desconhece. Como foi e é possível coisa semelhante? Por que convém repisar a extravagância deste fato inegável: a ciência experimental progrediu em boa parte mercê ao trabalho de homens fabulosamente medíocres e menos que medíocres. Quer dizer que a ciência moderna, raiz e símbolo da civilização atual, deu guarida dentro de si ao homem intelectualmente médio e lhe permite operar com bom êxito.

A razão disso está no que é, ao mesmo tempo, vantagem maior e perigo máximo da ciência nova e de toda a civilização que esta dirige e representa: a mecanização.

Uma boa parte das coisas que é preciso fazer em física e em biologia é faina mecânica de pensamento que pode ser executada por qualquer pessoa. Para os efeitos de inúmeras investigações é possível dividir a ciência em pequenos segmentos, encerrar-se em um e desinteressar-se dos demais. A firmeza e exatidão dos métodos per-

Quem quiser pode observar a estupidez com que pensam, julgam e atuam hoje na política, na arte, na religião e nos problemas gerais da vida e do mundo os "homens de ciência", e é claro, depois deles, médicos, engenheiros, financeiros, professores etc. Essa condição de "não escutar", de não submeter-se a instâncias superiores que reiteradamente apresentei como característica do homem-massa, chega ao cúmulo nesses homens parcialmente qualificados.

mitem essa transitória e prática desarticulação do saber. Trabalha-se com um desses métodos como com uma máquina e nem sequer é forçoso para obter abundantes resultados possuir idéias rigorosas sobre o sentido e fundamento deles. Assim, a maior parte dos cientistas propelem o progresso geral da ciência encerrados num

nicho de seu laboratório, como a abelha no seu alvéolo.

Aparente justiça

Por isso cria uma casta de homens sobremodo estranhos. O investigador que descobriu um novo fato da natureza tem por força que sentir uma impressão de domínio e de segurança em sua pessoa. Com certa aparente justiça se considerará como "um homem que sabe". E, com efeito, nele se dá um pedaço de algo que, junto com outros pedaços não existentes nele, constituem verdadeiramente o saber. Essa é a situação íntima do especialista, que nos primeiros anos deste século chegou a sua mais frenética exageração. O especialista "sabe" muito bem seu mínimo rincão de universo, mas ignora basicamente todo o resto.

Eis aqui um precioso exemplar desse estranho homem novo que eu tentei, por uma e outra de suas vertentes e aspectos, definir. Eu disse que era uma configuração humana sem igual em toda a história. O especialista serve-nos para concretizar energicamente a espécie e fazendo ver todo o radicalismo de sua novidade. Porque outrora os homens podiam dividir-se, simplesmente, em sábios e ignorantes, em mais ou menos sá-



Os alquimistas, em certo sentido, foram predecessores dos modernos especialistas (quadro de Pieter Brueghel, *O alquimista en el trabajo*, 1558)

bios e mais ou menos ignorantes. Mas o especialista não pode ser submetido a nenhuma dessas duas categorias. Não é um sábio, porque ignora formalmente o que não entra na sua especialidade; mas tampouco é um ignorante, porque é “um homem de ciência” e conhece muito bem sua porciúncula de universo. Devemos dizer que é um sábio-ignorante, coisa sobremodo grave, pois significa que é um senhor que se comportará em todas as questões que ignora, não como um ignorante, mas com toda a petulância de quem na sua questão especial é um sábio.

Menos homens cultos

E, com efeito, esse é o comportamento do especialista. Em política, em arte, nos usos sociais, nas outras ciências tomará posições de primitivos, e ignorantíssimo; mas as tomará com energia e suficiência, sem admitir – e isto é o paradoxal – especialistas dessas coisas. Ao especializá-lo, a civilização o tornou hermético e satisfeito dentro de sua limitação; mas essa mesma sensação íntima de domínio e valia o levará a querer predominar fora de sua especialidade. E a consequência é

que, ainda nesse caso, que representa um *maximum* de homem qualificado – especialismo – e, portanto, o mais oposto ao homem-massa, o resultado é que se comportará sem qualificação e como homem-massa em quase todas as esferas da vida.

A advertência não é vaga. Quem quiser pode observar a estupidez com que pensam, julgam e atuam hoje na política, na arte, na religião e nos problemas gerais da vida e do mundo os “homens de ciência”, e é claro, depois deles, médicos, engenheiros, financistas, professores etc. Essa condição de “não escu-

O outrora os homens podiam dividir-se, simplesmente, em sábios e ignorantes, em mais ou menos sábios e mais ou menos ignorantes. Mas o especialista não pode ser submetido a nenhuma dessas duas categorias. Não é um sábio, porque ignora formalmente o que não entra na sua especialidade; mas tampouco é um ignorante, porque é “um homem de ciência” e conhece muito bem sua porção de universo. Devemos dizer que é um sábio-ignorante, coisa sobremaneira grave, pois significa que é um senhor que se comportará em todas as questões que ignora, não como um ignorante, mas com toda a petulância de quem na sua questão especial é um sábio.

tar”, de não submeter-se a instâncias superiores que reiteradamente apresentei como característica do homem-massa, chega ao cúmulo nesses homens parcialmente qualificados. Eles simbolizam, e em grande parte, constituem o império atual das massas, e sua barbárie é a causa mais imediata da desmoralização européia.

Primitivismo e barbárie

Por outra parte, significam o mais claro e preciso exemplo de

como a civilização do último século, abandonada à sua própria inclinação, produziu esse broto de primitivismo e barbárie.

O resultado mais imediato desse especialismo não compensado tem sido que hoje, quando há maior número de “homens de ciência” que nunca, haja muito menos homens “cultos”, que, por exemplo, em 1750. E o pior é que com esses perdigueiros do forno científico nem sequer está garantido o progresso íntimo da ciência. Porque esta necessita de tempo em tempo, como orgânica regulação de seu próprio incremento, um trabalho de reconstituição, e, como eu disse, isso requer um esforço de unificação, cada vez mais difícil, que cada vez complica regiões mais vastas do saber total. Newton pôde criar seu sistema físico sem saber muita filosofia, mas Einstein precisou saturar-se de Kant e de Mach para poder chegar a sua aguda síntese. Kant e Mach – com esses nomes simboliza-se só a massa enorme de pensamentos filosóficos e psicológicos que influíram em Einstein – serviram para liberar a mente desse e deixar-lhe a via livre para sua inovação. Mas Einstein não é suficiente. A física entra na crise mais profunda de sua história, e só poderá salvá-la

uma nova enciclopédia mais sistemática que a primeira.

O especialismo, pois, que tornou possível o progresso da ciência experimental durante um século, aproxima-se a uma etapa em que não poderá avançar por si mesmo se não se encarrega uma geração melhor de construir-lhe um novo forno mais poderoso.

Mas se o especialista desconhece a fisiologia interna da ciência que cultiva, muito mais radicalmente ignora as condições históricas de sua perduração, isto é, como devem estar organizados a sociedade e o coração do homem, para que possa continuar havendo investigadores. A decadência de vocação científica que se observa nesses anos – à qual já aludi – é um sintoma preocupador para todo aquele que tenha uma idéia clara do que é civilização, a idéia que soe faltar ao típico “homem de ciência”, cume de nossa atual civilização. Também ele acredita que a civilização está aí, simplesmente, como a crosta terrestre e a selva primogênea.*

José Ortega y Gasset (1883-1955), filósofo espanhol, também atuou como ativista político e jornalista.



Dossiê

*A vida como amor mundi:
Hannah Arendt entre a filosofia e a política*

"O homem pode perder todos os assim chamados direitos humanos sem perder sua qualidade essencial como homem, sua dignidade humana. Só a perda de uma organização política expõe-o da humanidade."

Para falar da amplitude do mundo

GERSON BREA

Amor mundi – a princípio seria este o título que Hannah Arendt (1906-1975) gostaria de dar a uma, talvez a mais importante, de suas obras. Em agosto de 1955, ela escreve uma carta a seu amigo e professor Karl Jaspers, revelando seus motivos e intenções: “Sim, eu gostaria desta vez de lhe trazer a amplitude do mundo. Comecei tão tarde, na verdade somente nos últimos anos, a amar realmente o mundo (...) Por gratidão, quero intitular meu livro sobre teorias políticas *Amor mundi*”. O livro – essa expressão de amor, se assim quisermos – surge nas livrarias dos EUA em 1958, não como *Amor mundi*, mas como *The human condition*, no Brasil em 1981, sob o título *A condição humana*.

Essa obra revela algumas das características fundamentais de seu pensamento. As reflexões de Arendt partem da finitude e efemeridade da existência humana – do *factum* das “condições mais gerais da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade”. Como podemos viver diante dessa condição tão desfavorável, diante dessa *conditio* humana, diante dessas “situações-limite”, como diria Jaspers, que constituem nosso existir? Como podemos nós – seres que não são simplesmente “jogados no mundo”, mas que nascem de fato “em um mundo humano já existente” – estar “em casa neste mundo”? Questões como essas perpassam o *opus* de Hannah Arendt. Mas do mesmo modo decidido com que ela aceita o diagnóstico filosófico-existencial de seus mestres, do mesmo modo, não se deixa seduzir pela empreitada de desenvolver uma nova filosofia da existência ou da natureza humana, nem pretende perscrutar a essência da ação ou do pensar. Antes disso, o que realmente a interessa são “as indicações políticas” das atividades humanas fundamentais. Não o “eu”, mas o “nós”, não “a singularidade”, mas a “pluralidade”, servirão como ponto de partida de suas reflexões teórico-políticas e – por que não? – filosóficas. Assim, nesse *amor mundi*, o mundo não será tratado como algo em que me encontro totalmente sozinho, que me causa náusea e tédio e que, finalmente, me leva a experienciar a incondicional angústia, o inevitável absurdo, o completo fracasso. O mundo será compreendido como aquele “entre” em que trabalhamos e construímos, pensamos e agimos, ao qual, enfim, “pertencemos enquanto somos no plural”. Mas tal familiaridade, tal compreensão, tal pertença, tal amor ao mundo não nos são simplesmente dados. Hannah Arendt coloca-se e, ainda hoje, nos coloca diante de um constante desafio, diante de uma tarefa nada fácil: “*Amor Mundi* – por que é tão difícil amar o mundo?”, questiona-se Arendt, certa vez, em seu diário de pensamentos.

Os ensaios apresentados neste *Dossiê* demonstram não somente a inquietude e a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Eles mostram, também, entre outros aspectos, a riqueza conceitual, a busca pelo rigor, o constante exercício de interpretação de grandes pensadores do passado e a abertura para o diálogo com pensadores contemporâneos.

Celso Lafer, aluno de Arendt e pioneiro na divulgação de sua obra aqui, no Brasil, explora, no primeiro ensaio deste *Dossiê*, as “convergências, afinidades, diferenças” nos pensamentos de Hannah Arendt e Norberto Bobbio. Em meio a algumas preciosas referências biográficas (e autobiográficas), Lafer procura indicar as principais “pontes de aproximação” desses dois grandes pensadores do século 20, por exemplo, as relações entre “mal radical” e “banalidade do mal”, de um lado, e “mal ativo” e “mal passivo”; de outro, a crítica à “violência” e a pergunta pela diferença entre “força” e “poder”.

O texto de Bethânia Assy, por sua vez, nos deixa ver claramente a importância do diálogo com a tradição filosófica nas reflexões de Arendt. Em sua crítica à “felicidade privada” e análise da “felicidade pública”, em suas “notas

a uma concepção de sensibilidade civilizadora”, enfim, em seu estudo minucioso, Assy mostra a importância do diálogo com Cícero e Kant nas investigações que Arendt faz acerca do *sensus communi*, ou seja, daquilo que não é um mero “entendimento comum” ou uma habitual “adequação ao julgamento determinante”, mas, sim, “um exercício de julgamento reflexivo que nos capacita a sentimentos comunitários”.

Também Rogério Madeira está interessado na dimensão ética na obra de Arendt. E também ele mostra a importância da tradição no pensamento de Arendt – nesse caso, de Aristóteles. Não escondendo uma certa crítica àquelas interpretações que enfatizam o “caráter estético” da *praxis*, Madeira mostra como Arendt parte de Aristóteles para, finalmente, afastar-se dele, realçando não a “contemplação”, mas, sim, “as virtudes pré-filosóficas que baseavam a vida política” como, por exemplo, a “coragem”.

Miroslav Milovic, em suas “considerações sobre Hannah Arendt e Chantal Mouffe”, coloca-nos diante de questões que envolvem “política e pluralismo” e perante as dificuldades do pensamento europeu em pensar o outro: “O que dizer sobre esse específico autismo europeu?”. A partir de algumas fundamentais “diferenças entre Heidegger e Derrida”, Milovic nos apresenta pontos em comum, bem como algumas diferenças entre Arendt e Mouffe. Mas apesar de destacar a contribuição dessas duas grandes pensadoras para pensarmos a política, por exemplo, o conflito na ex-Iugoslávia, Milovic não deixa, perspicazmente, de criticá-las.

Já em “Um olhar trágico sobre Hannah Arendt”, de Sonia Lacerda e José Otávio Guimarães, encontramos um verdadeiro exercício de pensar não somente sobre, mas com Hannah Arendt. O que é afinal “trágico”? Após uma explicação sobre o uso desse termo – “o trágico na tragédia grega” –, Lacerda e Guimarães apresentam, a partir de duas obras de Arendt – *A condição humana* e *Entre o passado e o futuro* –, “a cena contemporânea”, marcada pelo “desenvolvimento da ciência e da tecnologia no século 20”. Os autores nos mostram vários momentos da crítica de Arendt, não propriamente “à ciência em si, mas a pressupostos e implicações da visão de mundo cientificista” – momentos que culminarão em uma análise comparativa sobre “a *hybris* do herói na tragédia clássica ateniense” e a *hybris* da visão de mundo contemporânea que “atribui valor absoluto e inquestionável aos resultados e aplicações da pesquisa científica”. Enfim: não poderia “o impacto da ciência moderna em nosso mundo (...) igualmente fazer ecoar algo do sentimento trágico”?

No ensaio que encerra este *Dossiê*, Paulo Nascimento toca em um ponto nevrálgico do pensamento de Hannah Arendt: a tensão entre “o político enquanto domínio em que a liberdade se manifesta”, revelando o ser humano como *homo politicus* e a concepção de “política como atividade voltada à construção de instituições”, sem as quais estaria aberto o caminho para o totalitarismo. Em princípio, Nascimento parece mais inclinado a intensificar essa tensão, do que resolvê-la. De um lado, enfatiza-se a idéia de política “que se reduz essencialmente a uma forma de estar-no-mundo” – uma idéia em que “a elaboração de leis”, por exemplo, é considerada como “uma atividade semelhante à fabricação” e, portanto, não “poderia ser considerada genuinamente política”. No outro extremo, pode-se identificar uma concepção da política “que pode nos ajudar a compreender problemas políticos importantes do atual mundo pós-muro-de Berlim” – uma concepção intitulada por Nascimento de “institucional”. Por fim, após apontar para alguns fenômenos políticos da atualidade, mostrando como Hannah Arendt ajuda-nos a entendê-los, o ensaio nos confronta com a questão: Afinal, seriam os dois aspectos da visão política arendtiana necessariamente contraditórios?

Seis ensaios. Seis exercícios de pensamento com e a partir de Hannah Arendt. Seis diferentes perspectivas de sua inesgotável obra. Seis momentos que nos fazem lembrar da ligação intrínseca entre filosofia e política.

Gérson Brea é doutor em filosofia pela Universität Augsburg (Alemanha). Professor no departamento de Filosofia da UnB. Coordenou o *Dossiê* desta edição.

brea@unb.br

Hannah Arendt e Norberto Bobbio

convergências, afinidades, diferenças

CEL SO LA FER

Com presenças ativas na vida intelectual brasileira, tanto Hannah Arendt quanto Norberto Bobbio viveram e pensaram os dilemas, desafios e catástrofes do século 20, e, cada um à sua maneira, buscaram resgatar a importância do amor mundi no contexto das rupturas trazidas por esse século.

Hannah Arendt nasceu em 14 de outubro de 1906 e faleceu em 4 de dezembro de 1975, em New York. Em 1965, quando fui seu aluno na Universidade de Cornell, nos EUA, ela era uma pensadora conhecida, mas controversa. Tinha inegável presença na vida universitária e intelectual norte-americana e européia desde a publicação, em 1951, de *Origens do totalitarismo*. Havia, no entanto, muito desacordo em torno da sua obra. Prevalia certo desconforto em relação a uma personalidade polêmica que não se enquadrava nem nos cânones políticos usuais nem no âmbito das disciplinas acadêmicas.

Hoje, a situação é completamente diferente. O centenário do seu nascimento, em 2006, foi celebrado em todos os quadrantes culturais, na esteira da sua crescente fortuna crítica. Essa, nos últimos 25 anos, veio aumentando de maneira avassaladora, inclusive em nosso país. Discuti o processo da recepção da sua obra no Brasil no colóquio arendtiano, organizado em 2000, na PUC do Rio de Janeiro, por Eduardo Jardim de Moraes e Newton Bignotto.¹

Neste texto, assim como na contribuição ao colóquio arendtiano, realizado na Universidade Federal do Paraná, em 2002, organizado por André Duar-

te, Christina Lopreato e Marion Brepohl de Magalhães, voltado para a atualidade do seu pensamento,² procurei explicar os motivos que propiciaram o generalizado consenso que hoje existe em torno da relevância de Hannah Arendt. Nesse sentido, acrescento que as celebrações do centenário do seu nascimento foram um reconhecimento público de que ela é uma das grandes pensadoras do mundo contemporâneo.

Nesses dois textos, o cerne do meu argumento foi essencialmente o seguinte: em contraste com o que ocorria quando fui seu aluno, Hannah Arendt assumiu o *status* de um “clássico” do pensamento. Atende, no mundo da cultura, aos três atributos de permanência que identificam um clássico, na linha sugerida por Norberto Bobbio: é tida como intérprete autêntica de sua época, de tal forma que não se pode prescindir de sua obra para se tomar conhecimento das características do seu tempo histórico; é atual, no sentido de que sua obra instiga distintas leituras e interpretações, e não apenas dos seus contemporâneos, mas de novas gerações que sentem a necessidade de uma releitura própria; elaborou conceitos e categorias de compreensão que são heurísticas e por isso relevantes para o entendimento de

realidades distintas das circunstâncias históricas das quais se originaram.³

Uma das correntes da pluralista bibliografia arendtiana, nas quais essas três dimensões aparecem, de uma forma ou de outra, está voltada para a articulação do diálogo explícito ou implícito com os temas e as preocupações de seus contemporâneos. É o caso, por exemplo, do livro de Sylvie Courtine-Denamy, no qual essa importante estudiosa e intérprete de Hannah Arendt constrói as interações do percurso reflexivo arendtiano com as trajetórias intelectuais de Adorno, Buber, Paul Celan, Heidegger, Hans Jonas, Jaspers, Victor Klemperer, Lévinas, Primo Levi, George Steiner, Gunther Anders, Leo Strauss, Eric Voegelin.⁴ Sylvie Courtine-Denamy, em livro anterior ensaiou uma aproximação entre Hannah Arendt, Edith Stein e Simone Weil;⁵ Steven E. Aschheim buscou as convergências e as divergências existentes entre Scholem, Arendt e Klemperer;⁶ Jeffrey C. Isaac explorou as afinidades entre Camus e Hannah Arendt.⁷

Considero essa linha de análise – e muitas outras obras poderiam ser mencionadas – instigante. Foi segundo ela que explorei uma aproximação entre Isaiah Berlin e Hannah Arendt.⁸ Discutindo a reflexão de Norberto Bobbio sobre o Holocausto, também procurei mostrar as afinidades implícitas que tem com a obra de Hannah Arendt.⁹

Contribuições à política

Bobbio é um pensador que, como Hannah Arendt, tem uma significativa presença na vida intelectual brasileira em função das contribuições que deu, com rigor e vocação multidisciplinar, às teorias jurídica, política e das relações internacionais e pelo impacto, em nosso meio, de suas análises sobre a democracia, os direitos humanos, a paz, o socialismo liberal. Da recepção da sua obra em nosso país tratei em mais de uma oportunidade e circunstanciadamente em livro escrito com Alberto Filippi.¹⁰

Hannah Arendt e Norberto Bobbio são referências fundamentais do meu percurso. Daí uma das

motivações de avizinhá-los. De Hannah Arendt fui, como já disse, aluno, e por ter tido o privilégio de ouvir de viva voz o extraordinário impacto do seu pensamento, dediquei-me à divulgação de sua obra no Brasil e à análise do seu pensamento. Não fui aluno de Norberto Bobbio, mas também tive o privilégio de conhecê-lo pessoalmente, de ouvi-lo em numerosas ocasiões – a primeira das quais por ocasião da sua viagem ao Brasil, em 1982 – e de com ele participar de colóquios na Itália. Visitei-o em Turim, muitas vezes no correr dos anos, a última das quais em novembro de 2003, pouco antes do seu falecimento em janeiro de 2004.

Também, como é de conhecimento geral, empenhei-me na divulgação da sua obra no Brasil e na exegese de sua reflexão. Foi essa comum admiração por ambos e a convergência que percebi no correr dos meus estudos, entre suas perspectivas em várias áreas da teoria política, que me motivou a tentar uma aproximação entre os dois no texto que preparei para o colóquio arendtiano, organizado por Adriano Correia, em dezembro de 2004, em Salvador, na UFBA, cujas contribuições foram recém-publicadas.¹¹

É este texto que, com ajustes, acréscimos e revisões, vou retomar para indicar a proximidade de temas, pessoas e abordagens que caracterizaram dois autores da maior envergadura e que, além do mais, têm tão significativa presença na vida do pensamento brasileiro. Essa proximidade resulta, em primeiro lugar, do significado intelectual de serem contemporâneos – Hannah Arendt nasceu em 1906 e Bobbio em 1909 – e de terem buscado, cada um à sua maneira, resgatar a importância do *amor mundi* no contexto das rupturas trazidas pelo século 20.

Ortega y Gasset dizia que as variações da sensibilidade vital, que são decisivas na História, apresentam-se e explicam-se pelo conceito de gerações. Cada geração tem uma sensibilidade individualizada, que independe das posições intelectuais e políticas. Dela resulta a fisionomia própria de uma geração, proveniente de um sentir compartilhado, que provém de um ponto de partida comum no

Ortega y Gasset dizia que as variações da sensibilidade vital, que são decisivas na História, apresentam-se e explicam-se pelo conceito de gerações. Cada geração tem uma sensibilidade individualizada, que independe das posições intelectuais e políticas. Dela resulta a fisionomia própria de uma geração, proveniente de um sentir compartilhado, que provém de um ponto de partida comum no trato dos assuntos.

trato dos assuntos.¹² No caso de Hannah Arendt e Norberto Bobbio, esse ponto de partida comum é o século 20, esta era de extremos, para recorrer ao título do conhecido livro de Eric Hobsbawm. Com efeito, Arendt e Bobbio viveram e pensaram os dilemas, desafios e catástrofes do século 20. Hannah Arendt levou a sua reflexão e vivência até 1975, ano do seu falecimento. Bobbio viveu o fim do século 20, pois faleceu em 2004; presenciou, assim, a queda do muro de Berlim e o fim da URSS e lidou com *L'utopia capovolta* e com a persistência do significado da dicotomia direita e esquerda no globalizado mundo pós-Guerra Fria.

A condição judaica

O ingresso de Hannah Arendt no mundo do século 20 se deu pela Alemanha, pois nasceu em Hanover e passou seus primeiros anos em Königsberg. Foi criada no seio de uma família judaica imersa na cultura e na língua alemã e se formou na instigante efervescência das universidades do seu país, na época da República de Weimar. Viu-se lançada no turbilhão dos extremos do século 20 pela ascensão do nazismo e pelas vicissitudes impostas à condição judaica, provenientes do ímpeto avassalador do anti-semitismo. Foi isso que a impeliu por muitos anos à situação-limite de refugiada, integrando a categoria dos *displaced people*, dos deslocados no mundo.

Bobbio é um homem do Piemonte e os seus anos de aprendizagem foram vividos em Turim. Formou-se na austeridade e na tradição de qualidade

da Universidade torinesa. O seu ingresso nas vicissitudes do século 20 foi muito menos dramático do que o de Hannah Arendt. Com efeito, o estado fascista no qual viveu a parte inicial de sua vida, como ele mesmo observou, foi, até a promulgação das leis raciais, um estado despótico temperado por uma razoável inobservância das leis e por um certo hábito de legalidade que persistiu na prática da administração pública. Daí, como aponta, um contraste nítido com o que ocorreu com a aceitação generalizada do nazismo na Alemanha, na qual também os juristas jogaram fora e substituíram com muita desenvoltura o princípio da legalidade em nome do princípio do Führer.¹³

Bobbio, por não ser judeu, não viveu “de dentro”, como Hannah Arendt, o drama da condição judaica neste período, mas dele foi próximo. Num texto de 1978, ao recordar a sua juventude em Turim, sua amizade com colegas judeus e seu relacionamento com Leone Ginzburg que considerava um irmão mais velho, afirmou: “Foi esta proximidade, isto que chamei de afinidade eletiva aos meus coetâneos o que me fez sentir, com particular intensidade, com uma sensibilidade quase mórbida, a infâmia da grande hecatombe de que os judeus foram vítimas durante a sangrenta dominação de Hitler na Europa.”¹⁴

Era dos extremos

Há, portanto, sensibilidade compartilhada sobre o significado de uma relevante faceta da era dos extremos, que é um dos dados da importância que atribuíram ao ineditismo histórico do Holocausto. Cabe, nesse sentido, registrar que Bobbio, por ocasião dos seus 90 anos, na entrevista-colóquio dada a Pietro Polito, em 1999, observou que já não ia mais ao cinema, lembrando, no entanto, sintomaticamente, que o último filme que assistira fora *A lista de Schindler*, de Steven Spielberg, de 1993.¹⁵ Lembro, igualmente, que Hannah Arendt faleceu, em 1975, após um ataque cardíaco, na presença, e logo após o jantar que ofereceu em seu aparta-

mento a Salo W. Baron – grande historiador do judaísmo – e à sua mulher Jeanette Baron, que dirigia a revista *Jewish Social Studies*, de cujo comitê editorial fazia parte. Sintomaticamente, falaram como velhos amigos durante o jantar, como relata Elizabeth Young-Bruehl, sobre o encerramento das atividades da Jewish Cultural Reconstruction, entidade que Hannah Arendt dirigiu de 1948 a 1952 e que se dedicou, com sucesso, ao resgate de livros de Judaica, objetos cerimoniais e ravel artísticos e torás roubados ou dispersos durante o domínio nazista na Europa. Além do tema da recuperação do legado da memória cultural judaica, vitimada pelo anti-semitismo nazista, trataram de uma edição, que *Jewish Social Studies* patrocinaria, de ensaios não coligidos do historiador de temas judaicos Phillip Friedman, falecido em 1960. Arendt endossou com entusiasmo essa iniciativa, qualificando Friedman como o melhor historiador judaico da sua geração e mencionando que o seu trabalho tinha sido útil para ela quando da redação de *Origens do totalitarismo*.¹⁶ Como se vê, a sensibilidade de Hannah Arendt em relação ao tema do Holocausto e seus desdobramentos acompanhou-a até as últimas horas de sua vida.

Hannah Arendt, no prefácio a *Entre o passado e o futuro*, tratando das vicissitudes do século 20, discute o que foi, na Segunda Guerra Mundial, a experiência da resistência a Vichy e aos nazistas para os intelectuais franceses. Representou, para os que dela participaram, um encontro consigo mesmo, uma superação da opacidade da vida privada, um encontro com a liberdade, uma oportunidade para a ação conjunta na reação à tirania e a coisas piores.

Essa reflexão de Hannah Arendt sobre o significado da Resistência Européia no contexto histórico do século 20 como era de extremos e de situações-limite, é muito explicativa da trajetória de Bobbio e dos seus companheiros de geração na Itália. Ele diz, num escrito autobiográfico, que o período de setembro de 1943 a abril de 1945, que foi o da luta pela liberação, da qual participou, foi decisivo na sua sensibilidade vital. Houve um “antes” – o da

procura, no estado fascista, da sobrevivência com os inevitáveis compromissos – e um “depois” do qual nasceu a democracia italiana, para a qual Bobbio se aprestou, integrando a Resistência. Esta é a origem do núcleo de idéias e posições do Partido de Ação com o seu lema de Justiça e Liberdade, que estão na raiz do socialismo liberal de Bobbio e da sua postura de intelectual militante.¹⁸

Referências compartilhadas

Hannah Arendt e Norberto Bobbio não se conheceram pessoalmente nem se citaram nos seus trabalhos. Tiveram, no entanto, em comum, em função da sensibilidade proveniente do fato de integrarem, na acepção de Ortega, a mesma geração, como referências compartilhadas certas figuras intelectuais. Essas participaram de seus universos reflexivos e pessoais.

Bobbio prefaciou a edição italiana de 1961 de *Essere e non essere – Diario di Hiroshima e Nagasaki*, de Gunther Anders, no contexto de sua preocupação com o tema da paz e com o ineditismo bélico da bomba atômica, fazendo referência a um livro anterior de Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, de 1956.¹⁹

Anders, colega universitário de Hannah Arendt, foi seu primeiro marido. Juntos escreveram, em 1934, um ensaio sobre Rilke. Ela também cita, com apreço intelectual, o livro de 1956, em *A condição humana* na análise do *animal laborans*, para dizer que Anders sustenta de maneira convincente que a palavra “experiência” não se aplica às experiências nucleares.²⁰ Cabe mencionar que Hannah Arendt conhecia os trabalhos de Anders sobre a ameaça representada pela bomba atômica, que impressionaram a Bobbio ainda que a eles não tivesse feito referências explícitas. É o que mostra Laura Adler no seu livro de 2005. Laura Adler indica, igualmente, que a presença e o significado de Anders como interlocutor de Hannah Arendt é maior do que até agora foi reconhecido.²¹

Bobbio se refere, com concordância e apreço, ao livro de Jonathan Schell, *The fate of the earth*, no qual o autor discute a hipótese da guerra nuclear como

um holocausto final e como expressão da guerra como via bloqueada da convivência coletiva.²²

Jonathan Schell publicou em 2001 *The unfinished revolution*,²³ que é um livro de explícita inspiração arendtiana. Nele, explora o tema da ruptura trazida pelas armas nucleares que são um exemplo da persistência dos efeitos da experiência totalitária porque se baseiam na possibilidade da plena descartabilidade dos seres humanos, ou seja, do ineditismo da capacidade de extermínio do mal, caracterizador do século 20.²⁴

A banalidade do mal

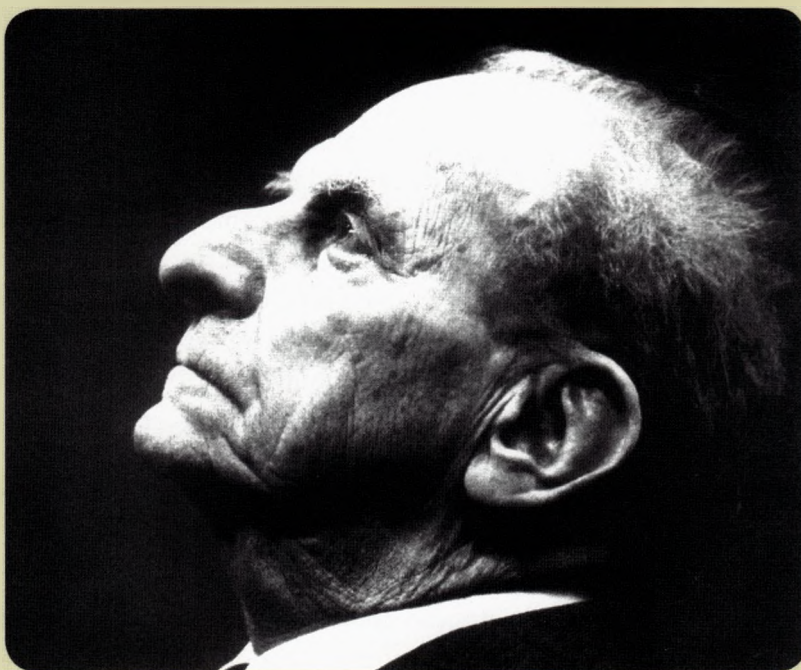
Bobbio, ao refletir sobre o mal no século 20, no mundo pós-Auschwitz, nele distingue duas vertentes: o mal ativo, infligido *ex parte principis* pela prepotência sem limites do poder, e o mal passivo, o sofrido por aqueles que padecem *ex parte populi*, uma pena sem culpa.

Hannah Arendt, em *Origens do totalitarismo*, falou com inspiração kantiana no mal radical, porque o que o caracterizaria no ineditismo do exercício da dominação totalitária é a meta de erradicação da ação humana, tornando os seres humanos supérfluos e descartáveis.²⁶ Subseqüentemente, deixou de lado a tese do mal radical e formulou a tese da banalidade do mal, considerando-o um mal de natureza burocrática, que não tem profundidade, mas pode destruir o mundo em função da incapacidade de pensar das pessoas que o praticam, pois é capaz de espalhar-se pela superfície da terra como um fungo malévolos. É o que ela diz em *Eichmann em Jerusalém* e na famosa carta a Scholem a propósito da polêmica que a reformulação da sua posição suscitou.²⁷

Os dois tipos, no entanto, não são excludentes como opina Richard Bernstein em construtiva interpreta-

ção do pensamento de Hannah Arendt, com a qual estou de acordo, pois ela lidou em dois momentos com coisas distintas, mas que obedecem, no meu entender, a uma maligna lógica de mútua implicação e complementaridade como diria Miguel Reale. O tema da banalidade do mal é o da incapacidade de pensar o significado do bem e do mal. É isso que possibilita a radicalidade do mal, ou seja, a aceitação do pressuposto de que os seres humanos são e devem ser tidos como supérfluos e descartáveis.²⁸

Em textos que tenho escrito venho sugerindo que essa análise de Richard Bernstein pode ser complementada e refinada, avizinando Arendt de Bobbio. O exercício do mal ativo comporta uma aproximação com a banalidade do mal, ou seja, com a incapacidade de pensar as conseqüências da ação por parte dos que, *ex parte principis* exercem a força a partir de uma máquina burocrática. Já o mal passivo comporta uma aproximação com o mal radical que alcança os que sofrem *ex parte populi*, porém, individualmente, uma pena sem culpa, em função do pressuposto da descartabilidade do ser humano.²⁹



Ao refletir sobre o mal no século 20, Norberto Bobbio distingue duas vertentes: o mal ativo, infligido pela prepotência do poder, e o mal passivo, sofrido por aqueles que padecem uma pena sem culpa

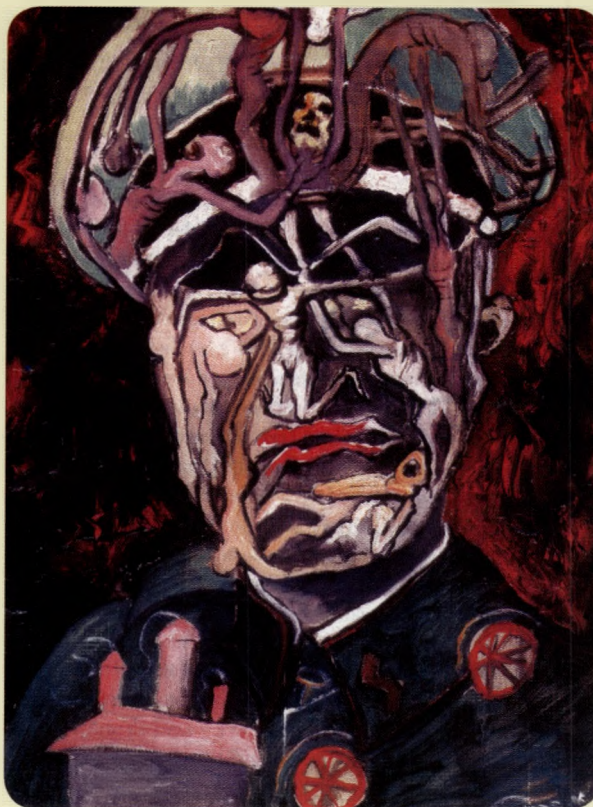
Mal radical/banalidade do mal; mal ativo/mal passivo conjugaram-se no Holocausto e retêm um potencial irradiador com o qual se preocupam os que têm um *amor mundi*. Estão latentes, para voltar a Jonathan Schell e a Norberto Bobbio, em sua reflexão estratégica sobre as armas nucleares, no tema do “over-kill” possibilitado pela inovação científico-tecnológica. Essa abre espaço para a banalidade do mal ativo dos que exercem a força, porque contemplam a hipótese do extermínio nuclear sem parar para pensar no que isso significa. Essa hipótese, por sua vez, se abre para o mal radical porque pressupõe o mal passivo da descartabilidade do ser humano.

Tecnologia como questão política

Bobbio, na reflexão sobre o mal no século 20 e os deuses que fracassaram, também discute o livro de Hans Jonas de 1987 sobre o conceito de Deus depois de Auschwitz.³⁰ Jonas foi amigo e colega de universidade de Hannah Arendt e sobre ela escreveu um ensaio de alta envergadura logo após o seu falecimento.³¹

Um dos temas de Hans Jonas foram as consequências trazidas pela inovação científico-tecnológica. Essa transformou de maneira inédita a natureza, que deixou de ser um “dado” e passou a ser um “construído”, pois converteu-se em objeto dotado de plasticidade, suscetível de manipulação pelo homem. Daí as reflexões de Jonas sobre o campo da bioética e sua proposta de uma ética baseada no princípio da responsabilidade³² – para lidar com os problemas trazidos pela transposição de barreiras antes tidas como naturalmente intransponíveis.

Esse é um tema que Hans Jonas compartilhou com Hannah Arendt que, em *A condição humana*,³³ referindo-se à desintegração do átomo e ao Sputnik – o primeiro satélite artificial lançado em 1957, apontou que, com essa transposição das barreiras ao que antes era “dado”, a direção do novo conhecimento científico-tecnológico tornou-se uma questão política de primeira grandeza. Esse foi, aliás, um dos temas versados no curso de pós-graduação que com ela fez em Cornell, em 1965, quando, ao se



Anthropomorphic portrait Adolf Eichmann, por Adolf Frankl

Reprodução

examinarem as experiências políticas do século 20, discutiu-se o problema da responsabilidade dos cientistas atômicos.³⁴

Esse foi também um tema que Bobbio tratou ao discutir os desafios que a inovação tecnológica e o progresso científico estão colocando para a tutela dos direitos humanos, ou seja, para o tema arendtiano do direito a ter direitos. Esses desafios transitam da integridade do patrimônio genético dos seres humanos ao armazenamento de dados pela informática e ao que isso significa para o direito à intimidade, passando pelo direito ao meio ambiente.³⁵

Poder e violência

Em síntese, é nesse contexto amplo que se coloca uma afirmação de Hannah Arendt, em 1954 – observação que é uma ponte entre *Origens do totalitarismo* e *A condição humana* – devidamente realçada por Elizabeth Young-Bruehl no seu livro recente:³⁶ “Um dos problemas centrais do mundo é

o da organização política da sociedade de massas e o da integração política do poder tecnológico.”³⁷

Hannah Arendt, no ensaio *Sobre a violência*, realça que esta se tornou um denominador comum do século 20 em função da multiplicação dos seus meios de implementação trazida pela revolução científico-tecnológica. Essa consideração vincula-se ao que acabo de mencionar, citando o seu pensamento sobre sociedade de massas e integração política do poder tecnológico.

No seu ensaio, ela afirma que a violência não cria o poder, mas destrói o poder como a capacidade humana de agir em conjunto. Com inequívoco apreço, cita o livro de Alessandro Passarin d’Entreves, *The notion of the state*, para discutir as diferenças entre autoridade, poder e força no contexto de sua reflexão sobre porque autoridade, poder e violência são fenômenos claramente distintos. Também, em nota de rodapé com base em Passarin d’Entreves, examina o direito como um conjunto de “regras do jogo” na análise do tema da obrigação político-jurídica.³⁸

Passarin d’Entreves resenhou o livro de Hannah Arendt sobre Eichmann no *Il mondo di Roma*, de 18 de julho de 1963, e recebeu dela um exemplar de *On violence*. Em carta que lhe escreveu em 11 de abril de 1970, agradece a remessa do livro e pondera que a diferença entre força e poder não é apenas quantitativa. É qualitativa, pois, valendo-se da análise da própria Hannah Arendt, afirma que a violência exercida em conformidade com o direito não é propriedade de um indivíduo na sua singularidade, mas sim algo que lhe é coletivamente conferido pelo Direito.³⁹

Passarin d’Entreves foi um dos grandes amigos de Bobbio, que o sucedeu na cátedra de Filosofia Política, em Turim, depois de muitos anos como catedrático de Filosofia do Direito. Foi também colega e amigo de Gobetti – um dos inspiradores das posições de Bobbio – e laureou-se com G. Solari – o mestre e antecessor de Bobbio na cátedra de Filosofia do Direito em Turim. Em síntese, d’Entreves, apreciado por Hannah Arendt, integra o mundo da Itália ideal de Bobbio.⁴⁰

Hannah Arendt e Norberto Bobbio tinham em comum alguns clássicos do pensamento. Kant é o mais óbvio, mas cabe, igualmente, mencionar Hobbes e lembrar a relevância de Maquiavel e Vico na obra de Hannah Arendt, e sobre eles Bobbio escreveu e meditou como estudioso da tradição cultural italiana dentro da qual estava inserido.

Além dos contemporâneos que integravam os respectivos universos de reflexão, como os mencionados acima, e outros poderiam ser elencados, Hannah Arendt e Norberto Bobbio tinham em comum alguns clássicos do pensamento. Kant é o mais óbvio, mas cabe, igualmente, mencionar Hobbes e lembrar a relevância de Maquiavel e Vico na obra de Hannah Arendt, e sobre eles Bobbio escreveu e meditou como estudioso da tradição cultural italiana dentro da qual estava inserido.

Como mencionei, ele não escreveu sobre Hannah Arendt, mas não desconhecia a sua obra. Em carta que me enviou de Turim, datada de 2 de outubro de 1982, depois que tive a oportunidade de conhecê-lo pessoalmente por ocasião de sua vinda ao Brasil e a propósito dos temas que discutimos, escreveu:

Non ho ancora letto il Suo saggio sulla Arendt. Ma lo leggerò quanto prima, perché il tema è interessante. Intanto le do la citazione precisa della rivista che, come le avevo accennato quella sera nel Suo studio, ha dedicato alcuni saggi alla figura e al pensiero della Arendt. Si tratta della rivista “Comunità”, pubblicata dalla stessa casa editrice Comunità che ha pubblicato due miei libri (che lei conosce). È una rivista que esce a grossi fascicoli annuali. L’ultimo reca il numero 183, è uscito nel 1981. Tra gli articoli sulla Arendt ce n’è uno di Habermas e uno di Nisbet. Ci sono anche alcune pagine biografiche di Elisabeth Young-Bruehl, che, come ho appreso da Lei, è l’autrice della biografia.

No plano do público, lembro que Bobbio, na introdução de *A era dos direitos*, faz uma generosíssima apreciação do meu livro *A reconstrução dos direitos humanos - um diálogo com o pensamento de*

Hannah Arendt e indica a contribuição nele contida para a compreensão do pensamento arendtiano.⁴¹

Fenomenologia e existencialismo

Feito esse indicativo mapeamento de pessoas que permitem aventar pontos de contacto e de temas entre Hannah Arendt e Norberto Bobbio, cabem algumas considerações sobre formação académica, orientação filosófica e metodologia.

A formação universitária de Bobbio é tanto jurídica quanto filosófica. A de Hannah Arendt é filosófica e se insere no quadro da fenomenologia de Husserl e do existencialismo de Jaspers e Heidegger, de quem foi aluna.

Bobbio teve um interesse inicial pela fenomenologia e pelo existencialismo. É de 1934 o seu livro *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica*. Essa, no entanto, foi uma fase do seu percurso que representou uma reação ao idealismo então prevalecente na Itália. A sua postura metodológica subsequente e constante foi a do rigor analítico com senso histórico.

Nos anos 1940 foi um crítico do existencialismo de Jaspers, Heidegger e Sartre, enxergando nele uma filosofia da crise que dela não consegue emergir. O seu livro, publicado na Itália, em 1944, com revisão e ampliação, foi o primeiro dos seus trabalhos publicados em inglês com apoio de Passarin d'Entreves, que era, então, professor em Oxford.⁴² Foi também o seu primeiro livro traduzido para o espanhol, publicado em 1949, no México, na série dos brevíários do Fondo de Cultura Económica

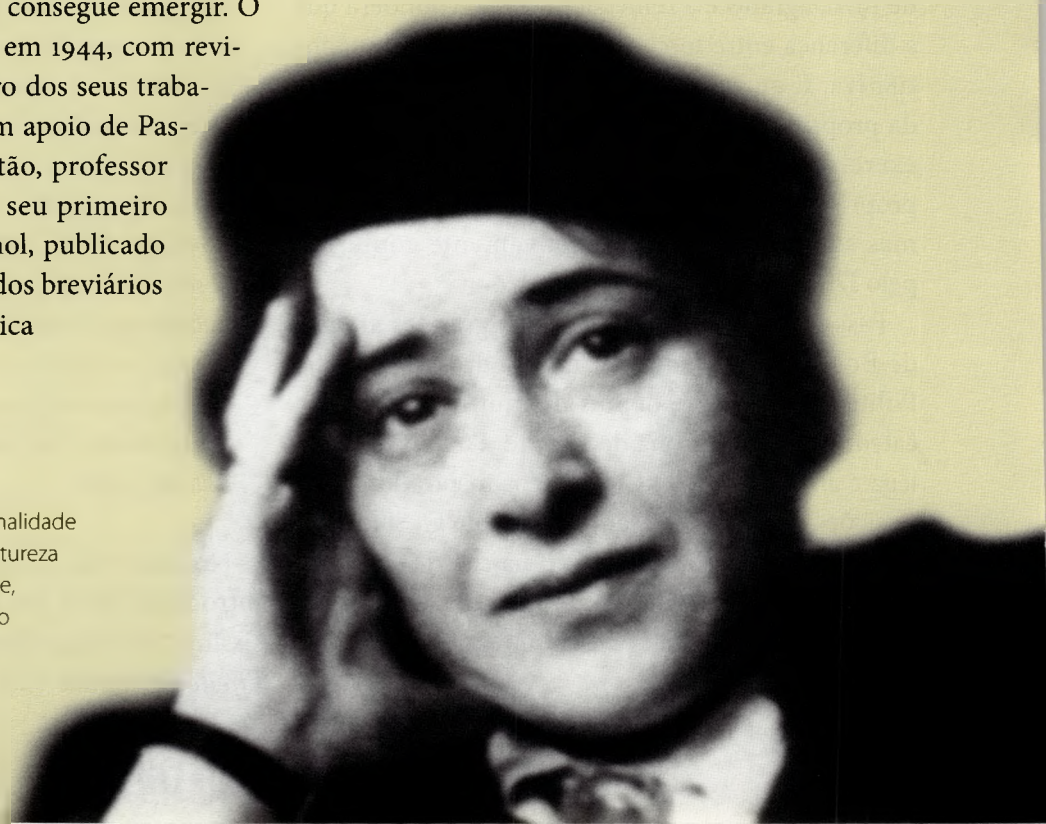
Quanto à fenomenologia, nas considerações que faz ao resenhar o livro de Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Bobbio aponta um seu limite explícito: descreve, mas não explica.⁴³

Bobbio foi, no entanto, admirador de Abbagnano, diferenciando o existencialismo do pensador italiano dos existencialistas que criticou, os quais, partindo do nada, terminavam com um ser para o nada, fazendo da denúncia da crise uma aceitação das suas conseqüências. Contrapôs, assim, o existencialismo negativo ao existencialismo positivo de Abbagnano, para quem a escolha da escolha torna possível o possível do valor normativo da categoria da possibilidade. Esse valor, em Abbagnano, significa uma abertura para as possibilidades efetivas do ser humano e não para sua imersão na negatividade.⁴⁴

A possibilidade do novo

Identifico aqui um ponto de contacto importante com Hannah Arendt em *A condição humana* e sua perspectiva do *amor mundi*. Com efeito, para ela, é a natalidade e não a mortalidade a categoria central do pensamento político em contraposição ao pensamento metafísico; daí realçar neste grande

Hannah Arendt formulou a tese da banalidade do mal, considerando-o um mal de natureza burocrática, que não tem profundidade, mas pode destruir o mundo em função da incapacidade de pensar das pessoas que o praticam



livro a possibilidade do novo, dado pelo potencial do *initium*, inerente à condição humana.⁴⁵ É essa posição que a diferencia explicitamente de Heidegger, cabendo lembrar que ela conclui o segundo volume de *A vida do espírito* – que foi o seu acerto de contas com a filosofia – evocando a categoria do *initium*, de inspiração agostiniana, e apontando que tem a sua raiz na natalidade.⁴⁶

O existencialismo como vertente fundamental da visão filosófica de Hannah Arendt não se explica só pelo impacto do magistério de Jaspers e de Heidegger e de seus vínculos com ambos. É compreensível em função de sua experiência de vida e das situações-limite que enfrentou. No entanto, como ficou dito, a sua elaboração própria de uma filosofia da crise não desembocou na negatividade. Caracterizou-se por um *amor mundi*, como observou sua biógrafa Elisabeth Young-Bruehl, que apropriadamente intitula seu livro, *Hannah Arendt, Por amor ao mundo*.⁴⁷ Nesse sentido, como Bobbio, ela lutou em prol do valor normativo das possibilidades construtivamente abertas ao ser humano.

Em *A condição humana*, Hannah Arendt elabora a sua reflexão sobre a esfera pública, apontando as suas duas características: o público como aquilo que é comum a todos e o público como o que pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. No trato subsequente da ação, realça a indispensabilidade, para a ação conjunta geradora de poder, do espaço público como um espaço de visibilidade e de aparência, revelador do agente no discurso e na ação, mencionando, neste contexto, a experiência grega da *polis*.⁴⁸

Observo, em plena concordância com a recente leitura de Bethânia Assy, que, em *A vida do espírito*, Hannah Arendt transpõe as categorias que elaborou em *A condição humana* – visibilidade, publicidade, comunicabilidade, do ato e da linguagem – para a sua reflexão fenomenológica sobre as atividades do pensar, do querer e do julgar.⁴⁹ O público é, portanto, para Hannah Arendt, não apenas indispensável para a *vita activa*. É também o meio de evitar o solipsismo do espírito e assegurar a sua conexão com

o mundo, uma vez que, dada a condição humana da pluralidade, viver é “estar entre os homens” – *inter homines esse*.⁵⁰

Transparência do poder

A aproximação com Bobbio em matéria da relevância da visibilidade, da transparência, da comunicabilidade da linguagem e do ato é considerável. Com efeito, na sua discussão sobre democracia, Bobbio a caracteriza como o exercício em público do poder comum. O valor normativo da transparência do poder é um tema recorrente na sua reflexão, e num dos importantes ensaios de *O futuro da democracia* ele discute o desafio que é para a democracia o imperativo de debelar o poder invisível. Por isso chama a atenção, na perspectiva *ex parte populi*, para os riscos, mesmo num regime democrático, do *cripto governo* que atua na sombra por meio dos serviços secretos.

A dominação totalitária pressupõe o *cripto governo*, como mostra Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*. Ela atua por meio da estrutura burocrática na forma de cebola, na qual o núcleo real do poder está escondido por camadas que o encobrem e protegem, e tem no empenho da onividência da política secreta um dos instrumentos-chave para vigiar e controlar a população.⁵² Essa é, sem dúvida, uma das razões pela qual ela quer, em oposição ao totalitarismo, proteger o potencial inerente à condição humana com uma esfera pública na qual o comum é ao mesmo tempo o visível.

Poder invisível

Bobbio, na sua discussão em *O futuro da democracia* sobre os obstáculos à visibilidade do poder, fala no subgoverno da gestão da economia dos mercados como uma esfera de poder invisível que escapa, se não formalmente, na substância, aos controles da democracia e do judiciário. Penso que aqui também cabe uma aproximação com o que diz Hannah Arendt em *A condição humana* sobre preeminência

do social e as conseqüências para a *vita activa* da prevalência do *animal laborans*. Observo, nesse sentido, que Hannah Arendt critica Marx, mas não se considera uma antimarxista.⁵³ Está, assim, em sintonia com Bobbio, cujo livro *Nem com Marx, nem contra Marx* é, a partir do próprio título, explicativo de sua posição.

Hannah Arendt, no contexto de sua reflexão sobre o século 20, discute, como mencionei, a multiplicação dos meios técnicos da violência e também os riscos de sua glorificação, apontando que a violência destrói o poder, não o cria. Indica que a violência encontra o seu espaço com o declínio da capacidade de agir, conjunto que requer um espaço público.⁵⁵

Bobbio também diferencia o poder da violência, apontando que a violência tem como notas a ausência de medida, a descontinuidade, a desproporção entre meios e fins, a imprevisibilidade.⁵⁶ É, igualmente, um crítico da violência. Por isso entende que o único e verdadeiro salto qualitativo na história humana – possível, mas não necessário – não é a passagem do reino da necessidade ao da liberdade, mas do reino da violência para o da não violência.⁵⁷

Manipulação da opinião pública

Hannah Arendt discute de que maneira a violência é instigada pela hipocrisia, pela palavra que esconde e não revela, que converte *engagés* em *enragés*.⁵⁸ Apon-ta, igualmente, os efeitos dos *arcana imperii* da destrutividade da mentira e da manipulação da opinião pública que comprometem as virtudes e virtualidades do espaço público.⁵⁹ Bobbio é um fino analista dos riscos, para a democracia, do segredo e da dialética de mútua e negativa complementaridade que resulta do poder dos *arcana dominationis* e do contrapoder dos *arcana seditionis*.⁶⁰

Outro tema compartilhado por ambos como democratas, voltados para a perspectiva *ex parte populi* e que é, como os outros que venho elencando neste texto, expressão da sensibilidade comum de uma geração, diz respeito às possibilidades de resistir à opressão não pela violência, mas por meio da de-

sobediência civil. Da desobediência civil Hannah Arendt tratou na coletânea de ensaios reunidos no livro significativamente intitulado *Crises da República*.⁶¹ Bobbio escreveu o verbete desobediência civil do conhecido *Dicionário de Política*, que organizou com Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, e também tratou do tema num dos ensaios reunidos em *A era dos direitos*.⁶²

Uma das citações muito do gosto de Hannah Arendt era de Santo Agostinho, sobre quem escreveu a sua tese de doutoramento: *Sedis animi est in memoria* (“A sede da alma está na memória”), presente, com muita relevância, no seu texto sobre autoridade.⁶³ Esta citação serviria de epígrafe apropriada para os livros de Bobbio por ele qualificados de textos de testemunho, nos quais estuda e relembra as figuras de mestres e companheiros que representam e são representantes de sua Itália. São, como ele diz, os livros que lhe eram especialmente caros e os únicos que gostaria que lhe sobrevivessem,⁶⁴ pois celebram aquela minoria de “nobres espíritos que defenderam com vigor, alguns com o sacrifício da vida, em anos duríssimos, a liberdade contra a tirania, a tolerância contra a opressão, a unidade dos homens para além das raças, das classes e da pátria e batalharam contra a divisão entre escolhidos e condenados”.⁶⁵

O paralelo no percurso de Hannah Arendt são os ensaios sobre a escondida tradição judaica de rebeldia do pária consciente, com a qual se identificava ou os perfis recolhidos em *Homens em tempos sombrios* cujos exemplos a ajudaram a enfrentar a obscuridade do encolhimento do espaço público.⁶⁶

Permito-me concluir este mapeamento indicativo de pontes de aproximação, com mais duas observações. Uma relativa às respectivas posturas sobre os campos a que se dedicaram e outra sobre o papel dos “clássicos” no trato dos temas sobre os quais refletiram.

Hannah Arendt, na conhecida entrevista de 1964 a Günter Gaus, diz que não se considerava filósofa. O seu ofício era a teoria política.⁶⁷ Da mesma maneira, Bobbio não se considerava filósofo. O seu ofício foi, no seu entender, a teoria jurídica e a teoria política.

Hannah Arendt critica Marx, mas não se considera uma antimarxista. Está, assim, em sintonia com Bobbio, cujo livro *Nem com Marx, nem contra Marx* é, a partir do próprio título, explicativo de sua posição.

Os clássicos são uma parte constitutiva do repertório de Hannah Arendt. Deles se valia com liberdade e ousadia para lidar com a modernidade. O seu método era o da reapropriação seletiva de fragmentos por meio dos quais, num mundo em que a tradição perdeu a capacidade de orientar-nos, reelabora categorias e pensa os acontecimentos, como diz ela, “*without banisters*”.⁶⁸

Na discussão acerca de sua obra, da qual participou logo após a manifestação sobre o que é pensar “*without banisters*”, Mary McCarty observa que muito próxima da raiz do seu pensamento está a vocação dos distínguio e das definições. Hannah Arendt, na resposta, registra que isto é aristotélico.⁶⁹

Bobbio, no seu percurso, recorreu à lição dos clássicos e tinha, como Hannah Arendt, o gosto das definições e das dicotomias de que se valeu com o rigor analítico na linha de sua orientação filosófica. O seu método, em função do seu escrúpulo filológico, não era, portanto, o da reapropriação seletiva que é a marca da originalidade de Hannah Arendt. Tinha, no entanto, uma originalidade não ostensiva. Esta residia no virtuosismo de uma *ars combinatoria* com a qual trabalhava a lição dos clássicos na construção das dicotomias e definições, para lidar com as situações do presente.

No meu percurso reflexivo confluem os temas, os métodos e as maneiras de ver as coisas de Hannah Arendt e de Norberto Bobbio. Não creio, no entanto, que esta confluência seja arbitrária. Creio, como apontou José Guilherme Merquior, já em 1980, que devo à gravitação simultânea de Hannah Arendt e Norberto Bobbio na minha reflexão, uma complementaridade equilibradora.⁷⁰ É em homenagem ao muito que devo a ambos que redigi este texto, celebrando o centenário de Hannah Arendt e antecipando o centenário de Norberto Bobbio.

Notas

1. LAFER, Celso. Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado da sua obra no 25º aniversário de sua morte. In: MORAES, Eduardo Jardim de e BIGNOTTO, Newton (org.) *Hannah Arendt, Diálogos, reflexões, memória*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, p. 11-34. Ora também em LAFER, Celso. *Hannah Arendt, Pensamento, persuasão e poder*, 2ª ed. revista e ampliada. São Paulo: Paz e Terra, 2003, p. 149-171.
2. Cf. Celso Lafer, Na confluência entre o pensar e o agir: sobre uma experiência com os conceitos de Hannah Arendt. In: DUARTE, André, LOPREATO, Christina e MAGALHÃES, Marion Brepohl de. *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p. 335-351. Ora também em LAFER, Celso. *Hannah Arendt, Pensamento, persuasão e poder*, p. 173-194.
3. Cf. Norberto Bobbio, *Teoria geral da política*, organizado por Michelangelo Bovero. Rio de Janeiro: Campus, 2000, p. 114.
4. Cf. Sylvie Courtine-Denamy, *O cuidado com o mundo - Diálogo de Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
5. Cf. Sylvie Courtine-Denamy, *Trois femmes dans des sombres temps, Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil*. Paris: Albin Michel, 1997.
6. ASCHHEIM, Steven E. *Scholem, Arendt, Klemperer - Intimate chronicles in turbulent times*, Bloomington: Indiana University Press, 2000.
7. ISAAC, Jeffrey C. *Arendt, Camus and modern rebellion*. New Haven: Yale University Press, 1992.
8. Cf. Celso Lafer, *Hannah Arendt, Pensamento, persuasão e poder*, p. 139-148.
9. Cf. Celso Lafer, Bobbio e o Holocausto - uma aproximação com Hannah Arendt - apresentação do texto de Bobbio - Quinze anos depois, *Revista USP*, vol. 61, março-abril-maio, 2004, p. 233-227; Bobbio e o Holocausto - um capítulo da sua reflexão sobre os direitos humanos: o texto “Quinze anos depois” e seus desdobramentos, *Revista Cult*, 104, ano 9, julho 2006, p. 52-56.
10. Cf. Alberto Filippi e Celso Lafer, *A presença de Bobbio - América Espanhola, Brasil, Península Ibérica*. São Paulo: Edit. Unesp, 2004, p. 125-160.
11. *Hannah Arendt e a condição humana*, Adriano Correia (org.). Salvador: Quarteto, 2006.
12. J. Ortega y Gasset, El tema de nuestro tiempo (13ª ed.). Madrid: *Revista do Ocidente*, 1958, p. 7-9.
13. BOBBIO, Norberto. Il dubbio e la scelta. *La Nuova Italia Scientifica*, Roma, 1993, p. 97.
14. BOBBIO, Norberto. Ebrei di ieri e ebrei di oggi fronte al fascismo. *Il Ponte*, XXXIV, nº 11-12, 30 novembre-31, dicembre 1978, p. 1314-1318.
15. BOBBIO, Norberto. Pietro Polito, Il mestiere di vivere, Il mestiere di insegnare, Il mestiere di scrivere, separata da *Nuova Antologia*, fasc. 2211, luglio-settembre 1999, p. 26.
16. YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt, Por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997, p. 183-184; p. 406.
17. Cf. Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 28 e seguintes.

- 18 Cf. Norberto Bobbio, *O tempo da memória* - De Senectute e outros escritos autobiográficos. Rio de Janeiro: Campus, p. 122-141.
- 19 Cf. Norberto Bobbio, *Il terzo assente*. Milano: Sonda, 1989, p. 15-22.
- 20 ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1981, p. 63.
- 21 ADLER, Laura. *Dans les pas de Hannah Arendt*, Paris: Gallimard, 2005, p. 428-430; 78-79; 101; 132.
- 22 BOBBIO, Norberto. *Il terzo assente*, p. 68; 174-175.
- 23 SCHELL, Jonathan. *The fate of the Earth*. London: Verso, 2001.
- 24 Cf. Celso Lafer, *Hannah Arendt, Pensamento, persuasão e poder*, p. 186-189.
- 25 BOBBIO, Norberto. *O elogio da serenidade e outros estudos morais*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2002, p. 182-183.
- 26 ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p. 510.
- 27 ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém - um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000; ARENDT, Hannah. *The Jew as pariah*, ed. e org. por Ron H. Feldman, N. York, Grove Press, 1978, p. 257.
- 28 BERNSTEIN, Richard. *Radical evil - A philosophical interrogation*. Cambridge: Polity Press, 2002, p. 204-224.
- 29 LAFER, Celso. Hannah Arendt, Pensamento, persuasão e poder, p. 187-189; A internacionalização dos direitos humanos: O desafio do direito a ter direitos, in *Revista do Tribunal Regional Federal da 3ª Região*, vol. 75, jan/fev 2006, p. 48-49.
- 30 Cf. Norberto Bobbio, *Elogio da serenidade e outros escritos morais*, p. 191.
- 31 JONAS, Hans. Acting, knowing, thinking: Gleanings from Hannah Arendt's philosophical work. In *Social Research*, vol. 44, nº 1, Spring 1977, p. 25-43.
- 32 Cf. Hans Jonas, *Ética, medicina e técnica*. Lisboa: Vega/Passagens, 1994; *Le principe responsabilité - Une éthique pour la civilisation technologique*. Paris: Ed. do CERF, 1993.
- 33 ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 11.
- 34 Cf. Celso Lafer, *Experiência, acción y narrativa - Reflexiones sobre un curso de Hannah Arendt*, *Revista de Occidente*, nº 305, outubro 2006, p. 78-98.
- 35 Cf. Norberto Bobbio, *A era dos direitos*, nova edição. Rio de Janeiro: Campus, 2004, p. 223-232.
- 36 YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Why Arendt matters*. New York: Yale University Press, 2006, p. 150.
- 37 Cf. Hannah Arendt, *Essays in Understanding - 1930-1940*, ed. by Jerome Kohn. New York: Harcourt-Brace, 1993, p. 427.
- 38 Cf. Hannah Arendt, *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 32, 36, 74, 75.
- 39 Cf. Celso Lafer, *A reconstrução dos direitos humanos - um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988, p. 209.
- 40 Cf. Norberto Bobbio, *Italia fedele, il mondo di Gobetti*. Firenze: Passagli, 1986, p. 205-216; *La mia Italia*. Firenze: Passagli, 2000, p. 72-83.
- 41 Cf. Norberto Bobbio, *A era dos direitos*, p. 30.
- 42 Cf. Norberto Bobbio, *The philosophy of decadentism - A study in existentialism*. Oxford: Blackwell, 1948.
- 43 BOBBIO, Norberto. Sartre e gli ebrei. In: *Comunità*, a II, nº 24, sabato 29 novembre 1947, p. 5.
- 44 Cf. Norberto Bobbio, *Nicola Abbagnano*. Bologna: Massimiliano Boni, 1989, p. 15-16, 27.
- 45 Cf. Hannah Arendt, *A condição humana*, p. 17, 190 e seguintes.
- 46 Cf. Hannah Arendt, *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992, p. 348.
- 47 YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt, Por amor ao mundo*, p. 17.
- 48 Cf. Hannah Arendt, *A condição humana*, p. 59-68; 188-220.
- 49 Cf. Bethânia Assy, "Fases privadas em espaços públicos". Por uma ética de responsabilidade, introdução à edição brasileira de Hannah Arendt, *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004, p. 31-37 e passim.
- 50 ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 15.
- 51 BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia*. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 97-120.
- 52 ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 413 e seguintes; 469 e seguintes.
- 53 Cf. Hannah Arendt, *A condição humana*, p. 89.
- 54 BOBBIO, Norberto. *Nem com Marx, nem contra Marx*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.
- 55 Cf. Hannah Arendt, *Sobre a violência*, op.cit.
- 56 BOBBIO, Norberto. *Il terzo assente*, p. 150-152.
- 57 BOBBIO, Norberto. *As ideologias e o poder em crise*. Brasília: Editora UnB, 1988, p. 111.
- 58 ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*, p. 49.
- 59 Cf. Hannah Arendt, *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 1973, p. 13-48.
- 60 Cf. Norberto Bobbio, *O futuro da democracia*, p. 19; Teoria geral de política, p. 386-415.
- 61 ARENDT, Hannah. *Crises da República*, p. 51-90.
- 62 BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*, p. 151-166.
- 63 Cf. Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*, p. 169.
- 64 Cf. Norberto Bobbio, *O tempo da memória*, p. 94.
- 65 BOBBIO, Norberto. *Maestri e Compagni*. Firenze: Passigli Ed., 1984, p. 7-8.
- 66 Cf. Hannah Arendt, *The Jew as pariah*, ed. by Ron H. Feldman; *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.
- 67 ARENDT, Hannah. *A dignidade da política - ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 123.
- 68 *Hannah Arendt, The recovery of the public world*, ed. by Melvin Hill. New York: St. Martin Press, 1979, p. 337; cf. Maurizio Passarin d'Entreves, *The political philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge, 1994, p. 28-37.
- 69 *Hannah Arendt: The recovery of the public world*, cit. p. 337.
- 70 MERQUIOR, José Guilherme. *As idéias e as formas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, p. 212.

Celso Lafer é membro da Academia Brasileira de Letras. professor titular da faculdade de Direito da USP.

Sensus communis: exercício da condição humana

BETHÂNIA ASSY

Hannah Arendt apropria-se da estética kantiana para ressaltar a aptidão humana de sentir deleite com aquilo que “interessa apenas em sociedade”. Para ela, é intrigante como uma simples questão de gosto, presumidamente irrefutável, é via de superação do egoísmo. E como o juízo sobre o belo, estimado desde a modernidade como matéria de relativização radical de preferências individuais, pode nos conduzir ao amor sem recompensas.

“O gosto é a superação do egoísmo” e “o belo nos ensina a amar sem intenções de favorecimento”. Quem compreender tais afirmativas, compreendeu a *Crítica do juízo*.

Hannah Arendt

Duas proposições kantianas de *A metafísica dos costumes*, citadas como epígrafe ao presente texto, introduzem o seminário realizado por Hannah Arendt, no outono de 1970 na New School for Social Research intitulado: “A crítica do juízo”. Em ambas assertivas – no gosto, a sujeição do egoísmo, e, no belo, a capacidade de amar sem intenção de favorecimento – a autora captura o sentido fundamental do julgamento reflexivo. É intrigante como “uma simples questão de gosto” (*a simples matter of taste*), presumidamente irrefutável, é via de superação do egoísmo. E ainda mais surpreendente, como o juízo sobre o belo, estimado desde a modernidade como matéria de relativização radical de preferências individuais, pode nos conduzir ao amor sem recompensas, uma versão, por assim dizer, de *amor mundi*.

A suposição de que o juízo de gosto sobreleva o egoísmo, no qual nossos juízos individuais levam em consideração o ponto de vista dos outros, exerce uma função primordial nas apropriações arendtianas de “A analítica do belo”, por meio da “apreciação desinteressada” que sentimos diante do belo, um sentimento socialmente constituído.¹ O que está em questão não é propriamente a comparação entre ética e estética, mas antes, a possibilidade de aplicar a julgamentos políticos e éticos, categoriais antes atribuídas por Kant exclusivamente ao julgamento estético. A capacidade de julgamento reflexivo no juízo de gosto parece implicar a disposição do indivíduo de se libertar do mero interesse próprio. Na contramão dos que atribuem à estética, ao juízo de gosto e à satisfação alternativas individualistas à universalidade da razão na ética, Hannah Arendt apropria a estética kantiana a fim de salientar a envergadura humana de sentir deleite com aquilo que, no léxico kantiano, “interessa apenas em sociedade”,² a despeito de nenhuma retribuição ou maximização no

Versão deste artigo no prelo da coletânea: *A atualidade de A condição humana*, organizada por Adriano Correia. Editora Forense, Rio de Janeiro.

O sentimento de aprazimento em um julgamento reflexivo de gosto decorre de nossa aprovação ou desaprovação face ao sentimento de prazer ou de desprazer. Isso implica que o *sensus communis* nos torna aptos a discriminar, em uma situação de satisfação, se estamos ante mero privilégio e interesse privado ou se de fato diante de um “deleite desinteressado,” tal qual assinalado no julgamento reflexivo na *Crítica do juízo*, apropriado por Arendt.

âmbito das sensações privadas e vantagens pessoais.

Dentre o espectro de apontamentos promovidos por Hannah Arendt sobre a faculdade de julgar, este texto se limita ao exame de noção de *sensus communis* à luz do que nomearei de cultivo de sentimentos públicos. O resultado deste cultivo é uma satisfação que implica a experiência de uma forma específica de felicidade: a felicidade pública. A capacidade de desfrutar dessa felicidade pública em absoluto significa alcançar uma instância neutra que equalize os sentidos de sociabilidade a uma perspectiva universalizadora, nem, muito menos, o mero esforço racional em deliberar acordos e consensos.

O intento deste artigo é apontar que o conceito arendtiano de *sensus communis* contribui para que em termos de ética nosso vocabulário não se conforme à pura racionalidade do dever, da mesma forma que a nomenclatura de sentimento, satisfação e prazer não se encerre em experiências que só temos acesso mediante demandas e interesses daquilo que nos compraz por meio de vantagens e proveitos particulares; intitulada por Arendt de felicidade privada. A gramática dos sentimentos igualmente versa e se converte em veículo de eticidade, envolve a capacidade de nos sensibilizar, de nos deixar afetar pela satisfação diante de ações intersubjetivas comunitárias, remata um laço entre ética e felicidade pública.

Deleite desinteressado

O *sensus communis* retrata o cultivo de sentimentos comuns em uma dada comunidade, o exercício da capacidade de sentir satisfação por aquilo que “interessa apenas em sociedade”, ou ao que Hannah Arendt, ainda fazendo uso do vocabulário kantiano, nomeia de “deleite desinteressado”, tal qual na experiência diante do belo, de natureza pública, não obstante nem de caráter caritativo nem mesmo altruístico.

Hannah Arendt concebe a noção latina *sensus communis* a partir de sua tradução livre da expressão ciceroniana cunhada em *De oratore*. O termo notabilizado por Cícero confere ao *sensus communis* arendtiano um sentido peculiar: “a capacidade de comunicar um sentimento” e o “poder natural de afetar e proporcionar satisfação”. A bem

da verdade, Arendt alude ao vocábulo latino em seus escritos sobre a capacidade de julgar já em um contexto kantiano, no qual o sentido arrogado por Cícero de “transmissão de uma sensibilidade geral” só aparece de forma tênue. *Sensus communis* “ao originar-se da na-



tureza da linguagem”, é retratado por Cícero como “o poder natural de afetar e proporcionar satisfação”. Ao descrever *sensus communis*, Cícero ressalta:

É notável como a diferença existente entre o sujeito experto e o homem comum é pequena se tomados como críticos, embora exista uma enorme divergência entre eles na qualidade de performer. Levando-se em conta que a arte origina-se da natureza, certamente se suporia que a arte teria falhado se não possuísse a capacidade natural de nos afetar e nos proporcionar prazer.⁴

Em suas considerações sobre o juízo estético, Arendt literalmente descreve *sensus communis* como o “poder de afetar e proporcionar satisfação”. De forma que é plausível considerar que a noção arendtiana de *sensus communis* comporta o sentido primário de comunalidade atribuído a Cícero. A habilidade de proporcionar predileção e aprazimento não se fundamenta nem em *expertise* e proficiência de conhecimento nem em exclusivo ou exaustivo uso racional de ferramentas cognitivas *praedetermino*. Nesses dois últimos é a razão que apregoa o valor.

Sensibilidade comunal

Arendt traduz a definição ciceroniana de *sensus communis*, “*sunt in communibus infixi sensibus*”, como “enraizada em senso comum [*rooted in common sense*]”, em vez da tradução proposta por Rackham no *Loeb*, “profundamente enraizada em uma sensibilidade geral [*rooted deep in the general sensibility*]”, ou ainda na *Classici Latina*, de Giuseppe Norcio, “muito próximo ao sentimento de cada um” [*molto vicine al sentimento di ognuno*],⁵ ambas traduções consagradas. A nossa primeira hipótese é que ainda que Hannah Arendt evite as traduções de *Loeb* e *Classica Latina* por considerá-las muito próximas do domínio sentimental incomunicável, própria de uma interpretação psicologista moderna,⁶ a idéia de sensibilidade geral, de sentimento comum, alude à noção atribuída pela própria autora ao termo latino.

De fato, a tradução de *sunt in communibus infixi sensibus* como “profundamente enraizada em

uma sensibilidade geral”, confirma a interpretação arendtiana de *sensus communis* como um sentido, uma sensibilidade edificada intersubjetivamente. Em lugar da imaginação ao serviço do intelecto, de modo a pressupor um senso racional comum regulado basicamente por princípios categoriais ou procedimentais (leia-se em particular a tradição neokantiana, realçada nos anos 1970 pelo formalismo metodológico de Rawls), Hannah Arendt, ao ressaltar que no julgamento de gosto Kant pre-dispõe o intelecto a serviço da imaginação, retrata uma noção de *sensus communis* cuja matriz é o cultivo de uma sensibilidade comunal, o cultivo de sentimentos comuns, por assim dizer, públicos. Dito de outro modo, *sensus communis* ao ser narrado como “ser afetado por meio de satisfação”, envolve a prática da capacidade de se sensibilizar, por meio da satisfação, apenas acessível pela experiência de inserção em uma dada comunidade, ao invés do dever próprio da ética normativa e da racionalidade estratégica.

Ter predileção, prazer, por sentimentos comuns na livre atividade (*free play*) entre intelecto e imaginação não se opera por meio de categorias pré-fixadas de julgamento determinante ou argumentação deontológica e escolha racional de cunho eminentemente procedimental, nos quais o papel da imaginação é meramente de facilitar o entendimento, ou seja, uma imaginação re-presentativa, basicamente imitativa e reprodutiva. Exprime, em realidade, esse ser afetado pela preferência por satisfações desinteressadas, as quais não promovem proveitos ou interesses pessoais.

Existência intersubjetiva

O *sensus communis* nos imprime uma existência intersubjetiva, e nos afeta com satisfação e impulso de vida. No contexto medieval da terminologia ciceroniana, precisamente em III.195 de *De oratore*, traduzida por Arendt, *sensus communis* é enunciado como um “sentimento comum pelos outros em uma mesma comunidade [*feeling for others in the*

same community]”⁷ Particularmente por meio da descrição de *sensus communis* tal qual cultivo de sentimentos intersubjetivamente partilhados socialmente é que a faculdade de imaginar pode ser predicada como a capacidade de se contagiar por um espectro ampliado de pontos de vista alheio.

Ainda sim, em que implica de fato ser afetado pela preferência por satisfações desinteressadas? Introduzida pelo vocabulário ciceroniano, Arendt apropria o uso kantiano do termo latino *sensus communis*, de forma a diferenciá-lo do mero “senso comum” (*common sense*), “um sentido como nossos outros sentidos – os mesmos para cada um em sua própria privacidade”⁸. Muito embora *sensus communis* tenha sido mencionado por Arendt como “sexto sentido misterioso (*mysterious sixth sense*)”, não conduz à apreensão de *sensus communis* tal qual instinto irracional e não-comunicável. Descreve um “senso extra” comparável a uma capacidade mental extra (*Menschenverstand*), apta a nutrir nos indivíduos sentimentos comuns, que os ajustaria a uma dada sociedade.

Senso de comunalidade é, assim, descrito, como um “senso comunitário, *sensus communis*, distintamente do *sensus privatus*. É a este *sensus communis* que o juízo apela em cada um, e é esse apelo possível que confere ao juízo sua validade especial. O ‘isso-me-agrada-ou-desagrada’ que, na qualidade de sentimento, parece ser inteiramente privado e incomunicável, está na verdade enraizado nesse senso comunitário e, portanto, aberto à comunicação uma vez que tenha sido transformado pela reflexão, que leva em consideração todos os outros sentidos. Esses juízos nunca têm a validade das proposições cognitivas ou científicas, que, propriamente falando, não são juízos”.⁹

Reflexão sobre os outros

De certa forma, *sensus communis* agrega uma dimensão pública cujo acesso é privado. Por um lado, é um sentido privado, pois, na qualidade de sentimento, agradável ou desagradável, não pode se

tornar puro derivado de uma equação racional do conhecimento, permanecendo, portanto, perpassado de particularidade e intersubjetivismo. Tomado um exemplo da estética, não admiramos uma pintura porque “conhecemos” de fato suas propriedades efetivas, e sim, pelos sentimentos e emoções que nos suscita. Por outro lado, é compreendido como um senso público, não por estar relacionado à publicidade cognoscível dos objetos, mas sim, por o acesso necessariamente se dar exclusivamente por meio intersubjetivo. “O fato de que algo agrada ou desagradar envolve diretamente a reflexão sobre os outros, fazendo-nos imaginar que somos outra pessoa”.¹⁰ São produtos da imaginação e da reflexão que tão somente “flertam” e “pleiteiam” a concordância de todos, ao invés do tipo de julgamento (determinante), que se dá, por exemplo, quando “julgamos” que as folhas das árvores são verdes, cuja validade de suas proposições se dá por meio da evidência cognitiva dos sentidos ou mental, propriamente dita.

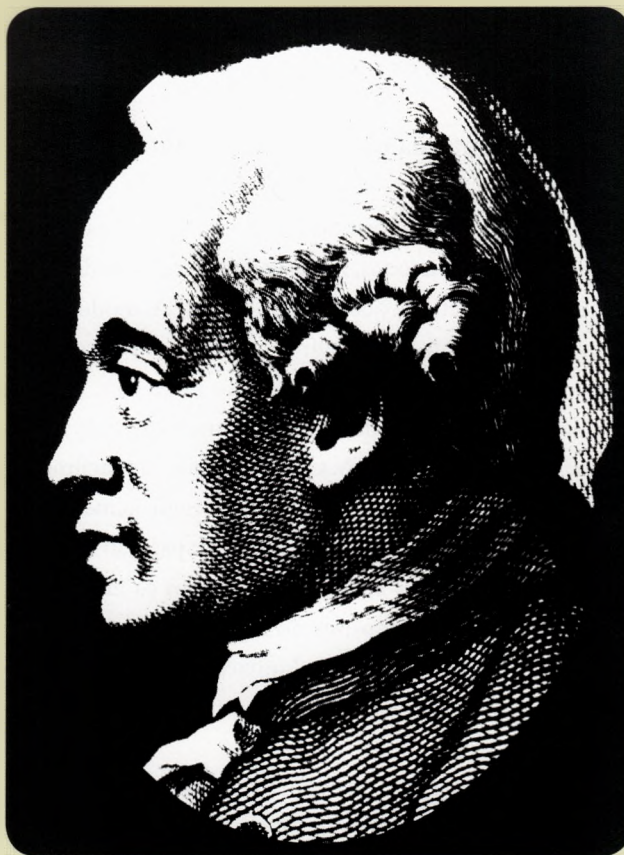
Felicidade pública

Um aspecto particularmente intrigante na definição arendtiana de *sensus communis* chama atenção. Por um lado, é retratado como um sentimento de satisfação discriminatório e imediato, tal qual na pura sensação imediata de “isso-me-agrada-ou-desagrada” (*it-pleases-or-displeases-me*). Descrito exclusivamente dessa forma, Arendt não mais seria capaz de sustentar que tal senso comunal é o resultado da livre atividade (*free play*) entre imaginação e entendimento, como ocorre no julgamento reflexivo, tendo em vista que esse último

O sentido de sociabilidade é crucial não só ao julgamento reflexivo de gosto, tal qual retratado por Kant, mas ao cultivo de uma satisfação em considerar os outros nos domínios éticos e políticos, o cultivo de uma espécie de solidariedade política. O exercício, a *áskesis*, de se liberar das condições, circunstâncias e interesses meramente privados é uma das formas mais efetivas de cultivo desse *ethos* de civilidade.

é mediato, e, portanto, posterior a um sentimento imediato. Por outro lado, o *sensus communis* é nomeado como um senso de sociabilidade que advém de uma “satisfação adicional” (*additional pleasure*). O sentimento de aprazimento em um julgamento reflexivo de gosto decorre de nossa aprovação ou desaprovação face ao sentimento de prazer ou de desprazer. Isso implica que o *sensus communis* nos torna aptos a discriminar, em uma situação de satisfação, se estamos ante mero privilégio e interesse privado ou se de fato diante de um “deleite desinteressado,” tal qual assinalado no julgamento reflexivo na *Crítica do juízo*, apropriado por Arendt. O prazer ou desprazer que um juízo reflexivo evoca não se arbitra meramente pela sensação imediata de satisfação, e sim à medida que aprovamos ou desaprovamos nosso deleite, à medida que nosso prazer se apropria às circunstâncias e às ocasiões da vida comunitária, isto é, ao interesse público.¹¹

Ao revés de mero “sexto sentido misterioso” e imediato, *sensus communis* é um exercício de julgamento reflexivo que nos capacita a sentimentos comuns. De fato, o *sensus communis* promove uma sensação “imediatamente sentida (*immediately felt*)”, “como se” fosse concebido sem a mediação da reflexão, mas, em realidade, é um sentimento que requer reflexão, requer aprovação ou desaprovação, e, por tanto, demanda uma prática, demanda o exercício que possibilite a sensibilização, o deixar-se afetar pelo que “interessa apenas em sociedade”. Implica dizer que desenvolvemos, cultivamos e praticamos o deleite, a satisfação, o sentimento, a sensibilidade comunal: a felicidade pública. Essa é uma das razões pela qual Arendt insiste em nomear a *Crítica do juízo* a verdadeira obra política e ética de Kant. *Sensus communis* é um sentido “que torna públicas as sensações ou sentimentos”,¹² não meramente por incidir em um sentimento que pode ser comunicado, mas sim, primeiramente, por garantir uma espécie de concordância e deleite sobre determinadas sensações, comprazimentos socialmente produzidos pelo reconhecimento recíproco entre os



A estética Kantiana inspirou Arendt a capturar o sentido fundamental do julgamento reflexivo

sujeitos; e, segundo, por se tratar de uma condição intersubjetiva que atinge graus mais desenvolvidos de interação por meio do exercício. Em suma, aprendemos a sentir satisfação por aquilo que interessa apenas em coletividade.

Faculdade de julgar

Tal qual “satisfação adicional”, o *sensus communis* é retratado como a capacidade de eleger uma determinada reflexão mental.

“O gosto é esse “senso comunitário (*Gemeinschaftlicher Sinn*)” e, aqui, senso significa “o efeito de uma reflexão mental (*the effect of a reflection upon the mind*).” Essa reflexão me afeta como se fosse uma sensação, e precisamente, uma sensação de gosto, o sentido discriminador, de escolha. ‘Poderíamos mesmo definir o gosto como a faculdade de julgar aquilo que converte nosso sentimen-

to [como sensação] em uma dada representação, comunicável em geral, sem a mediação de um conceito”.¹³

Arendt continua o mesmo raciocínio ao pressupor que

sob o *sensus communis* devemos incluir a idéia de um sentido comum a todos, isto é, de uma faculdade de julgar que, em sua reflexão, considera (a priori) o modo de representação de todos os outros homens em pensamento, para, de certo modo, comparar seu juízo com a razão coletiva da humanidade (e desta forma, escapar da ilusão que provém das condições privadas, que tão facilmente podem presumir objetividade, e que prejudicialmente afetaria o julgamento). Isso é feito pela comparação de nosso juízo com os juízos possíveis, e não com os juízos reais dos outros, colocando-nos no lugar de qualquer outro homem e abstraindo-nos das limitações que, contingentemente, prendem-se aos nossos próprios juízos.¹⁴

A capacidade de comparar nosso julgamento com outros possíveis requer o cultivo dessa satisfação desinteressada, o cultivo pelo sentimento de aprovação face ao aprazimento com experiências e ações sociabilizadoras. “É o mais ativo dentre os sentidos, no sentido de dar sentido aos dados do sentido [It is the most active among the senses, in the sense of making sense of sense data].”¹⁵

Juízo de gosto

Arendt reivindica o juízo de gosto ser nomeado de *sensus communis* com mais justiça que o entendimento comum, esse último compreendido como hábito de nossa racionalidade cotidiana. O julgamento reflexivo, em vez do julgamento intelectual, comporta um sentido intersubjetivo primário. Kant claramente nega a prerrogativa de *sensus communis* tanto como entendimento comum, quanto como adequação ao julgamento determinante. A idéia de *sensus communis* foi deixada ao juízo de gosto. Parafraseando Kant, pode-se designar o gosto como *sensus communis aestheticus*, e o entendimento comum como *sensus communis logicus*.¹⁶

É relevante transcrever na íntegra a passagem kantiana citada por Hannah Arendt para definir a prerrogativa empírica do juízo de gosto tal qual um interesse que interessa apenas em sociedade:

Se admitirmos que o impulso para a sociedade é natural ao homem, mas a sua adequação ou propensão à sociedade, isto é, à sociabilidade, como um requisito para o homem como ser destinado à sociedade, portanto, como uma propriedade que pertence ao ser humano e à humanidade [humanität], então não podemos deixar de considerar o gosto como uma faculdade para julgar tudo aquilo a respeito de que podemos comunicar nosso sentimento a todos os outros homens, e isto como meio de realizar aquilo que a inclinação natural de cada um deseja.¹⁷

O sentido de sociabilidade é crucial não só ao julgamento reflexivo de gosto, tal qual retratado por Kant, mas ao cultivo de uma satisfação em considerar os outros nos domínios éticos e políticos, o cultivo de uma espécie de solidariedade política. O exercício, a *áskesis*, de se liberar das condições, circunstâncias e interesses meramente privados é uma das formas mais efetivas de cultivo desse *ethos* de civilidade. A capacidade de se aprazer com aquilo que “interessa apenas em sociedade” não brota como um senso misterioso inato, nem muito menos se opera como mera obrigação racional apriorística, e nem como hábito da razão prática. Nesses termos, ética e espaço público não se conformam à pura racionalidade do dever, da mesma forma que sentimento, satisfação e prazer não são experiências que só temos acesso mediante demandas e interesses daquilo que nos compraz na vida privada, chamada por Arendt de felicidade privada. A gramática dos sentimentos também é veículo de eticidade, envolve a capacidade de nos sensibilizar, nos deixar afetar pela satisfação diante de ações intersubjetivas comunitárias.

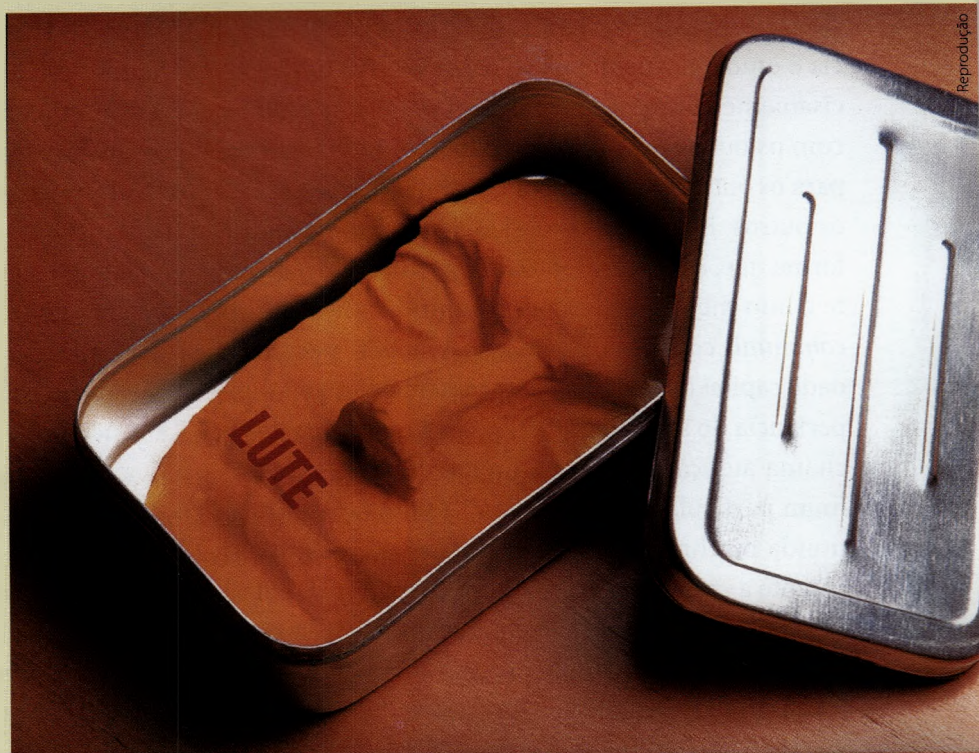
Requer o cultivo de uma sociabilidade, uma espécie de exercício de humanidade. “O fato de algo agradar ou desagradar envolve uma reflexão sobre os outros: nos faz ‘imaginar que somos outra pessoa’”.¹⁸ Esse sentido civilizador é inerente à auto-

reflexão. Arendt chega a sugerir que “se acusamos alguém de falta de gosto, não dizemos que é de mau gosto a ele, apenas que é de mau gosto aos outros”.¹⁹ Enfatiza a natureza humana como ontologicamente constituída de forma relacional. Um dos aspectos insignes dessa natureza intersubjetiva no *sensus communis* arendtiano se assenta no fato de que os membros de uma comunidade reconhecem a manifestação intersubjetiva de suas particularidades como comunitária a partir dos próprios juízos reflexivos realizados no espaço público.

Impulso à vida

Nomeado de “efeito de uma reflexão mental”, tal prática nos afeta na forma de uma sensação discriminatória de aprovação ou desaprovação, cuja matriz é um senso comunitário. Aprovamos um sentimento de satisfação cujo interesse é comunal precisamente porque nos diz respeito na mesma medida que aos outros. Implica a capacidade de deslocar-se e estabelecer espacialmente uma relação com outros centros de percepção ativa, uma experiência intersubjetiva cuja sensação é inclusive corpórea. O sentimento de satisfação que Kant atribuiu à estética e Arendt amoldou à política, é capaz de estimular em nós um sentimento que se translada em impulso à vida, em “sentido vital” para citar o termo utilizado por Kant.²⁰ Poder-se-ia aferir que o impulso à vida é essencialmente uma experiência da nossa humanidade intersubjetiva.

Sociabilidade é a “própria origem, e não meta da humanidade do homem; ou seja, descobrimos que a sociabilidade é a própria essência dos homens por que pertencem apenas a este mundo. Isso é um



Lute, Carlos Zilio, serigrafia sobre filme plástico, resina plástica acondicionada em marmitta de alumínio. Acervo Museu de Arte Moderna/SP

Um dos aspectos insignes dessa natureza intersubjetiva no *sensus communis* arendtiano se assenta no fato de que os membros de uma comunidade reconhecem a manifestação intersubjetiva de suas particularidades como comunitária a partir dos próprios juízos reflexivos realizados no espaço público.

ponto de partida radical de todas as teorias que enfatizam a interdependência humana como dependência com relação a nossos companheiros tendo em vista nossas carências e necessidades”.²¹

A humanidade, quer dizer, a sociabilidade como um atributo que pertence aos seres humanos apenas, é o espaço mesmo da gênese dos homens, engendrados sobre sua condição de mundanidade, de pertencimento intersubjetivo ao mundo. Descrita como estatuto ontológico dos seres humanos, o atributo da pluralidade reitera-se com frequência nos escritos arendtianos. A interação é a base estrutural da ação humana. A autora de *A condição humana* lança mão do vocabulário heideggeriano para valorizar precisamente o que Heidegger desvaloriza.

Como bem assinala Benhabib, “o espaço de aparência é ontologicamente reavaliado por [Arendt], precisamente porque seres humanos podem agir e falar com os outros apenas na medida que eles aparecem para os outros”. Implica compartilhar o mundo com os outros, isto é, ser visto e ouvido pelos outros, de forma que, ao julgarmos, o fazemos necessariamente como membros de uma comunidade. O *sensus communis* certifica tal comunicabilidade, peculiaridade capital em termos de julgamento efetivo. A experiência do senso comunal no julgamento de gosto chama atenção para uma forma de existência comum particularmente humana: a pluralidade constituída por linguagem e ação.²³ O *sensus communis* garante a comunicação. Comunicar-se não se enleia a expressar-se.²⁴ Possibilita que se fale em termos de natureza comum do homem e, por consequência, de sociabilização política.

A responsabilidade de cada um

Nossa natureza comunal não se deve apenas à necessidade de preservação da espécie e de satisfação do reino das necessidades, sem dúvida melhor realizadas em conjunto. Compartilhamos a capacidade de associação natural com outras espécies, essencial à vida biológica como um todo (humana e animal) à preservação da vida. Já a capacidade de *praxis* e *lexis* nos confere uma outra forma de comunalidade, nos institui uma outra forma de existência comunal (*koinon*), a capacidade humana de se organizar politicamente. Na mesma esteira das considerações promovidas por Honneth em sua teoria do reconhecimento, o *sensus communis* arendtiano, de forma mediata, potencializa a qualidade socializante da natureza humana frente ao egóico racional, no qual o conceito de luta social hobbesiana, tal qual luta originária por autoconservação, passa a ser considerado como um instante na dinâmica ética de um determinado contexto social.²⁵

Não obstante Hannah Arendt reforce que somos constituídos em pluralidade, o imaginário de um *ethos* público, a felicidade pública, não é autopoietico.

A despeito de nascermos intrinsecamente entre homens, o cultivo de sentimentos públicos é resultado do esforço contínuo de assumir responsabilidade por quem somos, como agimos, e por qual mundo somos responsáveis. As ilações arendtianas de *sensus communis*, ainda que extraídas da *Crítica do juízo* de Kant, estão em oposição ao referencial atomista da tradição contratualista do filósofo de Königsberg.

A autonomia individual de puro dever-ser em Kant não corresponde à fundamentação intersubjetiva da comunidade proposta por Arendt. Tanto o empirismo, que considera os atos separados de homens individuais que se somam externamente e posteriormente se estruturam em comunidade, como o formalismo do conceito de natureza humana, cuja premissa “natural” seria “uma coleção de disposições egocêntricas,” ambas abordagens incorrem, ao contrário da perspectiva arendtiana, ao atomismo, ao “pressupor a existência de sujeitos isolados uns dos outros como uma espécie de base natural para a socialização humana.”²⁶ Daí as teorias atomistas considerarem a comunidade ética assentada sob uma base abstrata formada pela mera combinação de muitos. Arendt apregoa o vínculo social primário dos convívios intersubjetivos para qualquer proposta de fundamentação filosófica da sociedade.

O *sensus communis* afere uma condição natural de eticidade para a estruturação da sociedade propriamente dita, contrário à formulação do contrato originário como forma apropriada de superação da natureza egocêntrica humana ou à evolução civilizadora da razão prática (como em Kant, Hobbes e,

O sentimento de satisfação que Kant atribuiu à estética e Arendt amoldou à política, é capaz de estimular em nós um sentimento que se translada em impulso à vida, em “sentido vital” para citar o termo utilizado por Kant. Poder-se-ia afirmar que o impulso à vida é essencialmente uma experiência da nossa humanidade intersubjetiva.

mais recentemente, Rawls).²⁷ Uma das implicações metodológicas de maior relevância da noção de *sensus communis* arendtiana, embora a abordagem desse tópico ultrapassasse os limites deste texto, se dá na mudança da descrição da dinâmica da vida social. Fomenta o deslocamento de uma perspectiva mecânica e fundadora de comunidade, para uma perspectiva de evolução e desenvolvimento das formas primárias de interação, que tanto já estariam inscritas na própria natureza intersubjetiva dos indivíduos, como sua evolução se devesse a uma eticidade, apropriada de sua sintaxe de sentimentos, cujo predicado mais relevante é o cultivo de apazimento e sensibilidade públicos, uma sensibilidade civilizadora, por assim dizer.

Notas

- 1 Cf. ARENDT, Hannah, *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 94 (*Lectures on Kant's political philosophy*. Edited with an interpretative essay by Ronald Beiner, Chicago: Ed. The University of Chicago Press, 1982). Parece ser também a direção do enigmático aforismo atribuído a Cato, "os vitoriosos agradam aos deuses, mas os vencidos agradam a Cato" [*Victrix cause deis placuit sed victa Catoni*], deixado na escuridão, na máquina de escrever da autora na noite de sua morte, como inscrição à primeira e, de fato, única página do que se suporia ter sido o terceiro volume de *A vida do espírito: julgamento*. Vitoriosos e derrotados não podem ser igualmente relevantes ao menos que se presuma uma capacidade humana de se liberar do egocentrismo. Arendt remonta a relevância da liberação do interesse próprio em matéria de julgamento à poesia lírica homérica, o primeiro a apreciar não apenas as admiráveis e gloriosas façanhas dos vitoriosos, mas também a estimar os feitos dos derrotados.
- 2 ARENDT, H. *Critique of judgment*, p. 032415.
- 3 ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 94 (original p. 74).
- 4 Cícero, *De oratore*, Book III, *De Fato, Paradoxa Stoicorum, De Partitione Oratoria*. Translated by H. Rackham, III 197, *The Loeb Classical Library*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, first edition 1942, p. 157 [*Mirabile est, cum plurimum in faciendo intersit inter doctum et rudem, quam non multum differat in iudicando. Ars enim cum a nature profecta sit, nisi naturam moveat ac delectet nihil sane egisse videatur*], p. 156.
- 5 Cicerone, M. Tullio, *De oratore*, Opere retoriche. Volume Primo, a cura di Giuseppe Norcio, Turin: Unione Tipografico-Editrice Torinese, Libro III, 195, 1970, p. 563.
- 6 Veja-se: Mc CLURE, Kirstie, "The odor of judgment: Exemplarity, propriety, and politics in the company of Hannah Arendt," *In Hannah Arendt and the meaning of politics*. Edited by Calhoun, Craig & McGowan, John, Minneapolis e London: University of Minneapolis Press, 1997, pp. 53-84.
- 7 P.G.W. Glare, *Oxford Latin Dictionary*. Oxford, The Clarendon Press, p. 370. 1996. Cícero *De oratore*. II,12 [*a vulgari genere orationis atque a consuetudine communis sensus abhorre*], bem como, III,195 [*ea sunt in communibus infixis sensibus*].
- 8 ARENDT, Lições sobre a filosofia política de Kant, p. 90 (original p. 70) (*Critique of judgment*, § 40; IV, 293-94). Veja-se: DOSTAL, Robert, Judging Human Action: Arendt's Appropriation of Kant. In *The review of metaphysics*, n. 134, 1984, p. 729. Vale ressaltar que Hannah Arendt oscila em descrever o senso comum (*common sense*) tanto como responsável pelo dado de realidade comum a todos, se aproximando de uma concepção passiva de percepção, quanto do *sensus communis* por meio de uma percepção ativa, a capacidade mental de exprimir "satisfação adicional" por sentimentos públicos próprio do exercício da faculdade de julgar. Particularmente em *A vida do espírito*, Arendt menciona o "senso comum" (*common sense*) como mera percepção passiva, um senso cujo principal atributo é nos ajustar ao mundo dos artefatos, nossa capacidade propriamente dita de possuir uma percepção comum associada à força do hábito. "Por um lado, a realidade do que percebo é garantida por seu contexto mundano, que inclui outros seres que percebem como eu; por outro lado, ela é percebida pelo trabalho conjunto de meus cinco sentidos." ARENDT, Hannah, *A vida do espírito - o pensar - o querer - o julgar*. 2a. ed. Organizado por Antônio Abranches, tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 39 (*The life of mind - One/Thinking, Two/Willing*. New York-London: Ed. Harvest/HJB Book, 1978, p. 50). "É função do sexto sentido adequar-nos ao mundo das aparências e deixar-nos em casa no mundo dado por nossos cinco sentidos." (Ibid, p. 46, original p. 59) Aqui a comunabilidade de nossos cinco sentidos, o *common sense*, retratado como um sentido extra, nos confere simplesmente o dado de realidade, nos deixa em casa no mundo. Kant ainda distingue o *sensus communis* tal qual uma capacidade crítica e pública do senso comum tal qual um senso vulgar, ordinário (*Gemeinsinn*). Veja-se: TAMINIAUX, *The thracian maid and the professional thinker - Arendt and Heidegger*. Albany: State University of New York Press, 1997 p. 199-217; Para uma discussão sobre percepção ativa e passiva em relação às atividades mentais e ao hábito em Hannah Arendt: ASSY, B.A. Prolegomenon to an ethics of visibility in Hannah Arendt. *Kriterion - Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. Vol. XLV, N. 110 Jul. a Dez./2004, p. 294-320.
- 9 ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant* p. 92 (original, p. 72).
- 10 ARENDT, *Critique of judgment*, p. 032266.
- 11 McClure, *The odor of judgment*, p. 71.
- 12 ARENDT, Hannah, *Kant's political philosophy*. Seminar, Fall 1964, Chicago University. Manuscrito inédito. Hannah Arendt's Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington DC, p. 032264.
- 13 (Kant, *Critique of judgment*, [§ 40]) ARENDT, Lições sobre a filosofia política de Kant, p. 92 (original p. 71-2).
- 14 (Kant, *Critique of judgment*, [§ 40]) Ibid. p. 91 (original p. 71).

- 15 ARENDT, Kant's political philosophy, p. 032265.
- 16 Arendt chama atenção às diferentes formas de se definir *sensus communis*, tais como, auto-reflexão (a máxima do Iluminismo); se colocar no lugar de outrem em pensamento (mentalidade alargada); estar em acordo consigo próprio (*mit sich selbst Einstimmung denken*) (máxima da consistência). Nenhuma das quais se equiva-lem às máximas da cognição.
- 17 ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 94, (original p. 73).
- 18 ARENDT, Kant's political philosophy, p. 032266.
- 19 Ibid., p. 032266.
- 20 Veja-se FERRARA, Alessandro, *Autenticidad reflexiva – El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*. Tradução de Pedro Reinón. Madrid: La balsa de la Medusa, 2002.
- 21 (trad. mod.) ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 94-5, original p. 73-4) *Sensus communis* "sono basati sull'esistenza di uno spazio umano intersoggettivo: il senso comune definisce appunto il nostro essere inseriti all'interno di questo contesto plurale. Esso presiede e garantisce il nostro appartenere alla comunità ed esprimere l'umanità propria dell'uomo, ciò che lo distingue dagli altri esseri viventi." SAVARINO, Luca, *Politica ed estetica – Saggio su Hannah Arendt*. Silvio Zamorani Editore: Torino, 1997, p. 151-2.
- 22 BENHABIB, Seyla, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. London - New Delhi: Sage Publications, 1996, p.111. Ao contrário de Arendt, Heidegger estabelece uma relação suspeita no que diz respeito à aparência, considerando-a também a condição de ocultação da verdade (*aletheia*) do ser (*Sein*), o espaço de inautenticidade (*Uneigentlichkeit*), o estado de queda (*Verfallenheit*), e o estado de ser lançado (*Geworfenheit*).
- 23 Mesmo ao considerar a comunalidade constituição ontológica do homem, o *sensus communis*, de fato, reflete nossa condição factual concreta, fenomenologicamente verificável, que opera, simultaneamente, a condição de validade de linguagem, comunicação e compartilhamento em geral. É nesse contexto, que Arendt algumas vezes usa a expressão senso comum (*common sense*). Veja-se: FORTI, Simona, Sul 'Giudizio riflettente' Kantiano: Arendt e Lyotard a Confronto, in *La Politica tra Natalità e Mortalità – Hannah Arendt*. Edited by Eugenia Parise. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1993, p. 124.
- 24 Comunicação, linguagem, depende do *sensus communis*. A expressão de alegria, ou medo, por exemplo, não depende necessariamente da linguagem. Arendt assinala que o gesto seria suficiente, ou o som, no caso de a distância tornar o gesto invisível. Veja-se: ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant* (original p. 70).
- 25 Honneth marca os passos vitais, embora não devidamente desenvolvidos por Hegel, do pensamento filosófico-político do autor em Jena. Segundo Honneth, Hegel apropria a teoria fichtiana de reconhecimento, substituindo seu elemento transcendental por ações intersubjetivas. Honneth cita a "coesão orgânica no reconhecimento intersubjetivo da particularidade de todos os indivíduos" como resultado da contraposição constante de pretensões na dinâmica de reconhecimento em um determinado grupo. Em *Sistema da eticidade*, o conceito de conflito social, interno à natureza intersubjetiva dos indivíduos, substitui a "luta de todos

contra todos" por etapas sucessivas de "reconhecimento inter-humano". Honneth ressalta o efeito prático-moral das relações intersubjetivas. Em *Sistema da filosofia especulativa*, o projeto filosófico político das etapas de reconhecimento de natureza intersubjetiva se desloca para o interior do espírito, fase embrionária da filosofia da consciência, que é plenamente realizada no plano da *Fenomenologia do espírito*. Na teoria da eticidade de Hegel, a luta por reconhecimento passa a ser considerada como evolução da constituição do espírito. Na teoria da consciência, a luta por reconhecimento deixa de ser um elemento constitutivo tanto das transformações sociais quanto da "formação da consciência individual do indivíduo." Tem-se apenas "etapas de automediação da consciência individual". Em *Jenenser Realphilosophie II*, Hegel promove, lastimavelmente, a conversão final da noção de "luta por reconhecimento" de uma teoria da eticidade política para uma teoria da consciência. No esquema teórico do *Sistema da eticidade*, Hegel propõe três etapas de reconhecimento, amor, direito e solidariedade, reinterpretados por Honneth com o auxílio da psicologia social de George Herbert Mead, que também propõe uma tipologia progressiva das formas de reconhecimento: dedicação emotiva, reconhecimento jurídico e assentimento solidário. As distintas etapas de reconhecimento, correspondem, respectivamente, a três etapas de auto-realização: autoconfiança, autorespeito e auto-estima. Veja-se: HONNETH, Axel, *Luta por reconhecimento – A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003 [*Kampf um Anerkennung*, 1992]. Não obstante fora do escopo deste texto, as etapas de reconhecimento propostas por Honneth a partir de Hegel, seriam de considerável relevância em um aprofundamento de como se dá factualmente o cultivo de sentimentos públicos, tema que abordo em outro artigo.

26 Ibid., p. 39.

27 Cf. Ibid.

Betânia Assy é doutora em filosofia pela New School for Social Research—NY, USA. Professora adjunta na Faculdade de Direito da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

assyb@superig.com.br

Sobre a ação ética

ROGÉRIO MADEIRA

Ação é o conceito fundamental da teoria política de Hannah Arendt. Para ela, política é ação. Desse modo, a política não poderia estar submetida às questões que nascem a partir da subjetividade. E que política é essa voltada somente para a praxis? Pode o político prescindir das questões que nascem da interioridade?

A ação, na medida que é livre, não se encontra sob a direção do intelecto, nem de baixo dos ditames da vontade – embora necessite de ambos para a execução de um objetivo qualquer.

Hannah Arendt, Entre o passado e o futuro, p. 198

Discutir a noção de *praxis* é fundamental para se compreender o que denominamos de ética arendtiana. Esta tem como pressuposto o cuidado com o mundo, com o espaço das relações entre os homens, com o lugar que possibilita a vida e a singularidade humana.

Ao se afirmar a perspectiva ética do conceito de ação arendtiano, pretende-se também mostrar que essa *praxis* não se reduz ao seu caráter estético, pois tal indicação comumente leva à consideração de que o agir em Hannah Arendt seria destituído de conteúdo. De forma diversa, entende-se que a ação arendtiana, mais do que estética, é ética e encontra nos modelos da ética aristotélica e heróica alguns de seus fundamentos.

O mundo é o interesse da ética arendtiana. Dessa forma, o elemento externo ao homem é a sua preocupação.¹ Arendt não procura na subjetividade a fonte de sua ética.² Ela privilegia a política e no centro das questões políticas está o cuidado com o mundo, não com o homem em sua individualidade. Isso poderia se configurar como um distanciamento ético, contudo, a crítica de Arendt é contra a consagração



Aristóteles foi o inspirador de Hannah Arendt para a formulação de que toda ação tem como fundamento a *praxis*, e que essa prática não pode ser considerada esvaziada de conteúdo

Hannah Arendt privilegia a política e no centro das questões políticas está o cuidado com o mundo, não com o homem em sua individualidade. Isso poderia se configurar como um distanciamento ético. Contudo, sua crítica é contra a consagração do sujeito moderno e seu processo de alienação do mundo, a ponto de transformá-lo em mais um objeto passível de destruição. Mais do que o homem, o conteúdo de sua ética é a preocupação com os homens em sua pluralidade.

do sujeito moderno e seu processo de alienação do mundo, a ponto de transformá-lo em mais um objeto passível de destruição. Mais do que o homem, o conteúdo de sua ética é a preocupação com os homens em sua pluralidade. Assim, a autora afirma a dimensão pública e não privada dessa relação.³

Para Arendt, “o mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas”.⁴ Quando ela se refere a ‘coisas’, não alude somente a objetos tangíveis, tais como casas, mesas ou cadeiras, isto é, produtos resultantes da atividade da fabricação (*poiesis*), feitas pelo homem (*homo faber*), para o mundo em que vive. Existem resultados de atividades humanas intangíveis, que não podem ser apreendidas por meio da reificação de um modelo previamente dado. Trata-se das ‘coisas’ produzidas pela atividade prática (*praxis*), e consiste nos atos e falas produzidos pelo homem. Tais produtos somente podem ser apreendidos por meio de uma narrativa que os encerre numa história ou por meio da imitação (*mimeses*) desses mesmos atos e falas.⁵

Condição humana

Assim, o mundo é o espaço onde o homem, por meio de determinadas atividades, *poiesis* e *praxis*, condiciona a sua própria existência. Constitui o lugar onde estão os objetos que possibilitam o seu viver: “Tudo o que espontaneamente adentra o mundo humano, ou por ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana.”⁶ Como o mundo é condição de existência humana, requer que se tenha cuidado com ele.

Mundo, para Arendt, não significa, portanto, o espaço limitado para o movimento e condição da vida orgânica:

Antes tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interpostos entre os que nele habitam em comum, (...); pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens.⁷

O mundo é esse espaço entre (*between space*), que relaciona coisas e homens (*objective in-between space*) e homens e homens (*subjective in-between space*).⁸ É o lugar que vincula as diferenças, e por isso mesmo, também se constitui como um *locus* necessário para realçar e marcar essas mesmas diferenças, evitando que se constitua uma identidade geral destruidora da diversidade própria à política. O mundo é o próprio espaço material entre os homens, onde se localizam o universo das relações humanas e se realizam os eventos políticos.⁹ É o terreno das atividades humanas, no qual as coisas se tornam públicas e, por isso, é pressuposto da política. Como diz Arendt: “(...) O mundo ao qual viemos não existiria sem a atividade humana que o produziu, como no caso de coisas fabricadas; que dele cuida, como no caso das terras de cultivo; ou que estabeleceu através da organização como no caso do corpo político”.¹⁰

Esse cuidado com o mundo, com o espaço entre homens, é o cuidado com a própria possibilidade da singularidade humana. No caso da esfera política, o seu cuidado é o que garante a grandiosidade humana, seu lugar de liberdade, criatividade e distinção.

A atividade que possibilita a dignidade do mundo é a ação (*praxis*). A faculdade de agir significa responder pelo mundo, o qual deve ser um lugar com uma “face decente”, tanto para os que nele estão como para os recém-chegados, os *neoi*.¹¹

Arendt nos apresenta uma perspectiva ética que não tem um modelo definido. Trata-se de um cuidado com os homens que não está baseado em nenhuma idéia de bem previamente definida, mas que

é criado em concerto, por meio da ação. Uma ética ativa, em que o próprio movimento constitui-se na referência de como se agir novamente. Como essa ação é realizada pelos homens, eles se estabelecem como o modelo para a ação. Tem-se, assim, uma ética feita por homens e para os homens, distante de qualquer revelação ou do imperativo universal criado por um só indivíduo.

Inspiração aristotélica

A *praxis* é o que revela o conteúdo ético de Arendt. Pelo fato de possibilitar, por meio de sua atividade, uma forma de alçar grandiosidade ou mesmo imortalidade aos homens – elementos que existem somente se puderem ser visíveis a outros homens – nenhuma ação poderia ter como finalidade destruir esses agentes, os espectadores-atores de todas as ações. Cuidar da *praxis* é preservar a possibilidade dos homens se constituírem como seres singulares.

Arendt inspira-se em Aristóteles para afirmar a dignidade desse tipo de ação.¹² A *praxis* é toda atividade que se realiza em si mesma. Desse modo, não tem uma motivação fora dela mesma; não produz nada, nem termina ou se realiza numa obra que lhe seja exterior, pois não se dirige a qualquer tipo de reificação. É pura performance e energia (*energeia*), que vai se esaurindo à medida em que está sendo executada. Para Arendt, a *praxis* corresponde à fala (*lexis*) e à plural interação dos homens.¹³ Assim, a *praxis* não se apóia em nenhuma técnica. Concerne aos negócios humanos ou à vida dos agentes sob o ponto de vista do *bios politikos*, a maneira de se exercer a singularidade humana no seio de uma comunidade.¹⁴

Oposta à *praxis*, encontra-se a *poiesis*, uma atividade como a *praxis*, porém, instrumental, determinada pela categoria de meios e fins. Ela representa a atividade da fabricação, do *homo faber*, do fazer instrumentos utilitários e duráveis para facilitar a vida dos homens. A finalidade do objeto produzido é dupla: a atividade de fazê-lo se exaure ao fim do processo, mas ao ser terminado, esse objeto se torna um novo meio para a produção de outro produto. A

atividade do *homo faber*, *poiesis*, apresenta-se então como um processo, no sentido de que instaura um ciclo de meios e fins interminável, que não possibilita o surgimento de qualquer novidade.¹⁵

Ao contrário de uma atividade que se realiza num processo cíclico que impede qualquer inovação, Arendt propõe a criatividade da *praxis* em sua relação de constante ruptura com as estruturas dadas do mundo. A relação da *praxis* é a que se dá entre homens e mundo – de homens no mundo –, diferente da perspectiva solitária do trabalho do artesão, ou mesmo do artista que se isola para fazer sua obra. Assim, os homens – e não o homem – são o fundamento da *praxis*. Arendt retira qualquer privilégio do homem entendido em sua pura individualidade. Um só homem não é criativo a ponto de mudar o mundo. Ele pode até se constituir como *arché*, o princípio e primeiro impulso para o agir, mas a ação em si somente pode se dar mediante uma realização levada a cabo por muitos, que aderem ao empreendimento.¹⁶

Conceito de ação

Não se pode negar a influência da concepção aristotélica de *praxis* na construção do conceito de ação de Arendt.¹⁷ Porém, mesmo reconhecendo tal influência, Arendt não fica restrita à idéia aristotélica de *praxis*. O seu conceito vai além e traz uma gama muito maior de possibilidades, pois está baseado na potencialidade ilimitada de agir. Algo muito distante da noção teleológica de *praxis* aristotélica baseada na idéia de se atingir um fim: o Bem.

O que Arendt retira de Aristóteles é que toda ação tem como fundamento a *praxis* e que essa prática não pode ser considerada esvaziada de conteúdo. Entretanto, poder-se-ia perguntar como uma ação que encontra seu fundamento em si mesma, que não tem qualquer tipo de finalidade, pode ser ética? Aqui, o que se chama ética tem como fundamento o cuidado com a pluralidade humana constitutiva do mundo, e esse cuidado é feito por meio de uma realização (*praxis*), que se renova à medida que está sendo executada. É esse o ponto da contribuição da

ética aristotélica para Arendt, pois para o estagirita, a ética é entendida como a prática de hábitos virtuosos: “Aos hábitos dignos de louvor chamamos virtudes”.¹⁸ A virtude ou *aretê* é a busca pela excelência, que se faz pela ação. No contexto arendtiano essa prática é o próprio “horizonte da experiência”, em que se dão os problemas éticos centrais.¹⁹

Essa ação que não se dá por nenhum tipo de causalidade, por nada que se constitua como sua causa necessária, determinando direcionamento, tem início específico. A ação surge de algo que lhe é externo: os modelos ou princípios gerados em um espaço público específico, que se tornam a referência do que é virtuoso. Arendt então estabelece que a ação tem como referência a virtude ou a excelência, a *aretê*, dos gregos.²⁰ A *praxis* arendtiana encontraria nos modelos da ética heróica, fundamentada na perspectiva de um ato virtuoso, uma de suas fontes inspiradoras.

Elementos heróicos da *praxis*

A excelência é um dos elementos da ética arendtiana. Nesse sentido, *ethos* expressa a prática (*praxis*) de hábitos virtuosos em meio a uma pluralidade. Ética é, portanto, o conjunto de práticas virtuosas que são executadas como forma de se realizar o Bem em determinada comunidade. Contudo, essa idéia de Bem não se refere a um padrão ou valor fixo, mas é construída à medida que responde às mudanças geradas na esfera política. Há, portanto, uma via de mão dupla em que *ethos* expressa uma prática influenciada por princípios já existentes, mas à medida que os executa, também os modifica, renovando-os.

Desse modo, quando se fala da ética arendtina, pode-se destacar que ela é influenciada pela maneira como a antigüidade concebia agir eticamente. Trata-se, portanto, de uma ética guiada por valores coletivos, por um compromisso com a comunidade que a constrói. A sua referência são as virtudes e os princípios que expressam a psicologia e os valores de um espaço público específico, os quais são formados ao longo do tempo e ganham existência concreta a partir do momento em que se manifestam em cada ato

realizado. Uma ética guiada por uma luminosidade antiga, que vê na prática constante o seu referencial de realização, cuja perspectiva distancia-se de uma noção de ética pautada em valores predeterminados, encontrados fora do domínio mundano.

Diferente de toda análise que busca entender o conceito de *praxis* arendtiano, exclusivamente por seu caráter estético, portanto, destituído de todo e qualquer conteúdo que não seja a sua própria aparição,²¹ o entendimento de ética que ressaltamos fundamenta-se também na noção arendtiana de princípios.

Já que a ação é entendida como um fenômeno autônomo, os princípios não devem ser compreendidos, neste contexto, como leis prescritivas ou imperativas. Como destaca Arendt, funcionam como fontes inspiradoras semelhantes à idéia de Espírito, que, para Montesquieu, deveriam guiar a feitura das leis.²² São valores gerais de determinada comunidade, que se tornam a referência do modo mais prestigioso de se agir. Esses princípios modelam uma diversidade de práticas, as quais, quando tomadas conjuntamente, formam aquilo que Aristóteles denominou como ética ou prática das virtudes.²³

Quando afirma que a ação brota de princípios, Arendt exemplifica que “tais princípios são a honra ou a glória, o amor à igualdade, que Montesquieu chamou de virtude, ou a distinção, ou ainda a excelência – o grego *aí aristeúein* (“ambicionar sempre fazer o melhor que puder e ser o melhor de todos”), mas também o medo, a desconfiança ou o ódio”.²⁴ Apesar de fazer referência a esses três últimos, o que se destaca na relação de Arendt são as virtudes mais ligadas a uma ética de caráter heróico grego: honra, glória, distinção e excelência.

Os homens – e não o homem – são o fundamento da *praxis*. Arendt retira qualquer privilégio do homem entendido em sua pura individualidade. Um só homem não é criativo a ponto de mudar o mundo. Ele pode até se constituir como *arché*, o princípio e primeiro impulso para o agir, mas a ação em si somente pode se dar mediante uma realização levada a cabo por muitos, que aderem ao empreendimento.

Ademais, como bem ressalta Kateb, a relação de princípios consternadores como medo, desconfiança e ódio contribui para a perspectiva trágica do conceito de política de Arendt, à medida que esses princípios enriquecem e completam o drama da política: “Eles contribuem para a queda da autêntica política”,²⁵ pois toda queda representa também a possibilidade de soerguimento, a possibilidade de novos começos.

A virtude heróica

A ética arendtiana reflete o espírito heróico antigo. O modelo para Arendt é aquele que se apóia na épica homérica e seus heróis como Ulisses²⁶ ou Aquiles,²⁷ homens que agem tendo como referência o mundo externo e não seus conflitos e valores pessoais.

Arendt destaca, constantemente, a permanência e influência dos valores homéricos nas origens do fenômeno político. Em seu esforço para compreender com que condições fundamentais da existência humana a política se relacionava, encontra nas práticas e virtudes existentes na épica homérica uma de suas fontes essenciais: “Essa estreita união do político com o homérico é de grande importância para a compreensão de nosso conceito de liberdade política tal como aparece em sua origem na pólis grega”.²⁸ Para a pensadora, alguns dos elementos fundamentais para a compreensão da política podem ser encontrados na ética heróica contida no homérico: “E isso pela simples razão de que nunca, seja antes ou depois, os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política e atribuíram tamanha dignidade a seu âmbito”.²⁹

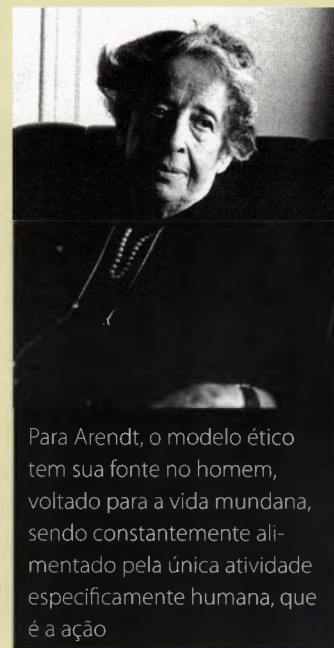
A inspiração para Arendt é a perspectiva heróica grega da virtuosidade da ação. Essa virtuosidade está primeiramente relacionada à realização, no sentido de que a excelência de uma ação se dá com o próprio desempenho, e não com o resultado final da atividade. Arendt nos lembra que os gregos, para expressarem metaforicamente a política, utilizavam-se de atividades cuja excelência e virtuosismo somente poderiam ser auferidos enquanto estavam sendo desempenhadas como tocar flauta, dançar, pilotar e navegar.³⁰ Inspirada em Aristóteles,³¹ diz

a autora: “Como todo agir contém um elemento de virtude, e o virtuosismo é a excelência que atribuímos à prática das artes, a política tem sido com frequência definida como uma arte”.³²

É importante salientar que os princípios éticos, quando relacionados com algo externo, que se torna uma fonte de inspiração para os atos, perderiam completamente sua importância e significação para o corpo político se não fossem de algum modo perseguidos de forma prática. Eles necessitam ser constantemente “reavivados” por meio da ação, numa espécie de *mímeses* criativa, pois “são o resultado de algum treinamento ou ensinamento”.³³

Desse modo, o caráter do agente da ação é formado por algo que lhe é externo e se faz por meio das práticas já consagradas antes de sua vinda ao mundo. Como o caráter não é algo que seja natural ou intrínseco à pessoa, Aristóteles afirma que ele se forma por meio da “imitação”: “As diferenças de caráter nascem de atividades semelhantes” a atos que sejam bons ou maus.³⁴ Os atos é que determinam o caráter do agente,³⁵ e não o contrário; ou, dito de outra forma, são os princípios éticos como referência de atos virtuosos que moldam a ação.

Determinadas *praxis* tornam-se virtudes ao refletirem princípios dignos de louvor, por isso, auferem glória a quem tentar imitá-las. Mister então que se possa expor publicamente a imitação das virtudes, para que se possa ser reconhecido como um homem singular e, talvez, alcançar a glória maior: ser a personificação de algumas dessas virtudes, ao constituir um exemplo do modo como Aquiles representa a coragem,³⁶ Jesus Cristo ou São Francisco, a bon-



Diferente da verdade filosófica, originada de um transcendente, o caráter de modelo da virtude não vem de algo que esteja fora do mundo dos homens, mas a partir dele, por meio de exemplos. A sua capacidade de permanência depende das práticas imitativas que lhe fazem referência e louvor. Desse modo, o modelo ético tem sua fonte no homem, voltado para a vida mundana, sendo constantemente alimentado pela única atividade especificamente humana: a ação.

dade,³⁷ e Odisseu, a perspicácia. Ao encarnar uma das virtudes, o homem torna-se o exemplo e a partir de então, ele mesmo passa a se constituir como um princípio (ético) – ser um novo. Daí Arendt ressaltar que “a única oportunidade de que um princípio ético seja simultaneamente verificado e validado” é por meio do exemplo.³⁸ Ele ensina e persuade por meio da inspiração, “de tal modo que, sempre que procuramos realizar um ato de coragem ou bondade, é como se imitássemos alguma outra pessoa – *a imitatio Christi*, ou qualquer que seja o caso”.³⁹

Diferente da verdade filosófica, originada de um transcendente, o caráter de modelo da virtude não vem de algo que esteja fora do mundo dos homens, mas a partir dele, por meio de exemplos. A sua capacidade de permanência depende das práticas imitativas que lhe fazem referência e louvor. Desse modo, o modelo ético tem sua fonte no homem, voltado para a vida mundana, sendo constantemente alimentado pela única atividade especificamente humana: a ação.

Segundo Arendt, “a manifestação de princípios somente se dá pela ação, e eles se manifestam no mundo enquanto dura a ação e não mais”.⁴⁰ Cria-se assim um “mundo” no contexto arendtiano do termo, em que as referências, princípios e valores são criados a partir dos homens e tendo como referência eles próprios em sua pluralidade, e não por meio de formas transcendentais ou padrões criados individualmente. Por essa razão, Arendt não inclui nenhum princípio moral em sua lista.⁴¹

No lugar de princípios transcendentais, Arendt destaca uma perspectiva ética que se faz por meio de práticas humanas reveladoras da coragem,⁴²

liberdade,⁴³ perspicácia⁴⁴ e amizade⁴⁵. Todas de inspiração heróica e que somente podem ser concretizadas por meio de uma ação no mundo.

Neste ponto, Arendt se afasta de Aristóteles, pois no lugar do privilégio à contemplação como virtude principal, ela realça as virtudes pré-filosóficas que baseavam a vida política. Ao contrário da virtude recôndita da razão, que tem sua atividade na privacidade da mente do filósofo, Arendt elege as excelências que podem ser motivo de admiração pública, porque aparecem ao mundo e, por conseguinte, são as que oferecem maior segurança, pois estão à vista e ao escrutínio de todos, à maneira das atividades artísticas.

A ação como *praxis*, inspirada em princípios, demonstra a perspectiva ética de Hannah Arendt. Tais princípios têm como referência o mundo. Movem-se, portanto, a partir de práticas mundanas que se estabeleceram como formas de virtudes. A subjetividade constitutiva dos padrões morais, por ser expressão do oculto, do que não aparece à vista de outros, não poderia se constituir como referência para a ação política. Desse modo, mais do que a afirmação do sentido da política em razão de seu caráter puramente estético, calcado somente em sua aparição, Arendt realça a ação que conduz a si própria como uma espécie de “imitação criativa” de seu próprio fundamento: os homens.

Tempos sombrios

Ação como expressão de homens que “imitam” outros homens por meio do exemplo, onde cada “imitação” constitui também uma criação quando revelada como algo novo ao fim do processo. Essa “imitação” se realiza como inspiração de atos admiráveis que expressam a sempre renovada possibilidade de grandeza humana: a coragem, a liberdade, a honradez, a perspicácia, a amizade e o amor ao mundo, que torna possível todos esses princípios. Em sua maioria, todos eles foram elevados à categoria de virtudes conhecidas desde a antiguidade, mas que ainda servem como forma de orientação para as ações políticas em um mundo que está sempre correndo o risco de entrar em “tempos sombrios”.

Notas

- 1 Para uma discussão fenomenológica sobre o conceito de mundo em Arendt cf. TASSIN, Étienne. *Le trésor perdu – Hannah Arendt: l'intelligence de l'action politique*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1999, especialmente o capítulo VI, Le Monde
- 2 Sobre o conteúdo ético de Arendt baseado não somente a partir do conceito de mundo, mas tendo como perspectiva as questões da interioridade que nascem da 'vida do espírito' cf. o artigo de ASSY, Bethânia Faces privadas em espaços públicos: por uma ética da responsabilidade, escrito como introdução à edição brasileira de ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- 3 COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 93.
- 4 ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p.17.
- 5 Idem. Ibidem, p.199.
- 6 Idem. Ibidem, p.17.
- 7 Idem. Ibidem, p.62
- 8 ASSY, Bethânia. Op. cit., p. 32.
- 9 ARENDT, Hannah. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Editora Ática / Editora UnB, 1988, p. 68.
- 10 Idem. *A condição humana*, p. 31, grifos nossos.
- 11 COURTINE-DENAMY, Sylvie. Op. cit., p. 98.
- 12 TAMINIAUX, Jacques. *The thracian maid and the professional thinker – Arendt and Heidegger*. Albany: State University of New York Press, 1997, destaca como Arendt foi influenciada pela leitura de Heidegger do conceito de *praxis* em Aristóteles. Ver especialmente a introdução: The history of an irony e o capítulo 1: The phenomenologists of action and plurality.
- 13 ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 34.
- 14 TASSIN, Étienne. *Le trésor perdu – Hannah Arendt: l'intelligence de l'action politique*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1999, p. 292.
- 15 MOREAULT, Francis. *Hannah Arendt, l'amour de la liberté. Essai de pensée politique*. Laval: Les Press de l'Université Laval, 2002, p.40.
- 16 ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 202.
- 17 HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder de Hannah Arendt. In FREITAG, Bárbara e ROUANET, Sérgio (organizadores e tradutores). *Habermas*. Coleção Grandes Cientistas Sociais, nº 15. Sociologia. Editora Ática. 1993, 110.
- 18 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. (Coleção Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural 1979, 1103a 10.
- 19 CURTIUS, Kimberley F. Aesthetic foundations of democratic politics in the work of Hannah Arendt. In CALHOUN, Craig and MCGOWAN, John. *Hannah Arendt and meaning of politics*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1997, p.33
- 20 ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002, p.199.
- 21 Neste sentido cf. KATEB, George. The judgment of Arendt. In *Revue Internationale de Philosophie*, 2/1999, nº 208, juin de 1999, p. 133-154; e VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: The fate of political*. Princeton University Press: 1999. Princeton, New Jersey, 1999, especialmente o capítulo 3, Arendt, Nietzsche and the "aestheticization" of political action. Sobre essa discussão cf. DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: Política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2000, p. 218-233.
- 22 ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 199.
- 23 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1103 a 10.
- 24 Cf. ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 199.
- 25 KATEB, George. Political action: its nature and advantages in VILLA, Dana (Ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 138-9.
- 26 ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 74.
- 27 Idem. *A condição humana*, p. 206.
- 28 Idem. *O que é política?* (Edição Ursula Ludz). Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, p.54.
- 29 Idem. *Entre o passado e o futuro*, p. 201.
- 30 Idem. Ibidem, p. 200.
- 31 Diz Aristóteles em relação às virtudes: "Adquirimo-las pelo exercício, como também sucede com as artes. Com efeito, as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo este instrumento" (*Ética a Nicômaco*, 1103b).
- 32 ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 200.
- 33 Idem. *Responsabilidade e julgamento*. (Edição Jerome Khon). Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 139.
- 34 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1103b 23-5.
- 35 Idem. Ibidem, 1103b 33.
- 36 ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 206 e *Entre o passado e o futuro*, p. 307.
- 37 Arendt ao trazer os exemplos de Cristo ou de Francisco de Assis pretende mostrar apenas que toda virtude tem como referência um exemplo. Contudo, a virtude cristã da bondade não é política, pois não pode aparecer nem para o mundo e muito menos para quem a pratica. "Pois é claro que, no instante em que uma boa obra se torna pública e conhecida, perde o seu caráter específico de bondade, de não ter sido feita por outro motivo além do amor à bondade". Continua Arendt: "A bondade só pode existir quando não é percebida, nem mesmo por aquele que a faz; quem quer que se veja a si mesmo no ato de fazer uma boa obra deixa de ser bom; será, no máximo, um membro útil da sociedade ou zeloso membro da Igreja" (*A condição humana*, p. 85).
- 38 ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 306-7.
- 39 Idem. Ibidem, p. 307.
- 40 Idem. Ibidem, p. 199.
- 41 KATEB, George. Political action: its nature and advantages in VILLA, Dana (ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.139.
- 42 De acordo com Arendt, a coragem é a "virtude política por excelência". Cf. *A condição humana*, p. 45-6 e *Entre o passado e o futuro*, p. 203.
- 43 Em *Entre o passado e o futuro*, p. 203, Arendt chega mesmo a falar que "a liberdade é a raison d'être da política".
- 44 Sobre este ponto ver especialmente os ensaios de Arendt sobre a relação entre verdade e política contidos em *Entre o passado e o futuro*, p. 297 segs e *Crises da República*. Trad. José Volkmann. Editora Perspectiva 1999, p. 15 segs.
- 45 Em seu texto *Filosofia e política*, de 1954 in *A dignidade da política – Ensaios e conferências*. Trad. Helena Martins, Frida Coelho, Antônio Abranches, César Almeida, Cláudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 98, Arendt realça a relação entre amizade e política.

Rogério Madeira é mestre em ciência política pela UnB.
rogeriomadeira@ig.com.br

Política, pluralismo e o paradoxo da democracia

MIROSLAV MILOVIC

Hannah Arendt e Chantal Mouffe buscaram afirmar a política e afirmá-la para além da racionalidade. Ao pensarem a modernidade, as duas apontam a despolitização. A modernidade chega só até a uma democracia representativa e não até a uma democracia participativa. A condição humana na modernidade, para Arendt e para Mouffe, é mais individual e econômica do que política e coletiva.

Para Heidegger, a pergunta sobre os *outros* vai ser apenas uma promessa – como dirá Habermas – que ele nunca vai cumprir. A filosofia heideggeriana não é a filosofia dos *outros*. Um específico egoísmo, talvez o egoísmo europeu, domina sua filosofia. Assim, a filosofia de Heidegger se transforma numa específica geopolítica.¹ Husserl também, falando sobre a crise atual da humanidade, aponta a Europa como a única alternativa.² Mas o que dizer sobre a tradição européia e essa impossibilidade filosófica de incluir a questão sobre o *outro*? O que dizer sobre esse específico autismo europeu? O conceito da Europa, por exemplo, iniciou-se e fortaleceu-se – como algumas interpretações históricas estão sugerindo – com as Cruzadas, dentro dessa identidade militar e não dentro da pergunta sobre os *outros* e sobre a diferença. Por causa disso, pode ser que o atual discurso sobre a grandeza européia seja somente a tentativa de esconder a sua mediocridade.

Por isso, é compreensível a desconfiança que Derrida tem sobre Heidegger. A profunda filosofia heideggeriana não fez dele um democrata.³ Assim, parece que o projeto da confrontação com a tradição e a modernidade, o esboço da destruição da metafísica fica ainda aberto. O projeto não se realizou com a hermenêutica heideggeriana. É preciso

pensar uma nova perspectiva, talvez uma nova articulação da diferença ontológica.⁴ É o ponto inicial da filosofia de Derrida; é o ponto para abordar a desconstrução da filosofia. A discussão começa já na confrontação com Husserl no livro *Voz e fenômeno*. Aqui a questão ainda parece só acadêmica, ligada à herança kantiana, porque se refere às condições da síntese da consciência transcendental.

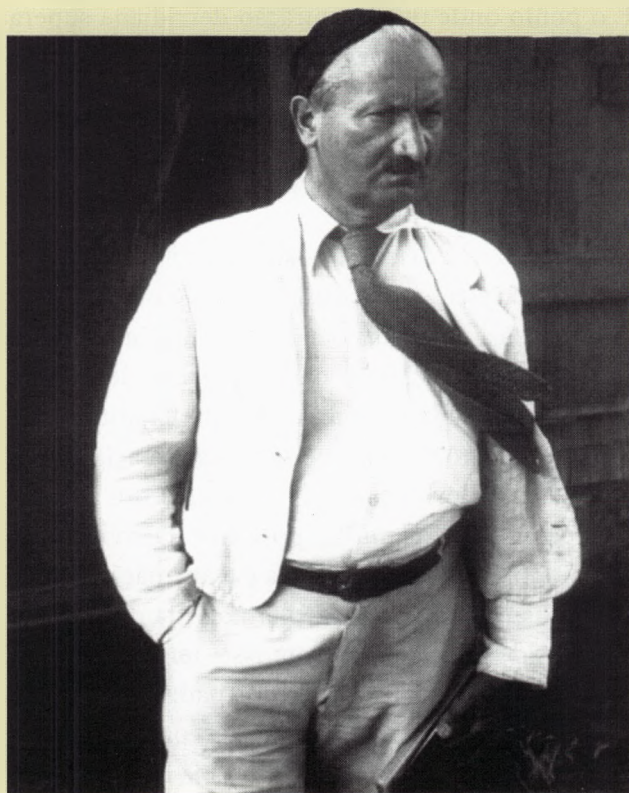
O que é importante para Derrida, nesse contexto inicial, é que a questão sobre a consciência, nem para Kant, nem para Husserl, ficou ligada com a problemática da linguagem. A linguagem chega tarde para quase toda a história da filosofia. Isso é o que Derrida quer questionar, mostrando que a linguagem está no centro da estrutura da consciência. As condições transcendentais da consciência não podem ser articuladas sem a linguagem. Os signos lingüísticos referem-se aos objetos ausentes. A consciência, por um lado, precisa da síntese dos dados diferentes e a síntese, por outro, precisa dos signos, precisa de algo que vai ocupar o lugar dos objetos ausentes. Assim, a linguagem é a condição da síntese na consciência. A consciência é sempre a relação com algo diferente, com a linguagem. A consciência é mediada pela linguagem e, por causa disso, não podemos falar sobre a subjetividade constitutiva.⁵ A identidade é sempre mediada pela

Arendt acredita que a separação platônica entre o ser e a aparência marca um passo histórico não só para a vida dos gregos, mas para todo o caminho posterior da civilização. A desvalorização da aparência e a afirmação do ser são os aspectos da reviravolta na vida dos gregos e do Ocidente europeu. Com isso, tem início uma específica tirania da razão e dos padrões na nossa vida.

diferença. Aqui temos o início do projeto derridiano de gramatologia. O que agora existe são apenas os signos ou, melhor dizendo, pegadas, porque Derrida, com essa idéia da linguagem, não quer criar o novo lugar da condição transcendental.

Metafísica da subjetividade

A subjetividade e outros lugares privilegiados do pensamento tradicional têm de ser desconstruídos. A metafísica que pensa a identidade – ou a metafi-



A hermenêutica de Heidegger ainda afirma os lugares privilegiados para marcar a autenticidade do ser

sica da presença⁶ – tem de ser superada pelo pensamento da diferença. Essa específica emancipação ou afirmação do signo⁷ não se refere à hermenêutica e ao projeto heideggeriano. Derrida não é um autor hermenêutico ou estético, como pensa Vattimo.⁸ A hermenêutica de Heidegger ainda afirma os lugares privilegiados para pensar a autenticidade do ser. Assim, ela ainda não é a diferença verdadeira, a diferença que produz a diferença. A diferença de Heidegger parece mais uma diferença reificada, determinando – poderíamos dizer assim – os lugares para a aparição do autêntico. A diferença heideggeriana ainda não é utópica. Heidegger ainda ficou preso no horizonte da moderna metafísica da subjetividade. Por isso, o projeto da destruição da metafísica tem de ser superado pelo projeto de sua desconstrução.

Acho que as diferenças entre Heidegger e Derrida podem ajudar a entender as diferenças entre Hannah Arendt e Chantal Mouffe. Arendt vai iniciar o projeto sobre a política no contexto da diferença ontológica de Heidegger. Política faz a diferença, política cria a ontologia, a possibilidade do Novo. Por isso, Arendt ainda tem o otimismo pensando a dignidade da política.

Com os motivos heideggerianos ela vai voltar ao mundo grego, onde a política nasceu. Os gregos inventaram a política porque são os primeiros que articulam a diferença entre o privado e o público, os primeiros que separam a vida, a natureza da política. A vida é ação, fala Aristóteles no início da *Política*. Sim, a vida é ação dirá também Hannah Arendt tentando separar a vida de uma elaboração metafísica e ligando a vida à condição humana. A inspiração fenomenológica e heideggeriana fica clara. Pensar a política significa separar-se da metafísica, do essencialismo. Só assim pode aparecer o Novo. A política é para Arendt o lugar da ruptura com a metafísica.

A modernidade vai, assim parece, atrás do pensamento grego. A modernidade afirma a vida na política, a vida biológica,⁹ quer dizer, as condições da sobrevivência, do labor e do trabalho. Sobreviver – esse foi o projeto moderno anunciado em Hob-

bes. Para os gregos, podemos nos lembrar, o projeto político não era sobreviver, mas viver bem, realizar o geral na nossa vida e, quem sabe, aproximar-nos do mundo eterno, do próprio divino. A modernidade, aproximando o privado e a natureza à política, anuncia uma específica despolitização. O mundo moderno é o mundo sem a política, é o mundo da economia e das condições da sobrevivência. Nós somos testemunhas dessa herança. Hoje, para sobreviver, agora no contexto do terrorismo, temos que criar as novas formas da autoridade política. Sobreviver ainda é um projeto político. Ou melhor dizendo, em Arendt, é um projeto da negação da política. Estamos muito distantes do projeto grego que tentou unir a política com a liberdade e não com a natureza.

A política além da racionalidade

Voltar para a política – esse é o projeto de Hannah Arendt. Ou melhor, voltar para a política além da racionalidade. Hannah Arendt, mesmo confrontando os gregos e os modernos não quer afirmar novamente a metafísica na política, mas sim a herança heideggeriana.

De tal modo, afirmar a política e afirmá-la para além da racionalidade são os pontos que unem Hannah Arendt e Chantal Mouffe. No entanto, a inspiração de Chantal Mouffe é diferente, posto que não vem da filosofia heideggeriana, mas, primeiro, da experiência psicanalítica, em que o sujeito é sempre falta, sempre uma condição conflitiva, e, segundo, da idéia derridiana da diferença.

A diagnose da modernidade, entre as duas, é semelhante também. Mouffe fala sobre a perspectiva econômica do liberalismo moderno em que a política desaparece. A despolitização é a diagnose que ela, com Arendt, faz sobre a modernidade. A condição humana na modernidade, para Arendt e para Mouffe, é mais individual e econômica do que política e coletiva. Por isso, a modernidade chega só até a uma democracia representativa e não até a uma democracia participativa. O mundo liberal

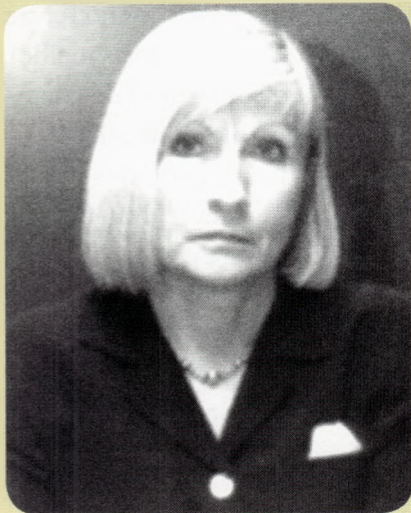
As diferenças entre Heidegger e Derrida podem ajudar a entender as diferenças entre Hannah Arendt e Chantal Mouffe. Arendt vai iniciar o projeto sobre a política no contexto da diferença ontológica de Heidegger. Política faz a diferença, política cria a ontologia, a possibilidade do Novo. Por isso, Arendt ainda tem o otimismo pensando a dignidade da política.

não é necessariamente ligado à democracia. Esse é o ponto onde Mouffe, procurando a inspiração em Carl Schmidt vai se confrontar com autores como Rawls, Rorty e Habermas. Precisamos, então, repensar a política para articular as condições de uma nova democracia que Mouffe, junto com Laclau, vai chamar a democracia radical ou agonística.¹⁰

Até esse ponto convergem os caminhos entre Mouffe e Arendt. As diferenças começam quando tratam o conceito do pluralismo na política. No livro sobre o paradoxo democrático, Mouffe vai dizer que o pluralismo em Arendt fica sem antagonismo, ou que agonismo político fica sem antagonismo.¹¹ É o ponto onde uma inspiração derridiana supera uma inspiração heideggeriana. Vamos dizer algo mais sobre isso, voltando para Hannah Arendt.

Tiranía da razão

Em suas várias discussões sobre política, Hannah Arendt se refere à discussão fenomenológica, ajudando-nos a compreender a importância histórica dessa radicalização do cartesianismo dentro da fenomenologia husserliana. Arendt acredita que a separação platônica entre o ser e a aparência marca um passo histórico não só para a vida dos gregos, mas para todo o caminho posterior da civilização. A desvalorização da aparência e a afirmação do ser são os aspectos da reviravolta na vida dos gregos e do Ocidente europeu. Com isso, tem início uma específica tirania da razão e dos padrões na nossa vida. Isso é o que Nietzsche elabora como o começo do niilismo na Europa. A estrutura já determinada, estática, entre o ser e a aparência, tem consequências catastróficas para o próprio pensamento. Ele



Chantal Mouffe fala sobre os perigos de uma teoria que procura as soluções consensuais e que assim marginaliza os verdadeiros conflitos

se torna mera subsunção das aparências às formas superiores do ser. Nesse mundo tão ordenado, quase não temos que pensar mais. O pensamento não muda a estrutura dominante do ser. Essa inabilidade do pensamento termina, no úl-

timo momento, nas catástrofes políticas do nosso século. Tantos crimes, mas quase sem culpados. O indivíduo que não pensa e se torna cúmplice dos crimes: essa é a banalidade do mal diagnosticada por Hannah Arendt como a consequência dessa tradição filosófica que quase mumificou a estrutura do ser e nos marginalizou.

Pensar a política, junto com a fenomenologia, significa pensá-la sem a identidade. No projeto arendtiano, em que não existe uma identidade originária da política, nós não somos os seres políticos por natureza. A política pode ou não acontecer entre nós. Contrária às dificuldades husserianas e heideggerianas sobre os *outros*, a ação política em Arendt é sempre uma interação. Os *outros* são pressupostos e não só consequências de uma reflexão solitária. Já em livro sobre santo Agostinho, Arendt vai se liberar da ontologia heideggeriana ligada à morte e procurar uma afirmação dos *outros*, dos próximos.¹² Claro, Arendt sabe que santo Agostinho não vai ligar a liberdade à política. A liberdade para ele não é tanto um projeto político. Assim, a modernidade vai herdar essa dimensão não política da liberdade advinda do cristianismo.

Dentro dessa reconstrução histórica, Arendt chega até a filosofia kantiana. Kant não é tanto

um pensador político. Melhor dizendo, quando a política aparece na filosofia kantiana é sempre relacionada à doutrina do direito. Não existe a política, pensa Kant, que articula a nossa liberdade. A liberdade é uma experiência interior, luterana, poderíamos dizer. É por isso que Arendt tem de procurar a inspiração em outro lugar dentro da filosofia kantiana. E ela encontra essa inspiração dentro da terceira crítica.

Com a faculdade estética do juízo, o ponto, pensa Kant, é como compreendemos a natureza e não o que ela é em si mesma. A questão “o que é a natureza?” é uma pergunta cognitiva e, portanto, não pertence à terceira crítica. A natureza existiria mesmo se não houvesse nenhum sujeito transcendental. Ela só não seria determinada conceitualmente. Mas sem o sujeito a natureza não seria bela. Ainda assim, aquilo que se torna o discurso possível sobre o belo não é mais o pensamento teórico. Enquanto as condições de possibilidade da experiência, no que diz respeito à forma, podem ser buscadas na razão, as condições referentes ao



conteúdo são fundamentadas pela relação geral das faculdades espirituais.

Intersubjetividade do juízo

Aqui temos dois motivos importantes para Arendt. Por um lado, temos uma implícita intersubjetividade do juízo e, por outro, essa intersubjetividade não é fundamentada nos conceitos. Temos a possibilidade do prático, ou político que não depende da racionalidade. Temos a separação entre o teórico e o prático que Habermas depois vai criticar, porque essa separação cria as condições de uma forte estetização da política. Estetização da política pode significar a política desligada das pessoas, o que Arendt coloca, falando sobre a modernidade, mas pode ser a política desligada da teoria e dos argumentos.¹³

Parece que essa articulação da intersubjetividade significa uma tentativa de Arendt de localizar, articular os lugares privilegiados na política e, de uma certa maneira, reificar a política. Arendt procura as soluções e não uma abertura para o caráter aberto e conflitivo da política que Chantal Mouffe quer defender.¹⁴

Assim parece que Arendt e Habermas não ficam tão distantes como a crítica de Habermas tenta mostrar.¹⁵ Os dois se relacionam ao conceito da intersubjetividade ou da comunicação, que Nancy, por exemplo, vai entender como um dos últimos pontos da metafísica na filosofia.¹⁶ A separação entre o mundo vital e o sistema em Habermas guarda ainda uma certa semelhança com a diferença entre o político e o econômico em Arendt.

Chantal Mouffe quer elaborar uma concepção antifundamentalista da política. A inspiração é, como mencionei, por um lado derridiana, pensando o conceito da diferença, e, por outro, psicanalítica, pensando o caráter conflitivo da natureza humana. Nesse sentido, Mouffe, inclusive, fala sobre os perigos de uma teoria que procura as soluções consensuais e que assim marginaliza os

verdadeiros conflitos. Pensei, neste contexto, na ex-Iugoslávia, cujo conflito também pode melhor ser entendido dentro dessa reconstrução de Chantal Mouffe. O comunismo postulou um certo consenso, a solidariedade ou irmandade dos povos dentro do universal projeto da sua realização. Assim, os verdadeiros conflitos entre os povos nunca chegaram à articulação política. Depois da morte de Tito o conflito aberto apareceu. O governo dele não conseguiu, nas palavras de Mouffe, transformar o antagonismo no agonismo, transformar o conflito numa competição política.

Esse exemplo pode ser inadequado para a nossa discussão, porque é mais um exemplo onde poderíamos comparar Mouffe e Habermas a Mouffe e Arendt. O conflito iugoslavo mostra o perigo das soluções consensuais que excluem a política. Consenso esconde conflitos. Na ex-Iugoslávia se mostrou que crer em consenso pode ser uma grande ilusão. Só que Hannah Arendt não é pensadora do consenso e também poderia criticar a experiência titoista dentro da crítica geral ao marxismo. Mesmo assim, penso que a busca de uma implícita ou explícita intersubjetividade, em que o caso iugoslavo também poderia, de uma certa maneira, ser colocado, cria os problemas para a política. A Iugoslávia podia, eventualmente, sobreviver baseada nos conflitos e não no consenso ou na intersubjetividade comunista. Aqui a gente chega até o ponto neurálgico da discussão: por um lado, pensar a intersubjetividade na política pode criar as condições da reificação. Por outro lado, sem a

Kant não é tanto um pensador político. Melhor dizendo, quando a política aparece na filosofia kantiana é sempre relacionada à doutrina do direito. Não existe a política, pensa Kant, que articula a nossa liberdade. A liberdade é uma experiência interior, luterana, poderíamos dizer. É por isso que Arendt tem de procurar a inspiração em outro lugar dentro da filosofia kantiana. E ela encontra essa inspiração dentro da terceira crítica.

intersubjetividade, sem a possibilidade de julgar aos *outros*, facilmente se chega até a banalidade do mal.

Modernidade liberal

Na teoria de Chantal Mouffe, mesmo falando sobre a democracia radical, a afirmação do caráter conflitivo da diferença não se tematiza de um jeito radical. Falando sobre o pluralismo político, Mouffe simplesmente o postula. O pluralismo não é uma afirmação ontológica, mas um fato histórico. É o próprio início da modernidade liberal.¹⁷ Derrida ficaria, eu acho, com muitas dúvidas com essa ligação entre o liberalismo e o pluralismo. Liberalismo é só uma forma da identidade social capitalista e não a afirmação da diferença. Outro problema é que Mouffe, e isso a aproxima de Habermas, quer ainda seguir o projeto moderno e europeu.¹⁸ Parece-me difícil imaginar a possibilidade da diferença e do pluralismo dentro desse explícito eurocentrismo.

Assim, por um lado, a desconstrução das identidades políticas fica ainda um projeto aberto. Por outro lado, é provável que a desconstrução das políticas da identidade crie a possibilidade da democracia. A filosofia e a cultura quase sempre instauraram a ausência no ser humano, que deveria ser superada na perspectiva do tempo linear; e esse tempo é o tempo do cristianismo, capitalismo, hegelianismo. Desconstruindo a metafísica da presença, Derrida articula o vazio que nunca deve ser preenchido. Preencher o vazio significaria o estabelecimento da nova identidade. Criticar a identidade, afirmando a diferença significa que o lugar da política e do direito tem que ficar vazio, para não criar as novas formas da ideologia. Ou, com as palavras de Claude Lefort, “a soberania popular junta-se à imagem de um lugar vazio, impossível de ser ocupado, de tal modo que os que exercem a autoridade pública não poderiam pretender se apropriar dela”. Nesse vazio político, Chantal Mouffe vai entender o

sentido do paradoxo democrático. A democracia cria o paradoxo, porque a realização dela seria já a sua desintegração.

Notas

- 1 Lévinas, E. *Entre nós*. Petrópolis, 1997, p. 160.
- 2 Cf. Husserl, E. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre, 1996, p. 63.
- 3 Cf. Derrida, J., *Voyous*. Paris, 2003, p. 67.
- 4 Alguns autores como Ernildo Stein perguntam se Derrida entendeu esse conceito heideggeriano ou não. Comp. Stein, E., *Diferença e metafísica*, Porto Alegre, 2000.
- 5 Derrida, J., *La voix et le phénomène*, Paris, 1967, p. 94.
- 6 Derrida, J., *De la grammatologie*, Paris, 1967, p. 41.
- 7 Caputo, J., *Radical hermeneutics*, Bloomington, 1987, p. 140.
- 8 Cf., Vattimo, Gianni, *Para além da interpretação*, Rio de Janeiro, 1999, p., 73 e 150.
- 9 Essa é a diagnose da modernidade que se encontra em Arendt, Foucault e Agamben.
- 10 Laclau, E., Mouffe, Ch. *Hegemony and socialist strategy*. London, 2001.
- 11 Mouffe, Ch. *The democratic paradox*. London 2000, p. 134.
- 12 Cf. SCOTT, J.V., STARK, J.C., Rediscovering Hannah Arendt. In: ARENDT, H. *Love and saint Augustin*. Chicago, 1996, p. 124.
- 13 Cf. Habermas, J., O conceito de poder de Hannah Arendt. In: Freitag, B., Rouanet, S. (orgs.). *Habermas*, Rio de Janeiro, 1993.
- 14 Por que não pensar o novo e no privado e na economia? O corpo é algo privado ou já tem uma inscrição política, como pensa o feminismo contra Arendt? Parece que a determinação da política em Arendt tem uma forte reificação.
- 15 Cf. Forbath, W., W., Short-Circuit. In: Arato, A., Rosenfeld, M. (orgs.). *Habermas on law and democracy*, Berkeley, 1998, p. 266.
- 16 Cf. Nancy, J.L., *Lé partage des voix*, Paris, 1982, p. 89.
- 17 Cf. Mouffe, Ch., *ibid.*, p. 18.
- 18 *Ibid.*, p.137, no qual ela fala, por exemplo, de que o projeto da esquerda pode ser só europeu
- 19 Lefort, C., *A invenção democrática*, São Paulo, 1987, p. 76

Miroslav Milovic é doutor em filosofia pela Goethe Universität (Alemanha). Professor no departamento de Filosofia da UnB
miroslav@unb.br

Olhar trágico sobre a condição humana

SONIA LACERDA E JOSÉ OTÁVIO GUIMARÃES

A reflexão antropológica de Hannah Arendt, sob vários aspectos, abre espaço para uma consideração em sua obra de uma possível marca do trágico na experiência humana, principalmente em sua discussão dos problemas conseqüentes do desenvolvimento da ciência e da tecnologia no século 20. Conjuntura que ela aponta como limiar de uma ruptura.

Pertencemos, assim dizem, a uma época em que se perdeu o senso trágico. Não só da tragédia, como gênero dramático específico: já não se compõem dramas capazes de despertar o terror sublime que faz a grandeza própria do gênero. Tampouco nos é dado viver o trágico, ou seja, eventos e experiências que suscitem as emoções do público das representações trágicas. Nosso mundo, afirmam alguns comentadores da cultura contemporânea, é alheio a experiências trágicas, porquanto desenvolveu antídotos, mecanismos compensatórios que impedem a ocorrência de situações de natureza tragicogênica.¹

O que se propõe aqui é um ensaio de aplicação da noção de trágico à leitura de Hannah Arendt. A idéia nos foi sugerida pela reflexão dessa pensadora acerca das implicações do desenvolvimento técnico-científico no século 20 para o que ela entende por condição humana. Perguntamo-nos se não há, em sua crítica, um contraponto implícito às opiniões mencionadas. Convém esclarecer, desde logo, que este ensaio não se pretende nada além de um simples exercício especulativo, motivado pelo intuito de iluminar mais uma das possíveis dimensões do pensamento arendtiano.

O trágico na tragédia grega

Comece-se, pois, por explicitar o significado aqui emprestado ao termo trágico. Tanto quanto é per-

mitido generalizar afirmações sobre um gênero poético que, no seu curto período de florescimento – cerca de cem anos, de Téspis a Eurípides –, comportou significativas variações de um poeta para outro, e mesmo nas obras de cada tragediógrafo, diríamos que a tragédia ateniense do século 5 a.C. distinguiu-se pelas seguintes características. Em primeiro lugar, as peças do gênero são dramas que têm como protagonistas personagens da lenda heróica e cujo enredo baseia-se em episódios desse repositório lendário, livremente recriados pelo poeta. Segundo, seus personagens apresentam-se primordialmente como agentes, ou seja, suas ações é que revelam seu caráter, dado que a tragédia, conforme ensina Aristóteles, é imitação não de homens, mas de ações e da vida.² Além disso, são as ações insensatas do herói protagonista que selam seu destino infortunado, pois resultam numa sucessão de erros que violam a ordem justa que impera no universo (*kósmos*). Por fim, o traço dominante do caráter do herói trágico é a *hýbris*, palavra rica em significados – orgulho, insolência, descomedimento, impetuosidade –, todos os quais denotam a idéia de excesso, de desmesura; no âmbito da tragédia, a *hýbris* manifesta-se na excessiva autoconfiança que induz o herói a equivocar-se em seus atos.

Para além dessas características maiores do gênero, convém destacar ainda a dependência da idéia do trágico para com um momento histórico

singular, marcado por uma irredutível tensão na vida político-cultural helênica no século 5 a.C. Na Atenas dessa época, que viu nascer e perecer o teatro grego, a mola da ação trágica encontrava impulso no conflito entre os ideais de um passado que se desvanecia e as novidades de um presente em mutação. A lenda heróica posta em cena expressava valores, práticas sociais, comportamentos humanos e religiosos que, identificados com a ordem aristocrática já quase destruída, representavam uma ameaça à cidade-Estado em afirmação. Esta rejeitava tal *éthos*, sem conseguir, contudo, romper completamente seus vínculos com ele. Se, por um lado, o espetáculo trágico contribuía para cavar a distância entre o novo pensamento jurídico-social da *pólis* e a tradição mítico-heróica, por outro, esse conflito ainda era fortemente ressentido pelo espectador-cidadão.³

O desenvolvimento de uma consciência trágica alimentou-se desse momento em que – como resumiu Jean-Pierre Vernant – os territórios do humano e do divino encontravam-se suficientemente distintos para se confrontarem, sem, contudo, chegarem à total separação.⁴ Para que houvesse tragédia era preciso, portanto, um limite (a ordem justa do *kósmos* ou a lei racional da *pólis*) imposto à ação descomedida dos homens. Ao questionar as ações insensatas dos heróis do drama, a *pólis* problematizava a si mesma, assim como sua relação com aquele passado-presente.

Negligenciando aqui as variadas interpretações que a forma grega da tragédia conheceu ao longo da história cultural do Ocidente, reportamo-nos ao modelo ateniense clássico por ter sido nele que o sentimento trágico do mundo e da fragilidade humana se expressou com o alcance de uma antropologia filosófica. Ao mesmo tempo, desconsideramos as possíveis objeções contra o uso extensivo da noção de trágico, e em particular contra sua substantivação – ‘o trágico’ –, sob o argumento de que tal uso, estranho ao entendimento grego, converte um termo puramente técnico e estético – à maneira como o tratou Aristóteles – em categoria filosófica



Pensadora da ruptura nas tradições do Ocidente, Hannah Arendt não se postou nostálgicamente ante as transformações que discutiu, e muito menos sonhou com a restauração dessas tradições. Seu declarado propósito foi proceder a uma reconsideração da condição humana, que as mudanças em curso punham em questão. Como sempre, empreendeu sua reflexão com os olhos voltados para o presente, consciência de que a irreflexão – ou a “imprudência temerária” – constitui um dos problemas de nosso tempo.



Sputnik 1, o primeiro satélite artificial da Terra, lançado pelos soviéticos em 4 de outubro de 1957, data que marcou o início da Era Espacial

"Em 1957, um objeto terrestre, feito pela mão do homem, foi lançado ao universo, onde durante algumas semanas girou em torno da Terra segundo as mesmas leis de gravitação que governam o movimento dos corpos celestes - o Sol, a Lua e as estrelas. É verdade que o satélite artificial não era nem lua nem estrela: não era um corpo celeste que pudesse prosseguir em sua órbita circular por um período de tempo que para nós, mortais limitados ao tempo da Terra, durasse uma eternidade. Ainda assim, pôde permanecer nos céus durante algum tempo; e lá ficou, movendo-se no convívio dos astros como se estes o houvessem provisoriamente admitido em sua sublime companhia. Este evento, que em importância ultrapassa todos os outros, até mesmo a desintegração do átomo, teria sido saudado com a mais pura alegria não fossem as suas incômodas circunstâncias militares e políticas. O curioso, porém, é que essa alegria não foi triunfal; o que encheu o coração dos homens que, agora, ao erguer os olhos para os céus, podiam contemplar uma de suas obras, não foi orgulho nem assombro ante a enormidade da força e da proficiência humanas. A reação imediata, expressa espontaneamente, foi alívio ante o primeiro 'passo para libertar o homem de sua prisão na terra'. E essa estranha declaração, longe de ter sido o lapso accidental de algum repórter norte-americano, refletia, sem o saber, as extraordinárias palavras gravadas há mais de vinte anos no obelisco fúnebre de um dos grandes cientistas da Rússia: 'A humanidade não permanecerá para sempre presa à Terra'."

Hannah Arendt, em *A condição humana* (1958)

e antropológica.⁵ Invenção ou não do Romantismo, fiel ou não aos empregos originais do termo, a associação do 'trágico' à idéia de um choque das veleidades humanas contra forças ou ordens irresistíveis é uma realidade histórica, presente e atuante em nossa tradição cultural.

A cena contemporânea

Ao que saibamos, inexistente qualquer consideração sistemática, por parte de Hannah Arendt, de uma possível marca do trágico na experiência humana.⁶ Arriscamo-nos, no entanto, a supor que sua reflexão antropológica, sob vários aspectos, abre espaço para tal cogitação. Limitamo-nos, de todo modo, a explorar nessa direção alguns pontos do encaminhamento de sua discussão dos problemas levantados pelo desenvolvimento da ciência e da tecnologia no século 20.

Em dois textos representativos de sua antropologia filosófica, o Prólogo de *A condição humana* (1958) e o ensaio intitulado *A conquista do espaço e a estatura humana* (1963),⁷ Arendt caracteriza a conjuntura que atravessa a humanidade como o limiar de uma ruptura. Equivale isso a dizer que se desenham em seu horizonte imediato os signos de mudanças passíveis de afetar aquelas condições de existência que, ao longo da história multimilenar da espécie humana, vieram a definir seu modo de ser. O livro de 1958, na verdade, ao se propor examinar as "capacidades humanas gerais decorrentes da condição humana", deixa em aberto se o "advento de uma era nova e desconhecida", anunciada por transformações decisivas, poderia provocar a mudança dessa mesma condição.⁸

A primeira dessas transformações concerne ao trabalho, ou seja, a uma das três atividades que, na antropologia arendtiana, constituem as mais elementares manifestações da humana condição.⁹ Relacionada à automação dos processos produtivos, na época em que a filósofa divisou seus indícios essa transformação apenas deixava adivinhar

o esvaziamento, no futuro próximo, dos estabelecimentos fabris. Quase meio século depois, impulsionada por avanços da eletrônica e da tecnologia informática, dinamizada pela aceleração dos circuitos financeiros, em escala planetária, a mutação vislumbrada por ela exibe um conjunto de traços subversivos: redução e instabilidade das ocupações, exclusão social em massa, obsolescência das capacitações profissionais, declínio dos sistemas estatais de previdência e saúde, tensões decorrentes da insegurança existencial.

Se esses fenômenos, por si mesmos, configuram uma situação dramática, ainda mais patético é o sentido profundo que Hannah Arendt neles diviso. “A era moderna”, escreveu ela, “trouxe consigo a glorificação teórica do trabalho”. Explique-se: desde quando, no século 18, a sociedade passou a organizar-se em função do atendimento às necessidades vitais – não por acaso contemporaneamente à disseminação do assalariamento – a totalidade de seus membros nivelou-se na condição de trabalhadores; não porque todos o fossem, literalmente, mas porque suas funções produtivas se reduziram a meios de obter o seu sustento e da família. De tal maneira que a atual perspectiva é a da “possibilidade de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho”.¹⁰ Não há como preencher o vazio da perda dos valores ligados a essa atividade com os valores do pensamento e da ação.

Um segundo âmbito de transformações cruciais tem raízes nos avanços da genética e da biologia molecular. Também nesse campo, o tempo de vida da pensadora não se estendeu bastante para que assistisse aos sucessos de maior impacto. Mas não lhe foi necessário presenciar o advento da clonagem, ou da manipulação de genes em plantas, animais e (quem sabe?) pessoas, para que enxergasse nas experiências com a reprodução em proveta e nas expectativas mal disfarçadas de usar o conhecimento genético para ‘melhorar’ as capacidades da espécie, os passos iniciais de uma artificialização da vida orgânica, de uma abolição

das “fronteiras defensivas” entre a natureza e o mundo humano do artifício, pressuposto de todas as civilizações anteriores.¹¹

Projeção no espaço

Foi, porém, na mais espetacular das façanhas científicas do século 20, a chamada ‘conquista’ do espaço, que Hannah Arendt detectou os sinais mais inquietantes de que a humanidade poderia estar a caminho de uma dramática transformação de seu modo de existir. Pois, a Terra, em suas palavras, “é a própria quintessência da condição humana e, ao que sabemos, (...) a única capaz de oferecer aos seres humanos um habitat no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício”.¹² Se a troca do habitat terreno por outro afigurou-se-lhe uma hipótese remota, se bem que não descartável, sob seus olhos já se encontrava o astronauta, “apriisionado em sua cabine atulhada de instrumentos”.¹³ Resguardado de qualquer contato físico com o ambiente exterior, que lhe daria morte imediata, esse navegador do empíreo poderia servir de símbolo de um homem futuro, trasladado do meio terrestre para as condições de existência totalmente artificiais. E tanto mais inquietante lhe pareceu essa aventura quanto, desde seu primeiro êxito, o empreendimento espacial provocou reações que sugeriam menos orgulho ou assombro pela magnitude do engenho humano que um insólito anseio de superar os limites que o enraizamento terrestre impõe à nossa espécie.¹⁴

A reflexão crítica da pensadora sobre “conquista do espaço” gira em torno da sorte de cisão da realidade que esse cometimento, a seu ver, já pressupunha, mas que estaria levando às extremas consequências: a cisão entre o mundo ordinário, em que tem lugar nossa vida, e o universo da física; aquele, configurado pela percepção sensível, organizada pelas categorias inerentes à nossa mente e expresso pela linguagem discursiva, de que dependem os significados da experiência corrente e a comunicação

dos humanos entre si; este, constituído por dados colhidos em experimentos de laboratório, inacessíveis à percepção sensorial e que se exprimem em linguagem matemática.¹⁵

Alienação científica

Quanto à “estatura humana”, nada espelha melhor seu rebaixamento que o orgulho atual da ciência por haver descartado todo e qualquer referencial antropomórfico, mesmo que o preço desse abandono seja a alienação. Alienação essa que, mais além de suas traduções imediatas, como a indiferença para com o potencial destrutivo das aplicações das descobertas nucleares, significa a redução do homem a “um caso especial da vida orgânica” e do planeta que habita a um ponto insignificante no universo, cuja eventual destruição em nada afeta a objetividade do cosmo. O que a “nova ciência não-antropocêntrica e não-geocêntrica” desconsidera, em suma, é ser “a terra, e não o universo, a morada dos homens” e a mortalidade humana, o limite absoluto da validade dos próprios esforços científicos.¹⁶ Tal antinomia, no entendimento de Arendt, se acha na própria origem da ciência moderna, cujo ponto de partida foi a perda de confiança nas sensações, motivada pela descoberta de que a Terra, contrariamente às evidências até então indubitáveis, move-se ao redor do Sol.¹⁷ Uma vez revelado, mediante o auxílio do telescópio, quão enganosa era a realidade dada pelos sentidos, a busca científica da verdade deslocou-se para uma realidade extrafenomenológica, presumidamente mais verdadeira, oculta por trás das aparências do mundo sensível.

Note-se que, embora essa oposição remonte ao começo da ciência moderna, o afastamento entre os dois mundos exacerbou-se com o advento da física atômica e o extraordinário avanço da cosmologia, no século passado. De um lado, o universo ainda centrado de Galileu e Newton, observado imaginariamente do ponto de vista solar, cedeu lugar ao espaço sem direção nem centro definidos, que Einstein concebeu como descortinado por um “obser-

Segundo Hannah Arendt, para os gregos de outrora, aqueles anteriores à filosofia platônica, a “preocupação com a imortalidade” era algo evidente. Uma das comprovações dessa evidência encontra-se nas relações que eles estabeleceram entre natureza, poesia, historiografia e política. O que era da ordem da natureza (*phýsis*), existia por si mesmo, sem contribuição humana; estava ali desde sempre e para sempre.

vador livremente suspenso” no infinito.¹⁸ De outro, a ‘realidade verdadeira’ perseguida pelos cientistas mostrou-se fugidia, desde que se verificou que os fatos estabelecidos nos experimentos não se deixavam “ordenar por qualquer das categorias mentais naturais do cérebro humano”.¹⁹

Inexprimíveis no vocabulário científico clássico, tributário da linguagem comum, esses fatos redundavam em paradoxos, por sugerirem um universo desprovido de qualquer princípio de determinação. Sejam ou não tais paradoxos simplesmente devidos aos “preconceitos” e à estreiteza do quadro conceitual disponível – conforme pretendeu um dos expoentes da nova física – o problema, segundo Hannah Arendt, reside na própria impossibilidade de tradução dos resultados obtidos por meio de operações matemáticas na única linguagem que lhes pode conferir sentido.²⁰ E esse problema ainda assume maior gravidade quando se considera que as deficiências teóricas assim ressentidas nem de longe privaram as descobertas da micro e macrofísica de “serventia prática”,²¹ como testemunha o impressionante aparato tecnológico que essas descobertas propiciaram. Um comentário lapidar da autora resume a situação criada por esse descompasso entre a ciência ‘pura’ e a tecnologia: “o homem pode fazer, e com êxito, o que não pode compreender”.²²

Fazer sem compreender

Compreensão, conceito fundamental do pensamento arendtiano, exprime o sentido político e antropológico desse questionamento. Tal como a

autora emprega o termo, este refere-se ao olhar que os membros de uma assembléia política, cada qual com seu ponto de vista particular, lançam sobre os assuntos em discussão. Significa, esclarece ela, “olhar o mesmo mundo do ponto de vista do outro”, de modo a “ver o mesmo” sob “aspectos bem diferentes e freqüentemente opostos”.²³ Na perspectiva filosófica de Hannah, ‘fazer sem compreender’ denota não apenas incapacidade de pensar sobre ou conceber aquilo que se executa, mas também incapacidade de considerar o que se está realizando de outro ângulo que não o seu próprio.

Apartada do mundo sensível e da realidade do senso comum, a ciência contemporânea opera segundo uma lógica não-geocêntrica e não-antrópica, refratária a quaisquer considerações que não derivem de seu próprio campo de atuação.²⁴ Tornou-se refratária – incapaz de compreender – às questões de fundo que, do ponto de vista humano, o projeto de domínio do espaço cósmico suscita. Arendt enumera algumas: “qual é a natureza do homem e qual deve ser sua estatura?”; “qual é o objetivo da ciência e por que o homem persegue o conhecimento?”; “o que é a vida e o que distingue a vida humana da vida animal?”. Trata-se de indagações que concernem ao destino e à dignidade do ser humano e que, por dizerem respeito a todos os homens, aos homens como cidadãos, são questões essencialmente políticas. Se os cientistas decerto devem participar do debate público que elas requerem, não lhes cabe nesse debate nenhuma autoridade superior, advinda de seu conhecimento específico.²⁵

Não é supérfluo insistir no sentido dessa crítica. Ela não se dirige à ciência em si, mas a pressupostos e implicações da visão de mundo cientificista. São, aliás, bem fundadas as razões de inquietação oferecidas pelos rumos atuais do conhecimento científico. O que se acha em jogo é muito mais que os custos fabulosos da empreitada espacial, cuja conveniência e fins se decidem por critérios e valores alheios aos do interesse geral e do senso comum. São, além disso, as consequências imprevisíveis de um ‘fazer sem compreender’. Até agora, os parado-

xos e perplexidades originados no comportamento inexplicável de certos fenômenos atômicos ficaram circunscritos nos limites da pesquisa teórica. Nada garante, porém, que não transponham esses limites e invadam “nosso mundo do dia-a-dia”.²⁶

Pensadora da ruptura nas tradições do Ocidente, Hannah Arendt não se postou nostalgicamente ante as transformações que discutiu, e muito menos sonhou com a restauração dessas tradições. Seu declarado propósito, aqui já mencionado, foi proceder a uma reconsideração da condição humana, que as mudanças em curso punham em questão. Como sempre, empreendeu sua reflexão com os olhos voltados para o presente, cônica de que a irreflexão – ou a “imprudência temerária” – constitui um dos problemas de nosso tempo.²⁷ É justamente esse componente da situação a que chegamos que nos leva a evocar a configuração do trágico na experiência grega.

Ciência e *hybris*

Não é de hoje que as pretensões da ciência ocidental dão o que pensar a quem tem em mente a mistura de imprudência, presunção e cegueira que constitui a *hybris* do herói na tragédia clássica ateniense. Desde finais do século 18, mas, sobretudo, a partir do 19, a história, alegando seu status de ciência, reivindicou o discernimento do sentido do devir da humanidade, segura de que o tempo avança no rumo do progresso ilimitado da civilização. De Vico a Marx, teóricos da história empenharam-se em demonstrar os princípios desse movimento, a que, em seguida, homens de ação – de ambos os pólos do espectro ideológico e político – trataram de garantir e apressar o cumprimento. Sabe-se que o voluntarismo dos engenheiros sociais, irmão dos determinismos cientificistas de diferentes espécies – históricos e raciais principalmente – esteve na base dos totalitarismos que marcaram o século 20. A história mesma não demorou a desmentir as ilusões de que o curso dos eventos e ações humanas se deixa prever e administrar. Mas não sem antes que tantos ‘heróis’ refundadores da ordem social ou de nações sucumbissem,

tragicamente vitimados pela obstinada confiança no poder de sua vontade e sua ciência.

Agora, são as ciências ditas naturais que traçam no horizonte sombrios prenúncios de um trágico desfecho para sua carreira de triunfos. Que mais, senão *hybris*, está por trás da auto-suficiência com que se atribui valor absoluto e inquestionável aos resultados e aplicações da pesquisa científica, da recusa em avaliar suas conseqüências por qualquer critério externo à lógica e aos objetivos da própria ciência? Que mais significa a altivez com que hoje se tacham de ‘humanistas’ – palavra que adquiriu forte carga depreciativa – os filósofos, os aficionados das humanidades, os simples leigos, em suma, todos aqueles que não compartilham a fé na validade em si do progresso científico? E a que mais se assemelharia a indiferença ante a possibilidade de, num futuro próximo, virem a ser introduzidos “no mundo factual em que vivemos” já não apenas os perigosos artefatos da tecnologia nuclear, mas também as forças e energias liberadas em um universo ‘real’ cujas leis os cientistas, em última instância, desconhecem?²⁸

Não é só isso, porém. Na concepção helênica, a dinâmica da ação trágica é dada pelo concurso do *éthos* e do *daímon*, do caráter heróico e das potências malignas que a insensatez de sua conduta desencadeia.²⁹ Dir-se-ia que, em nossa cena contemporânea, a *hybris* do cientificismo conjuga-se com o *daímon* da tecnologia, advindo dessa conjunção o potencial tragicogênico da atual forma de desenvolvimento técnico-científico. Hoje, com efeito, não há nenhuma descoberta da ciência teórica que não sirva ao complexo de interesses políticos, militares e empresariais constituído em torno da tecnologia. Tanto os Estados, em seu esforço de aquisição de um crescente poderio, quanto os empreendimentos privados que atendem àqueles alimentam uma demanda insaciável de inovações tecnológicas, que torna imperativo o prosseguimento do avanço científico, nos mesmos moldes que podem levar à catástrofe. É esse movimento, ao que parece irrefreável, impulsionado por forças além do alcance das

intenções humanas, que sugere uma analogia com a fatalidade do destino, na tragédia grega.

Queda do herói

O motivo articulador da crítica arendtiana à ciência moderna é a “alienação do mundo”: a fuga da realidade humana das aparências e dos sentidos, que, nas palavras da pensadora, se efetua mediante um “duplo vôo, da Terra para o universo e do mundo para dentro do homem”.³⁰ Desde seus primeiros passos, no século 17, a ciência ocidental exibiu essa tendência, manifestada, de um lado, no subjetivismo do *cogito* cartesiano, de outro, na observação de nosso planeta a partir de um ponto de vista extraterreno.³¹ Mas, se nos primórdios da epopéia científica, a projeção para o universo foi puramente hipotética, apoiando-se no uso de um instrumento ainda simples, como o telescópio, atualmente toda uma parafernália de engenhos eletrônicos e supersônicos transportou o próprio homem para o espaço sideral. “É como – escreveu Arendt – se ‘o observador suspenso no espaço livre’, imaginado por Einstein, (...) fosse seguido por



O motivo articulador da crítica arendtiana à ciência é a “alienação do mundo”

um observador corpóreo que devesse se comportar como se ele não passasse de um fruto da abstração e da imaginação”.³²

Depois de Einstein, com a teoria quântica e os progressos da pesquisa atômica, a subjetivação só fez acentuar-se, ou melhor, tornar-se mais patente. Implícita, até então, nos fundamentos filosóficos da física, acabou por emergir na própria prática científica, quando a impossibilidade de ordenar os dados dos experimentos por meio de conceitos e categorias mentais disponíveis impôs a conclusão de que “causalidade, necessidade e legalidade são categorias inerentes ao cérebro humano e aplicáveis somente às experiências do bom senso de criaturas terrestres”.³³ Sabe-se hoje, com efeito, que tanto no âmbito dos processos nucleares quanto no dos fenômenos macrofísicos – vale dizer, naqueles planos do real exteriores ao horizonte mundano e dos sentidos – todas as conexões ditas regulares dependem das coordenadas teóricas que norteiam a observação.³⁴ Conforme exprimiu Heisenberg, na situação a que chegaram as ciências, ao perseguirem uma ‘realidade objetiva’, supostamente atingível por trás das aparências, o homem sempre acaba por confrontar-se apenas consigo mesmo.³⁵

Nessa fuga do mundo, que constitui a forma de alienação moderna, o diagnóstico de Hannah Arendt deixa entrever os contornos de um futuro ainda vago, mas não impossível. Seres terrestres, os homens não precisam chegar a efetivar a emigração da Terra para que suas atividades e suas realizações, inclusive as da ciência e da tecnologia, percam todo o sentido. Basta que sejam olhadas do ponto de vista do “observador suspenso livremente no espaço” para que se reduzam a “comportamento manifesto”, cujo estudo não requer métodos diversos dos empregados na observação do comportamento dos ratos. E basta isso para que também a “totalidade da tecnologia” deixe de parecer “o resultado de um esforço consciente” e se assemelhe a “um processo biológico em larga escala”.³⁶

Seria ou não esse rebaixamento de estatura equivalente à queda do herói trágico?

Natureza e mortalidade

Se deslocarmos a questão do ponto de vista do herói para o do espectador no teatro, do ator para o do juízo da platéia, enfim, se pensarmos na catarse, a convocação de Hannah Arendt para refletir sobre o impacto da ciência moderna em nosso mundo pode igualmente fazer ecoar algo do sentimento trágico. Tal sentimento, como revelou a experiência grega, não exprime ao mesmo tempo fragilidade e grandeza humana? Ou melhor, por ele não se mostra que é só na fragilidade que a grandeza encontrou solo fértil? Essa relação, fruto de tensões e ambigüidades de um momento histórico, poderia reaparecer de maneira análoga nos tempos atuais? Vejamos, brevemente, em que termos essa concepção se expressou no mundo helênico antigo e de que maneira as condições contemporâneas nos permitem retomá-la.

Segundo a pensadora, para os gregos de outrora, aqueles anteriores à filosofia platônica, a “preocupação com a imortalidade” era algo evidente. Uma das comprovações dessa evidência encontra-se nas relações que eles estabeleceram entre natureza, poesia, historiografia e política. O que era da ordem da natureza (*phýsis*), existia por si mesmo, sem contribuição humana; estava ali desde sempre e para sempre.³⁷ Aristóteles – que em Hannah Arendt é com frequência a voz da *pólis* –, ao falar dos homens como seres naturais, como pertencentes ao gênero humano, observava, reproduzindo de certa forma uma perspectiva cósmica arcaica, que estavam presos ao “ciclo repetitivo da vida”, isto é, que sua imortalidade era garantida simplesmente pela procriação.³⁸ Essa repetição, entretanto, não conferia imortalidade aos homens na qualidade de indivíduos. Em um cosmo em que tudo era imortal – “aproximação mais íntima possível de um mundo de devir ao do ser”, na bela frase de Friedrich Nietzsche³⁹ – foi o fato de se reconhecerem como mortais que permitiu aos homens assumirem a singularidade de sua condição. Um dos

elementos da dinâmica trágica consistia justamente em fazer reconhecer aos heróis, homens individualizados, sua condição de mortais.⁴⁰ Se os animais eram vistos como imortais enquanto membros de espécies, os homens eram mortais porque tinham uma existência individual. Saber-se mortal significava admitir uma trajetória de vida individualizável (*bíos*), com começo e fim, distinta da vida entendida como dado biológico (*dzoé*). A mortalidade, resumiu a pensadora, consistia em “mover-se ao longo de uma linha retilínea em um universo onde tudo, se é que se move, se move em uma ordem cíclica”.⁴¹

A preocupação helênica com a imortalidade decorria, assim, do reconhecimento da vulnerabilidade da condição humana, marcada pelo selo do efêmero e do singular. Foi sobre esse pano de fundo da compreensão grega da natureza e de sua concepção de grandeza que, no mesmo século da tragédia, tomou forma, por intermédio do *lógos* herodotiano, a tarefa do historiador: “salvar os feitos humanos da futilidade que provém do ouvido”.⁴² Assumindo a função memorialista da palavra épica, conferir glória às belas ações dos heróis de outrora, o pai da história abriu o Prólogo de sua obra explicando que a escrevera “para que nem os acontecimentos provocados pelos homens, com o tempo, sejam apagados, nem as obras grandes e admiráveis, trazidas à luz tanto pelos gregos quanto pelos bárbaros, se tornem sem fama”.⁴³ Se a natureza era imortal por si própria, as ações humanas precisavam do auxílio da memória. O historiador que admitia habitar o tempo dos homens, em que tudo é frágil e sujeito à corrosão do devir e do esquecimento, queria também inscrever os feitos humanos no tempo da natureza, de modo a adquirirem a durabilidade das coisas “sempre presentes” no mundo natural. Desejo paradoxal, sem dúvida, que, ao menos até a Antiguidade tardia, perdurou na poesia e na historiografia gregas.

Solução política

Esse “doloroso paradoxo” – em que a permanência era o critério supremo da grandeza, ao passo que a

dignidade humana se media por causas efêmeras, como ações e palavras – teria contribuído, no dizer de Hannah Arendt, “talvez mais que qualquer outro fator isolado, para o aspecto trágico da cultura grega, em suas manifestações máximas”.⁴⁴ Dimensão trágica, pode-se acrescentar, que se fazia sentir na tensão entre o *éthos* arcaico, aristocrático, e os novos valores jurídicos da *pólis* clássica, conforme a tragédia ateniense elaborou essa tensão. De acordo com Arendt, a *pólis* foi – entre outras coisas – a “solução grega” para aquele paradoxo.⁴⁵ Em primeiro lugar, porque ofereceu aos cidadãos ocasiões múltiplas de conquistar “fama imortal”, de distinguir-se individualmente, ou seja, “de revelar em atos e palavras sua identidade singular”; tal é o teor da célebre oração fúnebre que Tucídides pôs na boca de Péricles.⁴⁶ Mas, além disso, porque a existência do arcabouço institucional erigido pela legislação escrita, dando fim às violências da grande crise da sociedade aristocrática, ergueu barreiras contra a propensão humana a transgredir os limites da justiça cósmica, no afã com que o indivíduo procurava afirmar sua excelência e assegurar para si a única forma de imortalidade acessível aos mortais. Resposta já não poética, e sim política, ao paradoxo da grandeza humana, a *pólis* instalou no centro de seu dispositivo institucional a expressão dramática dos conflitos originados nesse paradoxo. “A tragédia”, escreveu um helenista de nosso tempo, “é a cidade que se faz teatro, que se coloca ela própria em cena, diante do conjunto dos cidadãos”.⁴⁷ Era como se a voz da *pólis* os advertisse dos riscos da *hybris* e fornecesse, pelo espetáculo, o meio de experimentar o horror da transgressão.⁴⁸

É fato que essa solução política, que viera assumir a função da poesia e da historiografia, como testemunho da grandeza humana, não demorou a ser questionada. De Parmênides a Platão, com Sócrates de permeio, a filosofia nascente abriu caminho à desvalorização do mundo terreno e secular da política. Com ela, o invisível das idéias foi oposto às aparências sensíveis e à verdade contemplada, contraposto às prerrogativas políticas do discurso e da ação. Ambas as oposições, na perspectiva arendtiana, correlacio-

Se a natureza era imortal por si própria, as ações humanas precisavam do auxílio da memória. O historiador que admitia habitar o tempo dos homens, em que tudo é frágil e sujeito à corrosão do devir e do esquecimento, queria também inscrever os feitos humanos no tempo da natureza, de modo a adquirirem a durabilidade das coisas “sempre presentes” no mundo natural. Desejo paradoxal, sem dúvida, que, ao menos até a Antiguidade tardia, perdurou na poesia e na historiografia gregas.

nam-se como antíteses complementares: no espaço público das aparências, o debate de opiniões diversas é que levava à tomada de decisões nos negócios de interesse comum. A verdade teórica, com pretensão a absoluta, não tinha vez em um âmbito em que contavam e se equivaliam os pareceres de cada um.⁴⁹

Ação e história

O ponto em questão é que, se a filosofia platônica preconizou a abolição da ação na cidade ideal, substituindo-a pela atividade normativa do governante-filósofo, foi devido à desconfiança socrática contra a política e seus veículos, palavra (opinião) e ação. Desconfiança que Arendt atribuiu à propriedade mais característica do agir humano, a imprevisibilidade, a incerteza de seus resultados.⁵⁰ A ação humana é imprevisível, mostra a pensadora, tanto por se ligar à condição humana da pluralidade quanto por incidir na “teia de relações humanas”, ou seja, na rede de interações entre agentes, onde toda ação provoca reações da parte dos outros atores envolvidos, reações que, por sua vez, constituem outras tantas ações, fadadas a suscitar novas reações. E assim indefinidamente, de sorte que as reações em cadeia tornam as consequências de cada ação ilimitadas e incontroláveis.⁵¹

Por sua imprevisibilidade, a ação distingue-se em particular da fabricação, atividade que possui fim determinado e resultado previsível: a obra do artífice (ou do artista), com a qual se conclui o processo de trabalho. Em sua densa discussão do conceito de história,⁵² Hannah argumenta que a moderna visão de história

e a concepção moderna de ciência moldaram-se, ambas, pela idéia de processo, que diz respeito ao modo como se faz algo. Em consequência, mudaram ambas suas ênfases anteriores; a primeira, deslocando a atenção dos feitos e eventos singulares para a sequência de transformações no tempo, veio a conceber o devir como processo feito pelo homem; a segunda, desiludida da fidedignidade das sensações, trocou a mera observação pelo experimento, que deveria descobrir como opera a natureza. Nos dois casos, o pressuposto subjacente era o de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo fez.⁵³ Em suma, desde o século 17, a fabricação prevaleceu como modelo cognitivo quer da ‘verdade’ histórica, quer da ‘realidade’ física. Não obstante, de acordo com a convicção da época, o mundo humano e o mundo natural diferenciavam-se em que os homens fazem a história, mas a natureza fora criada por Deus.

Arrogância e limite

Ainda segundo Arendt, a ciência contemporânea modificou drasticamente os termos da relação entre história e natureza. No que concerne à história, os fracassos das tentativas (práticas) de determinar-lhe os rumos – de ‘fazer a história’ como se faz um artefato – demonstraram que se os homens ‘fazem’ a história, a fazem apenas na medida em que agem, ou seja, iniciando e intervindo em processos cujos resultados escapam por completo à intenção dos agentes. Mas as ciências naturais, em contrapartida, introduziram a dinâmica da ação no domínio da natureza, desde que, com as descobertas nucleares, passou-se a iniciar processos naturais que espontaneamente jamais ocorreriam e cujos efeitos são tão incontroláveis e imprevisíveis como os de qualquer ação humana.⁵⁴ Dir-se-ia que hoje ‘fazemos natureza’, com a ressalva de que a intervenção nesse campo já não obedece à lógica do *homo faber*, e sim à da ação.⁵⁵

Pode-se, agora, retomar a questão do trágico. A tecnociência do presente parece, como se aventou anteriormente, imbuída de uma arrogância comparável à *hýbris* heróica. Tomada pela vertigem do

conhecimento absoluto, hostil a qualquer razão de ordem 'não científica', age temerariamente em domínios muito mais furtivos e resistentes do que se julgara à nossa 'terrestre' capacidade de compreensão. A *hýbris* do herói grego chocava-se com os limites oferecidos por um *kósmos* divino e perene; em seguida, com a teia de relações humanas da nova ordem da *pólis*. Enquanto se reconheceram tais limites a tragédia floresceu. Se não há mais *phýsis*, atropelada pela fabricação de uma 'segunda natureza' e, posteriormente, pelos 'processos' desenvolvidos pela tecnologia, que limites hoje se erguem à arrogância da ação científica? A resposta política de Hannah Arendt aos desafios lançados pelo 'mito' da ciência contemporânea não nos convida a pensar que a mola trágica pode estar de novo produzindo suas tensões?

Notas

- 1 Ver, a propósito, Hans Ulrich Gumbrecht, Os lugares da tragédia, em Kathrin H. Rosenfield (org.), *Filosofia e literatura: o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 9-19. O autor, com base nesse critério, divide as épocas em tragicofílicas e tragicofóbicas, sendo a nossa incluída no segundo grupo.
- 2 *Poética*, 1450 a 15-17; 1450 b 3.
- 3 VERNANT, Jean-Pierre, O momento histórico da tragédia na Grécia: algumas condições sociais e psicológicas, em VERNANT, Jean-Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre, *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 13-18.
- 4 VERNANT, Jean-Pierre, Esboços da vontade na tragédia grega, em Vernant, Jean-Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre, op. cit., p. 41-76.
- 5 Ver MOST, Glenn W., Da tragédia ao trágico, em ROSENFELD, Kathrin H. (org.), op. cit., p. 20-35.
- 6 A observação, citada adiante, sobre o "aspecto trágico da cultura grega", refere-se a esse caso particular e não é mais que comentário de passagem, sem desdobramentos de linha argumentativa do texto em que figura.
- 7 ARENDT, Arendt, *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, p. 9-14, e A conquista do espaço e a estatura humana, em ARENDT, H., *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 326-344.
- 8 *A condição humana*, p. 14.
- 9 Cf. id., p. 13.
- 10 Cf. id., p. 12-13, 56.
- 11 *Entre o passado e o futuro*, p. 92; *A condição humana*, p. 10.
- 12 *A condição humana*, p. 10.
- 13 Cf. *Entre o passado e o futuro*, p. 341.
- 14 *A condição humana*, pp. 9-10.
- 15 Cf. *Entre o passado e o futuro*, p. 327, 330.
- 16 Id., p. 327, 338-339.
- 17 Cf. id., p. 85-86.
- 18 Id., p. 335-336.
- 19 Id., p. 330.
- 20 Cf., id., p. 333-334.
- 21 Id., p. 334.
- 22 Id., p. 332.
- 23 *Entre o passado e o futuro*, p. 82.
- 24 Cf. id., p. 327, 330.
- 25 Id., p. 328-329.
- 26 Cf. *Entre o passado e o futuro*, p. 333-334.
- 27 *A condição humana*, p. 13.
- 28 Cf. id., p. 163. *Entre o passado e o futuro*, p. 332, 335, 340.
- 29 Ver a propósito Jean-Pierre Vernant, Tensões e ambigüidades na tragédia grega, em VERNANT, J.-P. e VIDAL-NAQUET, P., op. cit., p. 19-40.
- 30 *A condição humana*, p. 13.
- 31 Cf. id., p. 19; *Entre o passado e o futuro*, p. 84, 85, 335.
- 32 *Entre o passado e o futuro*, p. 337.
- 33 Id., p. 335, cf. p. 333 e 338.
- 34 Id., p. 78-79.
- 35 Citado em id., p. 340.
- 36 *Entre o passado e o futuro*, p. 343.
- 37 Cf. *Entre o passado e o futuro*, p. 69-80.
- 38 Aristóteles, *Da alma*, 425 b 13.
- 39 Apud. Arendt, *Entre o passado e o futuro*, p. 71.
- 40 Nicole Loraux não cansou, nos últimos tempos, de insistir no entendimento da tragédia como um canto de luto, como um oratório consagrado ao louvor da morte, como um dos veículos, portanto, de afirmação de uma antropologia que reconhece os limites de nossa humana condição. Ver, por exemplo, seu *La voix endeuillée: essai sur la tragédie grecque*. Paris: Gallimard, 1999.
- 41 *Entre o passado e o futuro*, p. 71.
- 42 Id., p. 70.
- 43 Heródoto, I, 1.
- 44 *Entre o passado e o futuro*, p. 75.
- 45 *A condição humana*, p. 205-211.
- 46 Tucídides, II, 41; cf. *A condição humana*, p. 210.
- 47 VERNANT, Jean-Pierre, O deus da ficção trágica, em VERNANT, Jean-Pierre Vernant e VIDAL-NAQUET, Pierre, *Mito e tragédia na Grécia antiga II*. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 24.
- 48 Aristóteles, *Poética*, 1449b 24-27.
- 49 Cf. *Entre o passado e o futuro*, p. 75. O modelo de Hannah Arendt, aqui, é evidentemente a democracia ateniense, mas também vale, *mutatis mutandis*, para as pólis não democráticas, pois se refere à comunidade cívica, fosse qual fosse o número dos cidadãos qualificados.
- 50 Cf. *A condição humana*, p. 208.
- 51 Ver id., p. 196-197.
- 52 O conceito de história – antigo e moderno, em *Entre o passado e o futuro*, p. 69-126.
- 53 Cf. id., p. 86, 88.
- 54 Id., p. 89-90.
- 55 Cf. id., p. 90-91.

Sonia Lacerda e José Otávio Guimarães são professores no departamento de História da UnB.
nogueira@unb.br

Entre o herói trágico e o legislador

PAULO CÉSAR NASCIMENTO

A força intelectual de um pensador vence o mais difícil dos testes se a sua obra consegue resistir à ação corrosiva do tempo e seguir inspirando novas idéias. Hannah Arendt é plenamente exitosa nesse aspecto. Suas idéias continuam fomentando ricos debates sobre variados temas ligados às ciências sociais e humanas.

Talvez não haja nenhuma área em que a atualidade do pensamento arendtiano mais se manifeste como a da política. Dispensando a auréola de filósofa – já que na nossa tradição ela se tornou apolítica senão mesmo antipolítica –, Hannah Arendt apostou na indagação sobre o que constitui o político enquanto domínio onde a liberdade se manifesta e, ontologicamente, o ente se revela enquanto *homo politicus*. Essa visão convive ambigualmente com outra dimensão presente no pensamento arendtiano, que define a política como atividade voltada à construção de instituições, sem as quais, Arendt insiste, está aberto o caminho ao totalitarismo.

Embora esses dois aspectos da concepção arendtiana da política não tenham necessariamente que estar em contradição, existe uma certa tensão entre uma visão que enfatiza a política como instância de revelação do agente, através do discurso e da ação, na pluralidade do espaço público, e outra, que se preocupa com a política enquanto atividade coletiva voltada para a criação de instituições, cuja função seria mediar as relações entre as classes e as contradições entre Estado e economia, bem como assegurar os direitos dos cidadãos e as possibilidades da atividade política.

Essa concepção institucional da política tem recebido relativamente menos atenção da parte dos estudiosos do pensamento arendtiano do que a que



explora sua dimensão ontológica.¹ Cabe assinalar que isso não ocorre por acaso: a própria Arendt, em algumas de suas mais importantes obras, construiu uma interpretação da política baseada na experiência grega que oblitera ou mesmo nega a importância da discussão e a elaboração de instituições.

Reconstituir certos pontos centrais do pensamento de Hannah Arendt, mesmo que de forma breve, nos permitirá detectar os momentos em que seu enfoque sofreu alterações importantes, levando-a a enfatizar diferentes aspectos do que

ela entendia como o domínio do político. Nessa trajetória de pensar a política, a cronologia de suas obras não deve servir de fio condutor, já que a complexidade e a riqueza do pensamento de Hannah Arendt caracterizam-se justamente por uma constante retomada de temas abordados ao longo de várias décadas de indagações e reflexões sobre a experiência política humana.

A dignidade da política

Uma das principais preocupações teóricas de Hannah Arendt, como é do conhecimento de qualquer estudioso de sua obra, foi a tentativa de resgatar a “dignidade da política”, que teria sido perdida, segundo ela, na tradição do pensamento ocidental.² Identificando o início dessa tradição na filosofia política de Platão, desenvolvida no contexto da decadência da *pólis* ateniense, Arendt interpreta a morte de Sócrates como um momento de inflexão, que não é meramente simbólico, mas revelador de um processo de rompimento entre filosofia e política. É a partir do estranhamento entre esses dois modos de vida que Platão elabora uma teoria das idéias voltada para subordinar os assuntos humanos aos ditames do pensar filosófico.

O que incomodava Platão na atividade política – e que concorria para colocar a vida do filósofo em perigo –, era a imprevisibilidade da ação política, provavelmente acentuada pelo caráter agonístico grego e pela contingência inerente aos assuntos humanos. Domar a política, submetendo os assuntos humanos a uma ordem baseada seja no poder do filósofo-rei, seja em leis feitas por sábios, caracterizou o esforço teórico de Platão, como os textos de sua velhice indicam.³

Hannah Arendt viu muito bem que o pensamento de Platão passa a conceber a *praxis* política como fabricação – *poiesis* –, porque assim como a fabricação permite a previsibilidade da atividade do artesão (o carpinteiro, por exemplo, só tem de seguir a idéia da mesa que está em sua mente para poder fabricá-la), o pensar filosófico, ao indicar regras e

Uma das principais preocupações teóricas de Hannah Arendt foi a tentativa de resgatar a “dignidade da política”, que teria sido perdida, segundo ela, na tradição do pensamento ocidental. Identificando o início dessa tradição na filosofia política de Platão, desenvolvida no contexto da decadência da *pólis* ateniense, Arendt interpreta a morte de Sócrates como um momento de inflexão, que não é meramente simbólico, mas revelador de um processo de rompimento entre filosofia e política.

normas para a conduta política, eliminaria a imprevisibilidade presente nos assuntos humanos. Na tradição do pensamento ocidental inaugurada por Platão, a política passa a ser subsumida à filosofia e à teoria, ou, mais modernamente, à ideologia.

Foi o antiplatonismo de Hannah Arendt, sua luta para valorizar justamente os aspectos que Platão gostaria de eliminar das atividades humanas, que a fez privilegiar a ação política como instância de liberdade humana. O caráter agonístico grego torna-se, na interpretação marcadamente homérica de Arendt, fonte de criatividade política e garantia da imortalidade dos homens, desde que seus feitos fossem preservados para a posteridade. Por sua vez, o genuíno discurso político é para Hannah Arendt baseado não na busca da verdade, mas na opinião, a *doxa* tão desprezada por Sócrates e Platão.

Essa concepção de política, exposta em toda sua profundidade em *A condição humana*, permeia outros textos de Hannah Arendt e informa boa parte da discussão de estudiosos importantes do pensamento da filósofa.⁴ Dana Villa, nesse sentido, indaga se uma ação política que não possui *telos*, não se remete a uma relação meio-fins, e cuja principal característica é revelar o agente, não carregaria fortes tintas estéticas, reduzindo-se a uma performance; George Kateb observa que a ação para Hannah Arendt parece ser um jogo em que o mais importante é jogar, independentemente do resultado do jogo; e Habermas, ao analisar o conceito de poder em Hannah Arendt, mostra como a autora, ao reinterpretar o conceito

aristotélico de *praxis*, acaba chegando ao paradoxo de conceber uma política despida de preocupações sociais e administrativas que dificilmente ilumina a situação das sociedades modernas.⁵

Essas observações críticas dirigem-se a uma concepção de política que se reduz essencialmente a uma forma de estar-no-mundo. O quanto Hannah Arendt radicalizou essa posição ontológica pode ser avaliada pela sua afirmação de que legislar não era considerado pelos gregos como atividade política, já que servia apenas como meio para se fundar um espaço público.⁶ Supostamente, sendo a elaboração de leis uma atividade semelhante à fabricação, não poderia ser considerada genuinamente política. E isso apesar de importantes estudiosos da Grécia clássica terem assinalado que no apogeu de Atenas (séculos 4 e 5 a.C.), legislar era a maior das preocupações políticas.⁷

Política e espaço público

Já a outra dimensão da visão política de Hannah Arendt, ao contrário da que foi exposta anteriormente, pode nos ajudar a compreender problemas políticos importantes do atual mundo pós-muro-de-Berlim. Chamei-a de institucional porque sua ênfase em larga medida concentra-se na estabilidade que instituições políticas podem assegurar ao espaço público, salvando a política de degenerar-se em conflitos por poder ou interesses privados.⁸ Esse enfoque encontra-se em vários de seus textos, como *Sobre a Revolução*, O que é autoridade e a segunda parte de *As origens do totalitarismo*, no qual Arendt analisa o fenômeno do imperialismo. Todos eles, de uma forma ou de outra, preocupam-se justamente com as consequências nefastas dos mesmos elementos que Arendt em outras oportunidades apontou como partes constituintes do âmbito político.

Em sua análise sobre as revoluções do século 18, Arendt argumenta, por exemplo, que a Revolução Americana, diferentemente da Francesa, deveu sua estabilidade em larga medida à *constitutio libertatis*, ou seja, a instituições como a constituição

norte-americana, que implantou o regime da lei e garantiu as liberdades democráticas. Certo é que outros fatores são por ela apontados, tal como a relativa ausência de uma “questão social” nas colônias americanas. Mas é na falha em construir um arcabouço institucional capaz de assegurar as conquistas da revolução que Hannah Arendt detecta os problemas não somente da Revolução Francesa, como de diversos movimentos revolucionários do século 20.⁹ A ênfase aqui não é no caráter imprevisível da ação política, nem em grandes feitos que se tornam imortais, mas em uma estrutura política estável que impedisse o definhamento do espaço público.

Foi o antiplatonismo de Hannah Arendt, sua luta para valorizar justamente os aspectos que Platão gostaria de eliminar das atividades humanas, que a fez privilegiar a ação política como instância de liberdade humana. O caráter agonístico grego torna-se, na interpretação marcadamente homérica de Arendt, fonte de criatividade política e garantia da imortalidade dos homens, desde que seus feitos fossem preservados para a posteridade.

Preocupação essa que já afligia os próprios gregos. Segundo Hannah Arendt, a desesperada busca de Platão por algum tipo de instância que pudesse gerar obediência de seus cidadãos, mantendo ao mesmo tempo a liberdade do espaço público, terminou em propostas de visível cunho tirânico pelo fato de que os gregos desconheciam a experiência da autoridade no âmbito público. A elucidação do conceito de autoridade e o destaque dado a essa experiência para a compreensão da política no Ocidente foram contribuições importantes de Hannah Arendt para a filosofia e à teoria da política. Sem a experiência da autoridade – que Theodor Mommsen iria definir como “mais que um conselho, menos que uma ordem”¹⁰ –, o corpo político ateniense permaneceu instável. Já os romanos desenvolveram a noção de autoridade política,

Segundo Hannah Arendt, a desesperada busca de Platão por algum tipo de instância que pudesse gerar obediência de seus cidadãos, mantendo ao mesmo tempo a liberdade do espaço público, terminou em propostas de visível cunho tirânico pelo fato de que os gregos desconheciam a experiência da autoridade no âmbito público.

encarnado em uma poderosa instituição surgida na Roma antiga – o Senado. É a instituição do Senado, que extraía sua autoridade da própria fundação da cidade eterna, que Hannah Arendt atribuiu uma das causas da longevidade política de Roma. Novamente, a análise de Arendt sobre o que é autoridade enfatiza inteiramente instituições como o Senado (responsável pelo mesmo ato de legislar que ela em outros momentos negligenciou), cujas funções são justamente amenizar a imprevisibilidade da política e estabilizar os assuntos humanos.

Mas é em sua análise do colonialismo e da expansão imperialista ocorrida em fins do século 19 que Hannah Arendt mais ressalta a importância das instituições para a política. Seu estudo do imperialismo torna-se mais relevante ainda devido às semelhanças que tal fenômeno guarda com tendências mundiais que têm marcado as últimas décadas, como os processos de globalização da economia e das finanças.

A gênese do imperialismo

Reconstituindo a gênese do imperialismo, Arendt primeiramente mostra como, na Europa, Estado-nação e burguesia desenvolveram-se juntos. A burguesia paulatinamente passou a dominar a sociedade, sem contudo impor seu domínio em nível estatal. O fortalecimento da classe burguesa na sociedade significou igualmente a possibilidade de expansão ilimitada das forças produtivas, colocando a lógica da atividade econômica, que na Antiguidade limitava-se à *oikia* doméstica, no centro das aspirações societárias. A crescente complexidade da economia capitalista, contudo, exigiu que a burguesia

colocasse também o Estado a serviço da expansão econômica, tornando-se classe dominante não só na sociedade, mas também no aparelho estatal.

Neste ponto, é interessante assinalar que a narrativa de Hannah Arendt passa a enfatizar a importância das instituições estatais em conter a lógica enlouquecida da expansão pela expansão burguesa: “as instituições nacional-estatais”, escreve Hannah Arendt, “resistiram à brutalidade e à megalomania das aspirações imperialistas dos burgueses, e as tentativas burguesas de usar o Estado e os seus instrumentos de violência para seus próprios fins econômicos tiveram apenas sucesso parcial”.¹¹ E é justamente porque o sucesso em domar o Estado não foi total que Arendt define a expansão burguesa apenas como “pré-totalitária”, no sentido de que foi um “espaço preparatório” para a experiência totalitária que viria a seguir na Alemanha nazista e na Rússia stalinista.

Mas se a burguesia não conseguiu impor totalmente a lógica do lucro e da expansão econômica em seus países de origem, o desenvolvimento das forças produtivas que sua hegemonia permitiu, acabou por romper o casulo institucional do Estado-nação e expandir-se pelo mundo, em direção às colônias dos países europeus na África e Ásia.

É na experiência colonial que surge o protótipo do que seria a estrutura de um regime totalitário. Hannah Arendt mostra que uma das características do imperialismo é que leis, política e instituições não seguiram a exportação de capitais, permanecendo nas metrópoles. O que se formou nas colônias foi uma administração baseada no exército, na polícia e na imigração da *ralé* européia.

Os colonizadores, dessa forma, encontraram-se com os povos colonizados sem a mediação das instituições, e Hannah Arendt, ao analisar as consequências desse encontro, ressalta ainda as diferenças entre o imperialismo da era moderna e os impérios tradicionais, como o romano: este conquistava outros povos e regiões, mas integrava-os às leis dos conquistadores; o imperialismo colonial, ao contrário, não estende suas leis aos povos dominados,

Na medida em que a ação de um ator se cruza com as ações de outros atores, o desfecho de toda e qualquer atividade humana sempre terá um aspecto de imprevisibilidade. Ao mesmo tempo, toda ação humana visa a um objetivo e trabalha, nesse sentido, em um contexto de estratégia. Uma ação sem *telos*, em suma, seria uma ação sem sentido.



Gontran Guanaes Neto; *Marianne* (Painel 6), 1989, Companhia Metropolitana de São Paulo, Estação Marechal Deodoro.

mas impõe a dominação e a exploração econômica sobre os colonizados, abrindo caminho para as políticas de extermínio e genocídio.

Nacionalismo étnico

Com uma clareza assombrosa, Hannah Arendt aponta para outra consequência da expansão colonial: a idéia européia de Estado-nação é, por assim dizer, transportada e assimilada por povos que historicamente não desenvolveram esse tipo de instituição. Surge então o nacionalismo de tipo étnico, já que vai ser a etnia, e não instituições cívicas, que irá determinar a cidadania de muitas das novas nações que surgirão a partir da expansão imperialista.

O quanto essa análise é iluminadora do mundo pós-muro-de-Berlim, onde as atividades econômico-financeiras se expandem pelo planeta e o Estado-nação revela-se incapaz de institucionalizar um controle eficaz sobre seu próprio território, pode ser facilmente comprovada pelo que ocorreu na região da ex-União Soviética e do Leste Europeu. Com o colapso do chamado “socialismo real”, e o vazio institucional que se formou em vários países daquela área, as populações têm se reorganizado segundo padrões étnicos, abrindo caminho para conflitos com comunidades vizinhas de etnias diferentes. Lideranças políticas em disputa pelo poder facilmente mobilizam suas populações com apelos a laços de sangue, religião ou território comum. Não por aca-

É na experiência colonial que surge o protótipo do que seria a estrutura de um regime totalitário. Hannah Arendt mostra que uma das características do imperialismo é que leis, política e instituições não seguiram a exportação de capitais, permanecendo nas metrópoles. O que se formou nas colônias foi uma administração baseada no exército, na polícia e na imigração da ralé européia.

so, vários países que se encontraram nesta situação de “desinstitucionalização”, e cujas populações são etnicamente diversas ou apresentam disputas históricas de fronteiras com países vizinhos, acabaram envolvendo-se em guerras e conflitos étnicos, como foi o caso na Iugoslávia, Armênia e Azerbaijão, só para citar alguns exemplos.

Mais recentemente, fenômeno semelhante de “desinstitucionalização” pode ser observado na América Latina, onde instituições políticas tradicionais de países como Venezuela, Equador e Bolívia, fragilizadas por ciclos intermináveis de corrupção e ineficiência, estão sendo substituídas por novos organismos políticos moldados e controlados por lideranças carismáticas. Nesse processo, tais líderes apelam diretamente à população, conquistando mandatos pelo voto direto e promovendo a seguir a dissolução de todas as instituições políticas que de um modo ou outro coíbem seu poder: o legislativo, o judiciário, a imprensa etc. Formam-se, assim, regimes autoritários e antidemocráticos, ainda que legitimados pelo voto popular, sob a direção de líderes populistas e carismáticos que buscam a perpetuação de seu poder.

Teriam esses dois aspectos da visão política arendtiana que estar necessariamente em contradição? Apesar de a própria autora sugerir algumas vezes em seus textos que esse seria o caso, não é impossível pensarmos em algum tipo de acomodação entre o herói político trágico, de cunho homérico, cuja ação seria voltada para a realização de grandes feitos, e o cidadão-legislador preocupado em construir instituições democráticas. A atividade de

legislar não é reduzida a *poiesis* se deliberada em um espaço público em que o ator político demonstre arte e grandeza na proposta das leis que quer ver aprovadas. A imprevisibilidade e a contingência da política, por sua vez, não podem ser absolutizadas de forma a excluir qualquer tipo de *telos*. Na medida em que a ação de um ator se cruza com as ações de outros atores, o desfecho de toda e qualquer atividade humana sempre terá um aspecto de imprevisibilidade. Ao mesmo tempo, toda ação humana visa a um objetivo e trabalha, nesse sentido, em um contexto de estratégia. Uma ação sem *telos*, em suma, seria uma ação sem sentido.

As instituições, ao fortalecerem padrões de comportamento político legitimados e democráticos, estabilizam o espaço público onde o cidadão pode se revelar enquanto ator político. Dessa forma, ainda que não controle o resultado de suas ações e tenha que fazer face à imprevisibilidade, o cidadão que atua sob a égide de instituições tem mais condições de evitar tornar-se a eterna vítima trágica dos acontecimentos, além de dispor de mais recursos para desenvolver sua atividade política e alcançar seus objetivos. Mesmo o herói político necessita de instituições que immortalizem seus feitos.

Notas

- 1 Isso é visível em alguns importantes estudos sobre política e teoria de ação em Hannah Arendt, tais como: VILLA, Danna R.: *Arendt and Heidegger: The fate of the political*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1998; e *Politics, philosophy, terror: Essays on the thought of Hannah Arendt*, 1999; PIRRO, Robert C.: *Hannah Arendt and the politics of tragedy*, Northern Illinois University Press, deKalb, 1999; TAMINIAUX, Jacques: *The thracian maid and the professional thinker: Arendt and Heidegger*, State University of New York Press, Albany, NY, 1997.
- 2 A “dignidade da política”, aliás, é o tema de uma interessante coletânea de textos de Hannah Arendt organizada por Antônio Abranches, cuja preocupação é justamente resgatar o domínio da política do opróbrio a que foi condenada pela tradição ocidental de pensamento. Ver Hannah Arendt: *A dignidade da política: ensaios e conferências*, Relume Dumará, Rio de Janeiro, 1993.
- 3 Em três diálogos importantes – a *República*, o *Estadista* e *Leis* –, Platão elimina a autonomia da política ao elaborar sua *pólis* ideal. Embora com importantes variações – na *República*, o poder político é consignado ao rei-filósofo, em o *Estadista*, o dirigente ideal varia do

pastor humano ao tecelão régio, enquanto em *Leis*, seu último diálogo, são as próprias leis que regem a *pólis* – as soluções platônicas são sempre autoritárias, não deixando margem para a autonomia política dos cidadãos.

- 4 Além de *A condição humana* (Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1981), Arendt discorre sobre a política enquanto revelação do agente no espaço público em vários textos compilados por Ursula Ludz e publicados sob o título *O que é política* (Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 2004).
- 5 Ver a esse respeito VILLA, Dana: *Arendt e Heidegger: the fate of the political*, op. cit. Interessante assinalar que o professor Dana Villa, em um texto de 1992, admite que a teoria da ação política de Hannah Arendt, discutida durante longo tempo por partidários de um modelo dialógico de política (como em Habermas), passou recentemente a ser analisada em sua dimensão virtuosa, agonística e “teatral”, ou seja, como performance. Ver a esse respeito seu artigo *Beyond good and evil: Arendt, Nietzsche and the aestheticization of political action*, in *Political Theory*, vol. 20, n.º. 2, Maio, 1992, p. 274-308. O conceito arendtiano de ação política é também analisado por KATEB, George, em *Hannah Arendt: Politics, conscience, evil*. TOTOWA, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983. Habermas, por sua vez, discute Hannah Arendt em seu artigo *O conceito de poder de Hannah Arendt*, que pode ser encontrado na coletânea sobre este autor, organizada por Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet (*Habermas – Coleção Grandes Cientistas Sociais*, n.º. 15, Editora Ática, São Paulo, 1993).
- 6 ARENDT, Hannah. *O que é política?*, op. cit, p. 60-61.
- 7 Ver a esse respeito os textos de Cornelius Castoriadis, *A pólis grega e a criação da democracia*, em *As encruzilhadas do labirinto*, v. 2, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1987, p. 268-313; *Antropogonia em Ésquilo e autocracia do homem em Sófocles*, em *As encruzilhadas do labirinto*, v. 6, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2004, p. 19-46; VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*, Difel, Rio de Janeiro, 2004.
- 8 Essa outra dimensão da visão arendtiana da política aproxima-se em alguma medida da corrente deliberativa cujo expoente é Habermas, já que, segundo essa ótica, as instituições democráticas são fruto das deliberações intersubjetivas dos atores políticos. Ver a esse respeito Dana Villa, *Beyond good and evil: Arendt, Nietzsche and the aestheticization of political action*, op. cit.
- 9 A falha das revoluções em se institucionalizarem, a burocratização e a perda do espírito revolucionário são alvos de análise no sexto capítulo de *On Revolution*, intitulado *The revolutionary tradition and its lost treasure*. Ver ARENDT, Hannah, *On Revolution*, Penguin Books, London, 1963.
- 10 Citado em Hannah Arendt, *O que é autoridade?*, *Entre o passado e o futuro*, Perspectiva, São Paulo, p. 165.
- 11 ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*, v. 2, p.154.

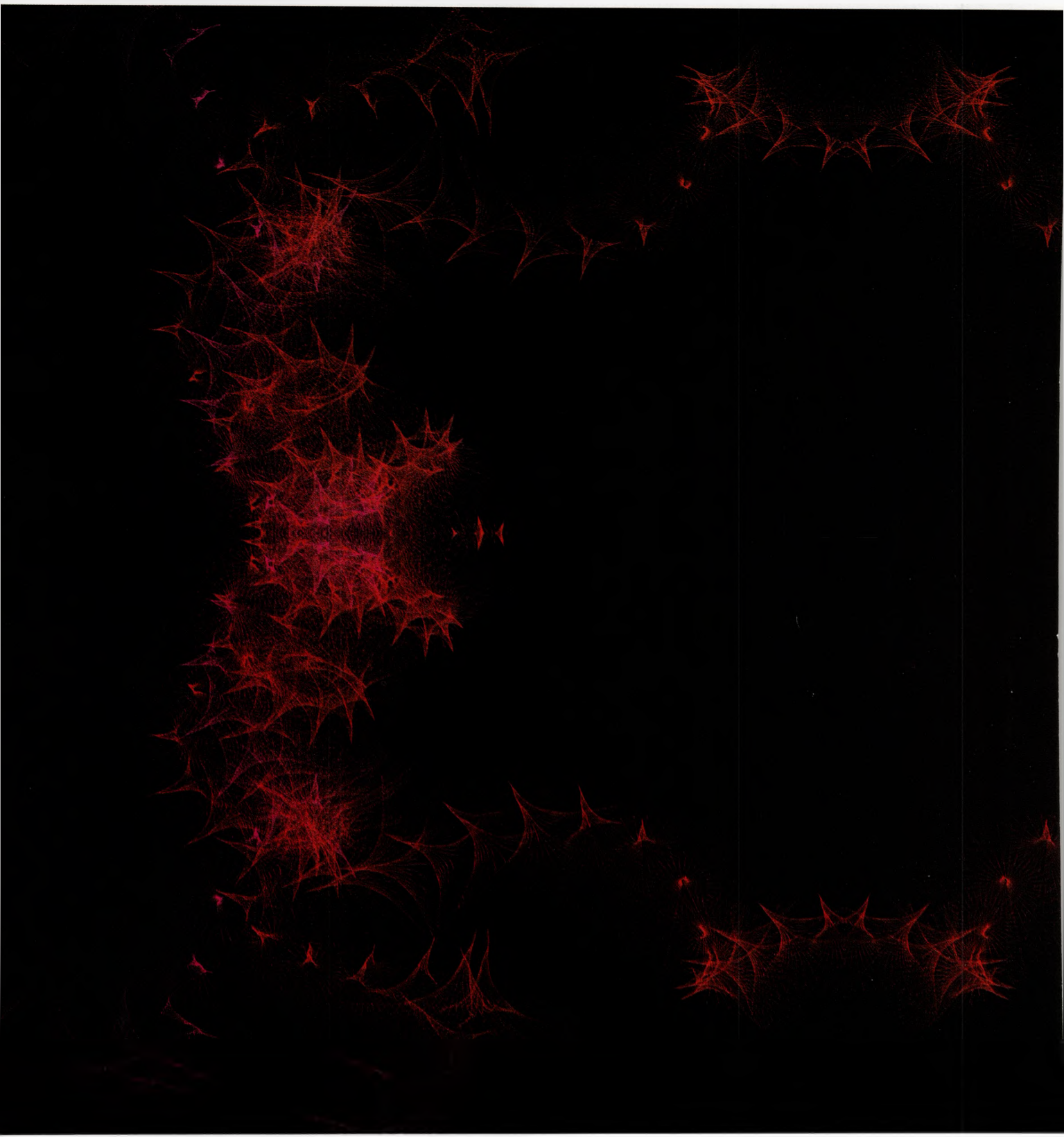
Paulo César Nascimento é doutor em ciência política pela Columbia University. Professor do Instituto de Ciência Política da UnB.
nascimento53@terra.com.br

Leia

Humanidades

Uma revista de idéias

memória



Encontros e despedidas: Bento Prado Júnior

LÚCIA HELENA CAVASIN ZABOTTO PULINO

Nunca mais joguei futebol. ... Mas até hoje, quando escrevo meus textos de filosofia, contra aquilo que me parece mais detestável na filosofia hegemônica nas universidades do mundo, nunca deixo de tentar chutar a bola contra a parede para driblar o meu adversário.¹

Os domingos perderam um pouco de sua graça. Como disse o mestre Antonio Cândido: “*Mortes como esta diminuem demais a graça da vida*”.² Ele tem razão. Era tão bom abrir a *Folha de S. Paulo* e encontrar um artigo do professor Bento Prado Júnior. Era uma maneira de inaugurar bem o dia, aqui no Planalto Central, lendo um texto muito bem elaborado e cheio de humor, que me possibilitava ‘rever’ Bento, lembrar-me de suas aulas, ao mesmo tempo em que me levava até São Carlos – minha cidade, minha ‘aldeia’, natal.

A notícia da morte de Bento Prado de Almeida Ferraz Júnior, ocorrida em 12 de janeiro deste ano, e já anunciada, até o ponto em que as mortes podem ser (pré) anunciadas, tal como no romance de Gabo (a vida nos surpreende pela ação do destino e ‘não saber quando’ é a marca mais previsível da morte), fez-me como que surda (e cega), como Seu Malaquia, segundo Bento:³

“Não comigo!” O interpelado recusa a sua condição de destinatário. Diretamente interpelado, esquivava-se do recado. (...) negação da condição de destinatário, recusa da mensagem e, ao mesmo tempo, ação através das próprias palavras, contestação mágica da ação que o recado esconde e prenuncia. “Vai p’r’s profundas”: esconjurando, a resposta pretende apagar o que foi dito, devolver o mundo ao seu silêncio e à sua paz, mergulhar no submundo, donde provém, a potência que se revelou através do recado (p.190-191).

‘Não’ – a primeira idéia, bem ao gosto da negação freudiana: meus entes queridos e eu não vamos morrer. ‘Sim’ – isso já era esperado... Consolo? A negação/dor da perda do professor, orientador, admirável intelectual, sofisticadamente simples, quebrando com seu sorriso a distância instaurada pelo terno e a gravata borboleta (que consentiu em dar lugar a uma gravata comum mais recentemente) e as ‘palavras difíceis’. O começo de um processo de luto/superação, feito por muitas pessoas juntas, o que torna a perda menos dolorida: a família - pessoas lindas, inteligentes, discretas e afáveis como Bento; os amigos-colegas - ‘grandes’ figuras admiráveis que tantas vezes jogaram com Bento o ‘jogo do saber’, travando com ele disputas radicais, com discussões “que chega(vam) a ser dura(s), embora nunca deixe(deixassem) de ser amistosa(s)”;⁴ os amigos – companheiros de conversas informais, de encontros descompromissados, soltos, livres, marcados por um humor que, tão refinado quanto o de sua escrita, traduzia-se em riso e descontração, no prazer de estar junto.

Perdemos Bento Prado Júnior. Perdemos as aulas do professor que nos transmitia não só informações, mas seu próprio prazer de pensar. Ele nos comunicava não o que pensava, apenas, mas como tinha chegado àquela maneira de interpretar este ou aquele filósofo, esta ou aquela teoria, mostrando seus enganos, frustrações, mudanças de rumo do pensamento. Muitas vezes, tive a clara impressão de que ele revelava a nós uma intuição no momento mesmo em que a vivencia-

Não há como não nos lembrarmos de Bento Prado Júnior quando adentramos o mundo da filosofia, por seus livros, artigos e ensaios publicados, não há como nos esquecermos do filósofo e professor, amante do futebol, não podemos esquecer o filósofo que falava tanto da infância, de brincadeiras, e que traduzia sua satisfação, teórica ou vivencial, pela expressão: “É divertido!” Não há como nos esquecermos de Bento – como o chamávamos – ao lermos Descartes, Rousseau, Bergson, Merleau-Ponty, Sartre, Deleuze, Wittgenstein, cujas obras, dentre as de outros autores, traduziu, estudou e comentou.

va, o que era denunciado por uma expressão típica: os olhos se apertavam enquanto a boca, discreta, sorria. E ‘pedia licença’ a nós, seus alunos e suas alunas, para expor imagens, elaborações em processo, hipóteses. Esforçava-se por tornar transparente seu processo de pensamento, o que permitia que pudéssemos acompanhá-lo, passo a passo, num silêncio ávido de compreensão, concordar com os seus argumentos, discordar deles, ou, ainda, eventualmente, abrir picadas, variantes, a partir do caminho que ia sendo traçado com cuidado por ele. As perguntas, que fazíamos nessa trajetória ‘a muitas mãos’, eram respeitadas – nunca vi Bento desqualificar um aluno ou uma aluna – e passavam a fazer parte do ‘caminho’. Ali, na aula, o tempo reivindicava sua existência como *aion*, mais do que como *chronos* – sentíamos-nos com ‘todo o tempo do mundo’ para pensar, o tempo da eternidade, o tempo heraclítico da ‘criança criando’.

Não há como não nos lembrarmos de Bento Prado Júnior quando adentramos o mundo da Filosofia, por seus livros, artigos e ensaios publicados, as aulas gravadas, recentemente, em cds, como pelas cuidadosas traduções que fez de obras de outros

filósofos, sozinho ou com colegas. Não há como nos esquecermos do filósofo e professor, amante do futebol, desde criança, no bairro do Paraíso, em São Paulo, onde começou a bater bola, o que o introduziu na arte do ‘filosofar contra’.

Não podemos esquecer o filósofo que falava tanto da infância, de brincadeiras, de cidades, da família, que se colocava, enfim, como pessoa, além de profissional. E que traduzia sua satisfação, teórica ou vivencial, pela expressão: “É divertido!” Não há como nos esquecermos de Bento – como o chamávamos – ao lermos Descartes, Rousseau, Bergson, Merleau-Ponty, Sartre, Deleuze, Wittgenstein, cujas obras, dentre as de outros autores, traduziu, estudou e comentou. No caso de Sartre, em especial, Bento, jovem filósofo, acompanhou-o na Conferência de Araraquara, de 1960. Não há como nos esquecermos de que Bento esteve entre “tanta gente que partiu num rabo de foguete”⁵ em 1969, durante o regime militar, e viveu, exilado, em Paris, de 1970 a 1974, dedicado à filosofia; e de que, de volta ao Brasil, passou a lecionar na PUC-SP até 1977, quando foi convidado para trabalhar na Universidade Federal de São Carlos. Não há como não nos lembrarmos – e, especialmente, não queremos nos esquecer – do filósofo que fazia poesias e que teceu sua obra filosófica com rigor e, ao mesmo tempo, como uma cuidada peça literária, amante que era da literatura.

Além dessas, muitas outras marcas em nosso mundo cultural nos remetem à pessoa de Bento, como os eventos que resultaram em livros organizados por Adauto Novaes. Organizou e participou de cursos de graduação e de programas de pós-graduação em filosofia na USP, na Unicamp, na PUC-SP e na UFSCAR, além de ter sido presidente da Associação de Pós-graduação em Filosofia. Teve, enfim, uma vida intelectual voltada não só para sua formação individual,

mas para possibilitar a educação e o desenvolvimento intelectual de gerações de jovens filósofos. Aqui, em Brasília, esteve recentemente, em setembro de 2006, no CCBB, no evento “Sartre – as razões da liberdade”, participando de mesa que desenvolveu o tema “As palavras de Sartre – modos de sobrevivência”.

Na Universidade de Brasília, esteve em 1995, no departamento de Filosofia, onde fez palestra sobre “Wittgenstein e o relativismo”. Embora eu já tivesse deixado o departamento de Filosofia, em que lecionara no ano anterior, e já estivesse fazendo parte do Instituto de Psicologia, tive o prazer de fazer o convite a ele, por solicitação do coordenador do evento à

época, professor Wilton Barroso, com quem dividi a tarefa agradável de receber Bento Prado Júnior.

Sinto-me muito honrada por ter sido convidada pela editora da revista Humanidades, por indicação do professor Wilton Barroso, para fazer esta singela homenagem ao professor Bento Prado Júnior. Devo este privilégio ao fato de ter sido aluna de Bento no curso de Especialização em Filosofia da Psicologia e da Psicanálise e no mestrado em Lógica e Epistemologia, ambos na Unicamp, e por ter tido a felicidade de ter sido orientada por ele no mestrado, além de tê-lo como membro da banca da defesa de minha tese de doutorado em Filosofia, também na Unicamp.



O fato de ele ter escolhido morar na ‘minha’ cidade, e de, como eu, ser palmeirense, são circunstâncias que aumentam minha satisfação de escrever sobre ele. Da ‘família intelectual’ de Bento Prado Júnior, reconhecendo, entretanto, os limites de minha pertença a este clã, do qual fazem parte pessoas tão ilustres, orgulho-me de ter estado alguns anos sob sua orientação, tendo tido a oportunidade de receber sua ajuda e compreensão, com brilhantismo e modéstia, sendo respeitada em minhas idéias e encorajada a ser crítica, cuidadosa e criativa em meu trabalho intelectual. Faço minhas as palavras de Olgária Matos⁶ sobre Bento: “Foi guia espiritual, guia intelectual, trazia luz: ele desmanchava qualquer situação de tensão.”

Bento parecia um homem feliz, parecia sentir-se confortável em ser ele mesmo, em ter sua família, seus amigos e suas amigas, seus alunos, em se dedicar tanto à vida acadêmica e intelectual, em ser tão terno. Mas não era uma felicidade ingênua, a sua. Parecia lidar bem com o brilhantismo, que fazia dele uma figura pública admirável, e a que ele contrapunha uma disponibilidade para se comunicar com os outros, para educar os jovens, para compartilhar suas buscas e indignações, pesquisar, amar o saber, ou filosofar, no sentido original do termo. Parecia ter sempre como conselheira a medida do limite, da pequenês, da finitude do ser humano – daí a dose de angústia, o humor e a ironia que cultivava e que pareciam movê-lo.

Agora, resta a nós, que tivemos a alegria de conviver com Bento, fazê-lo ‘reviver’ por meio dos livros, ensaios, artigos de jornal, poemas, das lembranças compartilhadas com amigos comuns e a família, além de tê-lo como referência em nossos textos e trabalhos filosóficos e científicos. Mas o compromisso mais forte com relação à sua memória virá com nossa atitude como educadores, como

afirma Marilena Chauí:

Com Bento Prado aprendi o sentido de uma existência filosófica docente formadora, pois com ele aprendi que há ensino filosófico quando o professor não se interpõe entre o estudante e o saber (...) Há ensino filosófico quando o estudante também se tornou professor, porque o professor não é senão o signo de uma busca infinita, aberta a todos. Em outras palavras, com o mestre Bento Prado descobri o sentido da liberdade que preside ensinar e aprender.⁷

De todas as reportagens e os depoimentos que li a respeito, tive acesso a um texto na internet que fez a mais elegante e carinhosa referência à morte de Bento Prado:

**A morte de um homem
A petite soeur Therezinha de Jesus
Bento Prado Júnior**

Anda sempre tão unido
O meu tormento comigo,
Que eu mesmo sou meu perigo

Luís de Camões

Não sou eu quem o diz!
Mas este corpo estranho pulsa em mim
como um coração, não meu, mas de alguém
composto de outras fibras, outras carnes

que não estas humanas. Quem me obriga
será antes a dor, que, incrustada
em meu ser, já se não distingue da
composição escassa de meu corpo,

veículo insolúvel que a transporta,
Anjo ou dor ou enfim força alheia ao
arbitrio da vontade, nem sequer

válida no restrito território
que sou, a mim me impinges a palavra:
impõe-se o canto à boca que o articula.

Morreu o autor deste poema, o filósofo e poeta
Bento Prado de Almeida Júnior, 69...

O autor, ou autora, publicou o poema de Bento Prado Júnior, seguido de texto em que se refere a Bento como “o autor deste poema, o filósofo e poeta...”, e conclui a homenagem com as palavras de Antonio Cândido:

Bento Prado Júnior foi uma inteligência poderosa, um espírito profundo e gentil, que nunca se deixou enlevar pela projeção de pensador dentro e fora do país. Era simples, discreto, cheio de humor, muito poético, capaz de olhar o mundo com uma lucidez singularmente revestida de pureza. E não houve amigo mais encantador nem mais leal, como sempre sentimos minha mulher e eu. Mortes como esta diminuem demais a graça da vida.⁹

Haveria uma maneira melhor de Bento Prado Júnior ser lembrado?

Notas

- 1 PRADO JÚNIOR, Bento. A arte do futebol de rua – São Paulo, anos 40. In *Folha de S. Paulo*, Caderno Cotidiano, 25 de janeiro de 2004.
- 2 *Folha de S. Paulo*, Caderno Brasil, 13/01/2007.
- 3 O destino decifrado. Linguagem e existência em Guimarães Rosa. In PRADO JÚNIOR, Bento, *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. 2ª. edição. p. 173-200.
- 4 Aqui, adapto (com modificações colocadas entre parênteses) a frase usada pelo próprio Bento Prado na Nota preliminar à 2ª. Edição de *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*.
- 5 Essa expressão aparece na letra da música *O bêbado e a equilibrista*, de João Bosco e Aldir Blanc, de 1979, referindo-se aos que foram cassados pelo regime militar e exilados do país.
- 6 Olgária Matos, em depoimento na *Folha de S. Paulo*, *Caderno Brasil*, 13/01/2007.
- 7 CHAUI, Marilena. *A filosofia como vocação para a liberdade*. Estud. av., São Paulo, v. 17, n. 49, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.dic>>. 2003 Acesso em 22/03/2007.
- 8 Infelizmente, não pude acessar este texto no dia seguinte ao de sua leitura, para colocar aqui a referência, apesar de inúmeras tentativas e buscas. Peço desculpas a seu/sua autor/a e aos leitores.
- 9 Antonio Cândido, em depoimento à *Folha de S. Paulo*, *Caderno Brasil*, 13/01/2007.

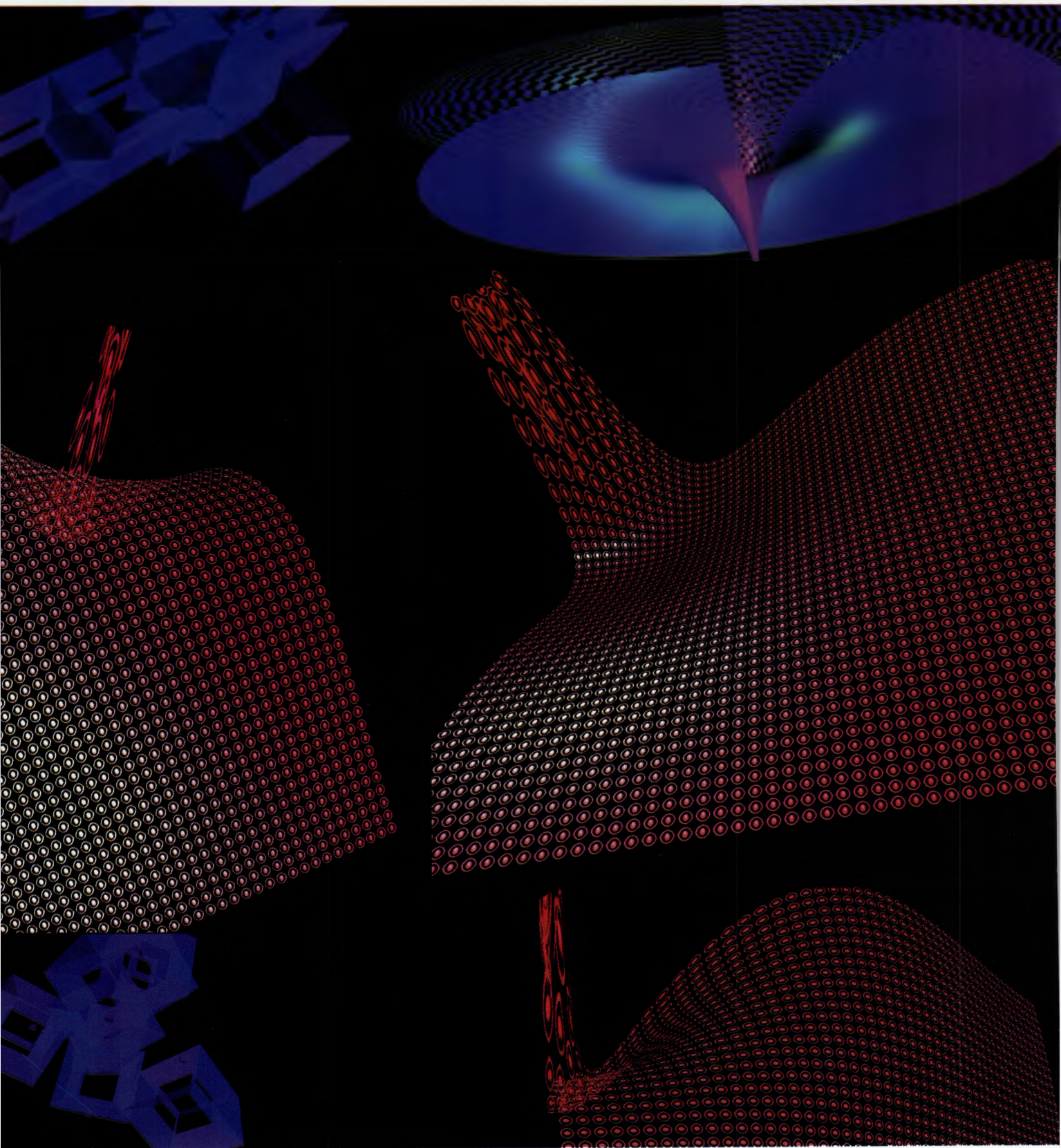
Lúcia Helena Cavasin Zabotto Pulino é professora no departamento de Psicologia Escolar e do Desenvolvimento do Instituto de Psicologia da UnB.
luciahelena.pulino@gmail.com

Humanidades

próxima edição

Cem anos da imigração japonesa





Diálogo sobre a humanidade

O modelo ocidental de desenvolvimento impõe duas categorias de homens no porão: os pobres, os proscritos; e os ricos e poderosos, que se condenam a viver na superfície das realidades

Leila Bijos



Reconsiderar a riqueza, de Patrick Viveret. Editora Universidade de Brasília, 2006, 221 p.

Patrick Viveret é filósofo, conselheiro referendário do Tribunal de Contas e relator da missão “Novos fatores de riqueza”, situada na Delegação Interministerial para a Inovação e a Economia Social do governo da França. Dirige também o Centro Internacional Pierre Mendes France e

é colaborador da revista *Transversales Science-Culture*.

Em sua obra *Reconsiderar a riqueza*, Viveret retrata de maneira muito autêntica nosso atual modelo ocidental de desenvolvimento que não é sob nenhum aspecto sustentável e analisa as causas pelas quais nossos indicadores mostram-se tão distantes de uma retratação fiel da realidade social.

O autor organiza sua obra em cinco partes principais: Termômetros que fazem adoecer!; Um projeto, atores, objetivos, métodos; De Nova York a Toulouse; O cerne do debate; e Por um Estado ecológica e socialmente responsável. Como complemento, o autor anexou no começo de sua obra uma en-

trevista que concedeu a Jean-François, professor de Instalação e Planejamento Urbanístico e integrante da diretoria de Prospeção, Planejamento e Avaliação na Universidade de Lille, quando da ocasião da Conferência de Lille, em setembro de 2000. Além disso, dispôs também de um breve comentário relacionado ao Relatório da Missão Executada, de sua própria autoria, a pedido de Guy Hascoët, secretário de Estado para a Economia Solidária.

Para suceder ao capitalismo

– Na entrevista, Patrick Viveret contextualiza o processo de construção de um sistema econômico que suceda ao capitalismo, cuja necessidade tornou-se ainda mais premente após a Cúpula Mundial sobre o Desenvolvimento Sustentável, que ocorreu em Johannesburgo, em setembro de 2002.

Nesse encontro, foram elucidados dois princípios-chave para a

compreensão das causas do gradual desgaste do modelo de desenvolvimento ocidental: o fato de que ele não é universalizável e muito menos sustentável; a idéia de que a humanidade (ou mais especificamente certos grupos sociais capacitados, mas desinteressados por mudanças no *status quo*) tem ignorado seus problemas mais fundamentais (ecológicos, sociais etc.).

O autor analisa as implicações de uma possível inversão no plano de importância entre a *oikos nomos* (economia) e a *oikos logos* (ecologia), em nível mundial. Esse modelo econômico é aplicado atualmente com relativo sucesso em países asiáticos e africanos. No entanto, um eventual soerguimento da ecologia em detrimento da economia seria desejável, apesar de não necessariamente sustentável. Em sentido mais amplo, percebe-se que depois que adquiriu a capacidade de autodestruição

e de controle natal, a humanidade volta-se cada vez mais (ou ao menos deveria fazê-lo) a questões identitárias básicas como “Que faremos de nossa espécie?” e “Que faremos de nossa vida?”, acrescidas de outra indagação também importante “Que faremos de nosso planeta?”.

Dessa forma, Viveret busca compreender as causas relativas à manutenção da postura de ignorância aos problemas e à necessidade de modificação dos modos de produção e estilos de vida em geral. De forma filosófica enfatiza que o “desenvolvimento sustentável também deve ser desejável”.

A desigualdade que nos cerca – Na primeira parte de seu livro, ele evidencia de que maneira nossos indicadores representativos da riqueza estão descompromissados com a retratação fiel da realidade de desigualdade que nos cerca e analisa, também, o por-

quê da sobrevalorização da economia e da moeda. Por meio de uma breve contextualização histórica, nos são expostos os efeitos perversos das atuais formas de representação de riqueza, e as consequências que a manutenção desses parâmetros podem ter na contabilidade nacional.

O autor discorre sobre a corrupção que afeta os indicadores de riqueza disponíveis para as análises sociais (PIB, IDH, IPH, dentre outros), e porque eles tendem a perpetuar o quadro de primazia da rentabilidade sobre o bem público. Essa hierarquia, semelhante à que prioriza a economia comparativamente à ecologia, condiciona dicotomias como “Produtores x Sugadores”, em que os primeiros representam as empresas e outros atores considerados os mantenedores do equilíbrio orçamentário. Já os sugadores tendem a ser vistos apenas como agentes de subtração da

riqueza não tendo sua parcela de contribuição social devidamente computada (órgãos de defesa do meio ambiente e encarregados da assistência social).

Para exemplificar a disfunção dos indicadores, cita-se o Paradoxo de Érika, segundo o qual uma plataforma de óleo somente veio a gerar lucro quando do desastre que a desativou, uma vez que desse modo foram geradas outras atividades (consertos, tratamentos de limpeza do mar, seguros etc.). Esse episódio evidenciou que, em geral, qualquer destruição que propicie fluxos monetários tende a ser contabilizada por nossos indicadores como positiva (decorrendo daí sua desregulação).

A análise adentra Schumpeter, que ressalta que, apesar de destrutivo, o progresso tecnológico vivenciado pela humanidade não deixa de ser criativo, a partir do momento em que propõe ou impõe novas mo-

Viveret concorda que foi o controle estatal sobre a economia que ocasionou a corrupção dos indicadores socioeconômicos existentes. Uma das consequências dessa situação foi a mudança inegável observada na relação tempo-dinheiro.

dalidades de interação social. Em contrapartida a tal desordenado progresso, ele aponta que, no âmbito do fortalecimento das convicções democráticas, o pilar econômico deve não somente ser acompanhado de outros como o social e o ecológico, como deve ser também profundamente resignificado.

Ideologias econômicas – A chegada do século 17, quando “a natureza começou a ser tratada não mais como cosmos misterioso, mas como um material maleável”, proporcionou significativas reestruturações metodológicas no campo da ciência econômica, entre as quais merece ser

citada a distinção entre a própria ciência econômica e a moral.

Nesse contexto, duas ideologias econômicas estruturalmente opostas devem ser levadas em consideração, atentando-se para o fato de que fundamentaram-se sobre elementos presentes no mesmo contexto histórico (os projetos de reconstrução posteriores à Segunda Guerra Mundial): liberalismo e marxismo. Enquanto o primeiro sistema defende a primazia da infraestrutura, o segundo defende a estabilidade da superestrutura.

Viveret concorda com Jean Gradey quando ele assinala que foi o controle estatal sobre a economia que ocasionou a corrupção dos indicadores socioeconômicos existentes. Uma das conseqüências dessa situação foi a mudança inegável observada na relação tempo-dinheiro, por sua vez também deriva da profunda revolução tecnológica ocasionada

pela crescente informatização do mundo.

Na segunda parte do livro, são esclarecidos conceitos da teoria do poder, e se infere sobre quais atores, e de que forma eles são responsáveis pela “doença dos termômetros” (denominação utilizada pelo autor para citar a “infidelidade” de nossos indicadores) e que métodos podem ser úteis no sentido de reexaminar as relações humanas.

Na verdade, três hipóteses são apresentadas, objetivando guiar as atividades na perspectiva de uma futura reestruturação das relações sociais no mundo: identificar as pesquisas e estudos que contemplem os avanços alcançados até então; discernir a natureza dos múltiplos obstáculos que se opuseram a esses avanços; e definir estratégias e projetos de ação em médio e curto prazo.

Como problema sempre persistente a quaisquer modificações de

grande porte nos modelos de desenvolvimento, Viveret cita a falta de vontade política. Em seguida, comenta a importância do Relatório Mundial sobre o Desenvolvimento Humano de 1996, publicado pelo PNUD, que dentre outras coisas declara que “o desenvolvimento humano é um fim para o qual o crescimento econômico é o meio”, e, “não existe ligação automática entre o crescimento econômico e o desenvolvimento humano”, além disso “é importante dedicar mais atenção à qualidade desse crescimento”.

Meios de troca – Sobressai-se a importância que o aspecto humano inerente aos valores fundamentais tem comparativamente ao aspecto material, financeiro. Nesse sentido, Viveret considera importante a recriação de meios de troca que não sejam necessariamente atrelados à unidade monetária. Afirma que é fundamen-

tal o restabelecimento de “laços de proximidade” entre as partes da atividade comercial, e em seguida lembra que essa reconsideração vem sendo percebida nos chamados “orçamentos participativos” ou “orçamentos com enfoque social”.

A globalização, como que não suficientemente satisfeita por intensificar o crescente processo de “materialização das relações humanas”, caminha no sentido da chamada “inserção da moeda eletrônica”, lançando as bases do capitalismo também no campo da informática e, dessa forma, distanciando as sociedades ainda mais do desejado quadro de cooperação econômica internacional.

Torna-se premente a urgência de modificação dos parâmetros de criação dos atuais indicadores, com o intuito de assegurar uma maior democratização de seu processo de confecção.

A terceira parte do livro identifica as pes-

quisas e estudos que contemplam os avanços já empreendidos no sentido de uma mudança gradual do modelo de desenvolvimento que rege as atuais relações econômicas mundiais. Dessa forma, ele classifica os indicadores em “antropológicos” e “monetários”. Aqueles contabilizam o conjunto de atividades que se baseiam nos valores mais humanos, a exemplo do fato de os familiares das vítimas dos atentados de 11 de setembro de 2001 ao World Trade Center buscarem contato com seus parentes para lhes declarar seu amor e a exemplo também das doações de sangue feitas pelos nova-iorquinos às vítimas do mesmo atentado. Por seu turno, os indicadores monetários buscam contabilizar apenas o que pode ser quantificado, comercializado, tendo valor somente “aquilo que possui capacidade monetária”, conforme descrito na obra.

Indicadores – Mais uma

vez Viveret destaca a inversão em grau de importância que deve ser realizada com relação aos tipos de indicadores. Segundo ele, os antropológicos e ecológicos devem ser reconsiderados porque são exatamente eles que asseguram a existência da própria economia, já que indicam como o planeta deve ser administrado para que possa proporcionar condições dignas de sobrevivência a seus habitantes.

O título desta parte de seu livro (*De Nova York a Toulouse*) se justifica pelo fato de que tanto nos atentados de 11 setembro ocorridos em Nova York quanto na explosão da indústria química AZF em Toulouse, as perdas materiais e os posteriores trabalhos de conserto, limpeza, dentre outros foram computados de maneira positiva no PIB de seus respectivos países.

A seguir, o autor interpreta a criação do euro como uma combi-

nação entre fatores econômicos e psicológicos, a partir da qual a unificação monetária poderia conferir uma maior segurança psicológica (ou uma maior confiança nos investidores) além da evidente maior segurança financeira.

Para ilustrar de modo muito conciso esse contexto de construção de megabloques transnacionais que acabam por ignorar os também “megaproblemas” que a humanidade tem a combater, Patrick Viveret demonstra por meio do Relatório do PNUD de 1998 o quadro de profunda desorganização institucional e de falta de prioridade orçamentária no qual são gastos 400 bilhões de dólares por ano na área de publicidade em todo o planeta e onde são gastos tão-somente 40 bilhões de dólares na implementação da educação básica para todos.

Além da distorção administrativa discutida em seu livro, o autor cita

a confusão metodológica que envolve o emprego do termo “capital” por parte dos agentes financeiros nacionais e internacionais, já que essa palavra pode tanto se referir ao “meio” para que os objetivos de erradicação das desigualdades possam ser atingidos quanto para se referir ao “fim” de determinados projetos.

Aspectos ambientais

Em seguida, Viveret faz comentários acerca de uma série de eventos que se propuseram a moldar novas ferramentas de compreensão da realidade global em seus aspectos ambientais e sociais. Por ocasião da Conferência de Helsinque, em 1999, o autor lembra a contribuição de novos indicadores mais precisos de análise da situação ecológica do planeta; já no Conselho de Estocolmo, em 2001, foram apresentados três novos indicadores estruturais voltados para a área de gênero, exclusão

e desigualdades sociais.

O autor reconhece que as sanções fiscais (a exemplo do princípio do poluidor-pagador e da taxação de produtos energéticos) são um mecanismo de transição entre o predomínio de um quadro insustentável de exploração capitalista dos recursos naturais e um contexto de equilíbrio ecológico e econômico.

Viveret concorda então com François Fourquet, que em seu *Les comptes de la puissance* (*As contas do poder*) elucidou o problema central por trás do problema dos indicadores socioeconômicos: eles foram criados na perspectiva da corrida industrial com o intuito de permitir uma comparação objetiva e eficiente entre os potenciais de indústria das nações europeias. Essa percepção possivelmente explique, ainda que de maneira parcial, a dissociação por vezes observada entre os vetores de crescimento econômico e os vetores de retratação das condi-

ções estruturais de vida das diversas populações nacionais.

No campo terminológico, a transição das preocupações essencialmente voltadas para a preservação do meio ambiente para as preocupações voltadas para um âmbito mais geral relativo à atuação social das instituições, é evidenciada pelo surgimento seqüenciado das expressões “desenvolvimento sustentável” (por meio do Relatório Brundtland) e “responsabilidade social”, sendo este último relacionado mais à esfera empresarial.

Por fim, Viveret sintetiza em três elementos o conjunto das fragilidades que acabam por oferecer resistência a mudanças mais significativas nos projetos: um quebra-cabeça desmontado, que, segundo o autor, é ocasionado pela inexistência de uma rede interligada de atores efetivamente capacitados para alterar seu quadro local; a defasagem dos

indicadores monetários, representando o risco de os atores-chave no processo decisório permanecerem no plano do discurso e não se ocuparem da operacionalização de iniciativas práticas e sendo assim apenas “correrem para o capital de reputação” (nas palavras de Viveret), sem no entanto buscarem reestruturações de longo prazo; e finalmente a falta de ambição pública, pelo fato de as autoridades habilitadas a promover mudanças simplesmente não buscarem uma comparação madura entre os indicadores econômicos (monetários) e os sociais e ecológicos (antropológicos), prevalecendo na maioria das vezes os primeiros como base estatística das decisões.

Destruição-reparação – Na quarta parte de seu livro, o autor faz uma análise objetiva de seu próprio ponto de vista com relação aos vários temas abordados em sua obra.

De início, ele busca reinterpretar as considerações acerca do Paradoxo de Érika, enfatizando que o problema maior nesse caso não é particularmente a destruição ocorrida, ou a necessidade posterior de consertos e limpeza, mas o conjunto destruição-reparação que na prática gera fluxos monetários.

Em seguida, Viveret reconsidera a questão dos indicadores, declarando que o foco do problema relacionado à moeda e ao PIB não está diretamente ligado a elementos técnicos e nem é inerente à estrutura das contabilidades nacionais, mas relativo à “religião do crescimento monetário que existe no cerne das sociedades de mercado”. Ele propõe como alternativa uma

Como problema sempre persistente a quaisquer modificações de grande porte nos modelos de desenvolvimento, Viveret cita a falta de vontade política.

análise comparativa mais clara entre os indicadores sociais e os indicadores econômicos, a fim de que se possa melhor verificar a defasagem existente nessa relação ao longo do tempo.

Culpados – O autor desconsidera os sistemas contábeis nacionais como culpados pela ocorrência dos desastres; afirma que na verdade deveria haver mais e melhores sistemas de prevenção. Ainda segundo Viveret, a tendência de se imputar aos sistemas de contabilidade a responsabilidade pelos desastres é uma postura inaceitável e provém de uma cultura de cifragem monetária e de quantificação financeira de todos os acontecimentos da vida social.

Adiante, ele faz comentários acerca de uma eventual separação completa entre ética e economia, que geraria problemas gravíssimos como a falta de critérios para a classificação das atividades sociais como

sendo positivas ou negativas. Como exemplo, cita o cientista Einstein, de quem não seriam esperados questionamentos como “Quais as implicações sociais futuras que este meu projeto sobre energia atômica poderão ter?”. Nesse contexto, Viveret declara ser necessário um maior conhecimento sobre as probabilidades e riscos que certas atividades econômicas podem ter de se converterem em desastres, em vez de manter uma postura de policiamento ou vigilância constante sobre essas atividades.

O conceito das contas-satélites mostra-se, também, por demais desatualizado e dessa forma o autor faz questão de realçar que essa abordagem era muito restritiva em seu aspecto orçamentário. Ela tendia a considerar as atividades sociais e de defesa ambiental como pertencentes a uma coluna de gastos secundária, periférica, em detrimento das ativida-

des ditas “mais importantes da economia”.

O papel da moeda – Na parte final desta quarta parte de seu livro, Viveret aborda de maneira muito feliz o verdadeiro papel da moeda: seria ela um elemento de troca ou de dominação? Desde seu surgimento a moeda vem servindo (mas somente a uma parcela da humanidade) de elemento de troca, uma vez que se pode atribuir poderes maiores ou menores de câmbio a um “fetiche”, que é a moeda. Ele lembra, no entanto, que esse sistema de trocas, possível por meio da aquisição de empréstimos bancários e que em tese facilitaria as trocas, simplesmente não está disponível para mais de três bilhões de pessoas no planeta, ficando evidente seu caráter paradoxal e exclusivista.

O autor busca estabelecer um vínculo geral entre os indicadores, a moeda e os sistemas de troca. Os indicadores mais suscetí-

veis de utilização múltipla são realmente os antropológicos (ecológicos e sociais), já que colocam em destaque as condições físicas, psíquicas e estruturais da vida humana, a exemplo do IDH.

Expõem-se então sete principais eixos de transformação que dizem respeito aos atores legislativos e executivos, responsáveis pela operacionalização das mudanças esclarecidas nos estudos e trabalhos citados em sua obra: criar condições para um outro olhar sobre a riqueza; construir um debate democrático sobre a natureza da riqueza, seu cálculo e sua circulação; elaborar um relatório francês sobre o desenvolvimento humano sustentável, integrando indicadores de destruição e “dissociação”; tomar uma iniciativa européia com vistas a um relatório europeu sobre o desenvolvimento humano e trabalhar em nível mundial na mesma direção; criar mecanismos de incentivo, tanto no plano fiscal,

quanto pela mobilização de conhecimentos especializados e de tempo; favorecer a troca e a atividade; recensear e implementar as condições de um Estado e de poderes públicos social e ecologicamente responsáveis.

Na nossa opinião, o autor espera com este

livro, Reconsiderar a riqueza, contribuir para a melhoria das políticas públicas, dos indicadores a elas relacionados e de inspirar a criação de mecanismos mais democráticos de representação das condições socioeconômicas. Como conclusão, formula-se

uma pergunta final fundamental que sintetiza sua obra e o pensamento que se deve ter no combate às incongruências contemporâneas: “Estamos preparados para sair por cima dessa sociedade de mercado, que coisifica as relações sociais, mercantiliza o

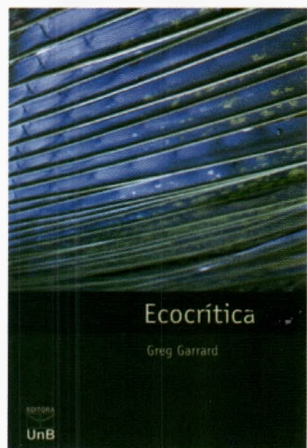
ser vivo e a inteligência e procura estender o *lifefime value* à totalidade do tempo da vida?” Só o tempo nos dirá!

Leila Bijos é doutora em sociologia pela UnB. Professora dos cursos de Direito *stricto sensu* e Relações Internacionais da Universidade Católica de Brasília.

Meio ambiente e imaginário

Um convite ao leitor a explorar os modos como imaginamos e retratamos a relação entre os seres humanos e o meio ambiente

Kátia Marsicano



Ecocrítica, de Greg Garrard. Tradução Vera Ribeiro. Editora Universidade de Brasília., 2006, 291 p.

A mensagem que se esconde por trás das palavras e o efeito subliminarmente embutido em qualquer tipo de mensagem às quais estamos expostos a cada segundo são reflexo das intenções de quem escreve, de quem fala e de quem constrói a comunicação e conduz a um contexto muito mais amplo do que se poderia esperar e supor por mais desavisada que pareça a informação.

Pouco provável se torna passar impune, mesmo que tenha sido por opção e vontade própria – e isso vale desde um inocente poema a um texto analítico, que mesmo sem ser opinativo, revela as influências do autor, sob um contexto histórico e social específico.

No caso da temática ambiental, interessante tomar esses pressupostos para construir o processo evolutivo da mentalidade e as mudanças nas formas de tratamento, as alterações no olhar não apenas sobre a natureza e seus recursos, mas sobre a relação de domínio e superioridade histórica do ser humano. E para pensar e estudar sobre

o assunto, uma linha de pesquisa especial se desenvolveu e, a partir dela, foram evidenciados inclusive valores éticos de uma convivência raramente pacífica e não-menos predadora.

O livro de Greg Garrard, presidente da Associação para Estudos de Literatura e Meio Ambiente no Reino Unido e professor da Universidade de Bath, chamado *Ecocrítica* convida o leitor a explorar essa convivência manifestada em todas as áreas de produção. O que representa, por exemplo, a disneyzação, que cria personalidades humanizadas (boas e más) para animais? E os textos bíblicos, que do *Gênesis* ao *Apoca-*

A forma de tratamento e a imagem construída em torno dos animais selvagens ou domésticos, que por um lado os transformam em feras e por outro os idiotizam, tornando-os “infantis” para conquistar a simpatia, também não fica de fora da análise em *Ecocrítica*.

lipse sugerem ambientes naturais diferentemente relacionados ao comportamento do homem, por vezes beneficiando-o, por vezes punindo-o e até mesmo servindo de cenário às tentações?

Primavera silenciosa – Acessível e de fácil compreensão, *Ecocrítica* começa a discussão usando “Uma fábula para o amanhã”, na conhecida obra de Rachel Carson, intitulada *Silent spring* (ou *Primavera silenciosa*) – texto fundador do ambientalismo moderno e talvez a primeira tentativa de provar que o apocalipse já acontecia de forma fragmentada, por toda a América. Os novos pesticidas orgânicos, como o DDT, a aldrina e a diel-

drina, se apresentavam como os grandes vilões, a partir da Segunda Grande Guerra. Para contar essa história, Carson lança mão de imagens pastoris até atingir a retórica apocalíptica, que soou como um alarme sobre um tipo de poluição invisível aos sentidos.

Na abordagem que faz e que pode nortear a identificação de tendências, Garrard destaca a postura cornucopiana (que considera as ameaças ambientais pura ilusão e exagero), o ambientalismo (que reúne pessoas interessadas em questões naturais), a ecologia profunda (forma mais radical de ambientalismo), o ecofeminismo (que culpa o dualismo androcêntrico homem/mulher), a ecologia social e o ecomarxismo (atribui os problemas ambientais a sistemas de dominação e exploração de seres humanos por outros seres humanos) e a ecofilosofia heideggeriana (que parte da diferença fundamental entre a existência material

e a revelação do “ser”).

Um capítulo inteiro é reservado à contextualização e à importância da pastoral que, segundo o autor, tem influenciado de forma decisiva as construções da natureza, e manifesta-se profundamente arraigado na cultura ocidental. Pela sua longa história e ubiquidade cultural, desperta especial interesse entre os ecocríticos, pelas principais características que remetem ao bucolismo: o campo como refúgio, como contraste ao urbano e como a realidade que obscurece o trabalho.

Futuro da Terra – Temas como mundo natural, apocalipse, habitação na terra, animais e finalmente o futuro da Terra foram escolhidos para mostrar o que significava e o que hoje significa o mesmo meio ambiente – o universo orgânico habitado pelos ancestrais do homem, o deserto associado a Satanás, o planeta como mãe nutriz, seguido pela visão

reducionista e utilitarista da natureza. Do profeta iraniano Zoroastro, que, por volta de 1.200 a.C., chamou a atenção para a urgência relativa à extinção do mundo, ao papel da natureza como instrumento de recompensa e de ira divinas, o autor revela possíveis explicações para muitos comportamentos transmitidos e repetidos de geração em geração, herdeira de discursos semelhantes.

A forma de tratamento e a imagem construída em torno dos animais selvagens ou domésticos, que por um lado os transformam em feras e por outro os idiotizam, tornando-os “infantis” para conquistar a simpatia, também não fica de fora da análise em *Ecocrítica*. Da mesma maneira que o principal tema em debate na atualidade – apesar de ser antigo entre a comunidade científica e ambientalista –, o aquecimento global, em paralelo à teoria de James Lovelock – que desenvolveu o modelo do planeta Terra como

um sistema auto-regulador, como um organismo vivo, a Gaia, antiga deusa da Terra grega.

Para facilitar (e instigar) esse mergulho crítico, Garrard oferece ainda mais ao leitor. Além de um glossário com 27 verbetes que utiliza nos tex-

tos, o autor sugere doze opções de leitura sobre o tema e indica o site da Association for the Study of Literature and the Environment (Asle), importante referencial como fonte de material teórico, bibliográfico e pedagógico. Só para situar os can-

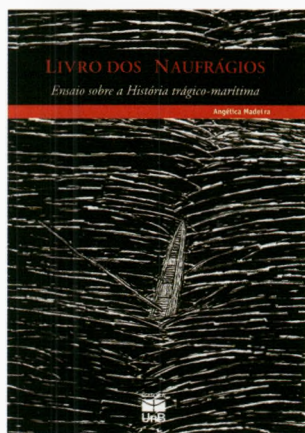
didatos a iniciados no assunto, a Asle é uma entidade profissional norte-americana, com filiais no Reino Unido e Japão, responsável pela análise literária, textos de ficção e artigos sobre educação e ativismo ambientais. Do estudo exclusivo da

poesia romântica, voltou-se para uma ecocrítica mais geral, cinema, televisão, arquitetura, arte, até parques temáticos, zoológicos e shoppings.

Kátia Marsicano é jornalista e mestranda em planejamento e gestão ambiental pela Universidade Católica de Brasília (UCB).

História trágico-marítima

Coletânea de relatos de naufrágios portugueses redigidos nos séculos XVI e XVII, o *Livro dos naufrágios*, da professora Angélica Madeira, recebeu, em 2006 o importante Prêmio Sérgio Buarque de Holanda de Ensaio Social Literário, concedido pela Biblioteca Nacional.



Livro dos Naufrágios: Ensaio sobre a história trágico-marítima, de Angélica Madeira, Brasília: Universidade de Brasília, 396 p., 2005.

O livro de Angélica Madeira, um ensaio sobre a “história trágico-marítima” – esta, por sua vez, como explica Sérgio Paulo Rouanet, em seu prefácio: “coletânea de narrativas de naufrágios, redigidas nos séculos XVI e XVII e compilados e publicados por Bernardo Gomes de Brito, em 1735, 1736” – demorou muitos anos para ser terminado, em

função de um trabalho de pesquisa que se pode considerar exaustivo.

Ao agradecer, na primeira parte, as diversas instituições que participaram do projeto, a autora refere-se às bibliotecas, que lhe permitiram exercer seu amor pelos arquivos, e à sensação de humildade que tinha diante das enormes prateleiras de livros que guardavam tanto conhecimento. Ela revela, com a expressão dessas atitudes, o que também deixa comparecer em seu texto: o rigor metodológico, com numerosos levantamentos de passagens de obras interessantes e a capacidade de inserir essas informações, com explicações esclarecedo-

ras, no contexto cultural da época, marcado pelo declínio da cultura quase exclusivamente mística da Idade Média e o advento de uma nova era em que o conhecimento técnico passa a se impor. Como a autora vem demonstrar, com seu estudo, este fenômeno de transição muito influenciou na composição dos relatos marítimos e da literatura que deles se formou. A “História Trágico-Marítima” é escrita no momento em que a imprensa (1550) passa a publicar literatura escrita em proporções antes inexistentes, e a escrita vai substituindo a tradição oral. É curioso o fato de que algumas publicações fossem bem simples

e acessíveis, similares a uma literatura de cordel.

Dividido em três partes, o primeiro capítulo focaliza a própria obra que é a principal referência, a “História Trágico-Marítima” a qual então é analisada sob vários aspectos – desde a sua temática, na qual são feitas muitas descrições de hábitos relacionados à navegação, à divisão de classes, de poder e de trabalho e ao cotidiano das viagens nas naus, sem esquecer todo o imaginário ligado aos naufrágios, calcados na ideologia religiosa extremamente rígida, à época – até a sua forma, em que predominam a existência de técnicas mistas, pontos de vista que se alternam, descrições mais realistas ao lado do recurso principal da alegoria.

Estudo literário – O segundo capítulo trata do tema central do livro, fazendo um estudo literário sobre os relatos de naufrágio. Neste ponto, a autora desenvolve a tese de

que elementos primordiais do estilo barroco se encontravam presentes neste tipo de relato. Portanto, destaca-se, aqui, uma abordagem histórico-literária.

O livro é concluído com um capítulo que abarca a visão da alteridade a partir dos relatos que os portugueses fazem sobre os novos povos com que têm contato, através das navegações. Mostra a noção européia, que tinham, de superioridade moral ao lado do uso de um ideal de catequese como justificativa da conquista e submissão de povos considerados inferiores. Alguns narradores, porém, se detêm sobre as peculiaridades dos costumes orientais, africanos e americanos com tanta minúcia que a professora Angélica a eles se refere como precursores da ciência etnográfica.

Por tratar de temas ligados à aventura, a qual sempre esteve presente no mundo das desco-

bertas marítimas, o livro poderá atrair o leitor comum, que certamente se deleitará com a abundância de exemplos e cujo texto poderá acompanhar sem dificuldades, devido à fluidez da escrita, que torna a leitura leve e prazerosa, apesar de abarcar conteúdos eruditos. Mas talvez o interessado em aventuras possa aproveitar melhor se se dirigir à literatura de viagens cuidadosamente citada no livro, pois este ensaio, e acredito ser importante deixar isto bem claro, trata da literatura dos naufrágios, e não simplesmente dos naufrágios. Ao tratar da literatura, a autora logra atingir um espectro multidisciplinar de interesses científicos. Assim, a leitura do livro será imprescindível a historiadores, antropólogos, sociólogos e, não menos, aos estudiosos de literatura.

O clima de mistério, as interpretações místicas dos fatos naturais e até as estranhas aparições relatadas durante os nau-

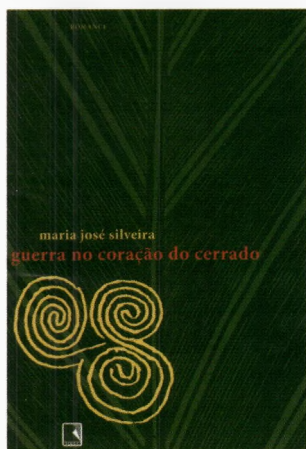
frágios; o destino incerto dos sobreviventes, a sucessão de perigos e a exposição constante ao desconhecido e à morte, enfrentadas pelos navegantes, nos remetem a um outro mundo, marcado pelo fantástico e pelo ambíguo. Mas o que não parece deixar nenhuma margem de dúvida é a excelência do trabalho de Angélica Madeira – atualmente, entre outras atribuições, lecionando no Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília – resultando numa construção que mostra o exercício da paciência e da meticulosidade aliado a uma acurada e amadurecida reflexão teórica, com uma escrita que consegue ser clara e concisa, sem deixar de ser expressiva. O *Livro dos Naufrágios* é simplesmente surpreendente: pela sua qualidade e pela amplitude de visão que sua leitura possibilita.*

Cláudio Côrtes Paiva é mestrando no departamento de Teoria Literária e Literaturas da UnB.

Encontros e desencontros no coração do cerrado

A trajetória de uma personagem real, índia criada por brancos, é contada neste romance de Maria José Silveira. Intermediária nos conflitos entre seu povo e os portugueses, Damiana da Cunha impressiona por suas habilidades sociais e pela força de guerreira cayapó.

Odair Giraldin Ferreira



Guerra no coração do cerrado, de Maria José Silveira. Editora Record, 2006, 262 p.

Certa vez escrevi sobre dois encontros históricos que considerei muito interessantes. Um foi entre Alexandre de Souza Barbosa (um agrimensor de Uberaba) e os Cayapó-Panará no início do

século 20 nas margens do rio Grande, entre São Paulo e Minas Gerais. Desse encontro, resultou o melhor e mais completo vocabulário da língua dos Cayapó que viveram, lutaram, sofreram, ganharam, perderam, morreram, mas sobreviveram às guerras contra os brancos (kuben), em São Paulo e Goiás colonial e imperial.

Outro encontro foi o que aconteceu, em 1992, entre mim e este vocabulário que estava guardado nos arquivos do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Aquele documento concluiu as minhas pesquisas e provaram que os antigos Cayapó de Goiás

eram os antepassados dos atuais Panará.

Agora, vejo-me diante de outro encontro desses. Entre os Cayapó-Panará e Maria José Silveira. Goiana de nascimento, coração e formação, ela deve ter crescido ouvindo tantas histórias nas visitas à antiga Vila Boa de Goiás, hoje cidade de Goiás. E Maria José, ao se encontrar com nossos trabalhos acadêmicos, encontrou-se com Damiana da Cunha, uma dessas personagens emblemáticas que surgem no cenário histórico, com a índia Kaingang Vanuíre, que viveu no interior de São Paulo um século depois de Damiana.

Promessas e realidade

Damiana nasceu Panará e cresceu e viveu Panará-ponte. Ou seja, foi criada e educada para ser intermediária entre o mundo Panará e aquele dos brancos por meio do governo de Goiás. Maria José Silveira narra também muitos

encontros e desencontros em seu romance. O encontro entre o governo branco de Goiás e os primeiros Panará que aceitaram uma trégua e optaram por aldear-se (entre eles estava a menina que seria batizada Damiana). Narra também o desencontro das duas bocas do branco: uma que fala uma versão para os brancos e outra para os indígenas; desencontro entre a promessa feita aos indígenas e a realidade oferecida nos aldeamentos Maria Primeira e São José de Mossâmedes.

Mas Maria José Silveira fala-nos de Damiana e descreve, natural, sucinta e profundamente o encontro com o prazer no ato sexual entre Damiana e o soldado Luiz. E finaliza seu romance com o encontro de Damiana com a dura verdade: os brancos não queriam conviver com os índios. Queriam suas terras para o gado, e seus braços para o trabalho na lavoura. E, ao

entender isso, Damiana se reencontra com menina Panará e deixa de ser a Panará-ponte.

Baseado em fatos históricos reais e dados etnográficos precisos, em *Guerra no coração do cerrado*, Maria José Silveira nos proporciona,

por fim, um novo encontro com os Cayapó e Panará.

Ali onde nós, historiadores e antropólogos, usamos apenas da tinta e das palavras da razão para tratar dos confrontos entre brancos e Panará nos séculos 18 e 19 (e

nos obriga a deixarmos abertas lacunas), Maria José Silveira colore o cenário com as cores da emoção e preenche as lacunas com a licença do romance. Ela promove, ao menos para mim que estudei a história daquele povo, um re-

encontro inesquecível e emocionante com a luta, resistência e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central.*

Odair Giralдин é antropólogo e professor da Universidade Federal do Tocantins (UFT) giraldin@hotmail.com

Caminhos da Grande Ibéria

As culturas conflitam-se e dialogam, entrecruzam-se, não há cultura nem raça puras. A grande Ibéria está aqui na perspectiva brasileira da Nova Ibéria continental americana à Antiga Ibéria peninsular européia, ida e volta: encontros, desencontros e reencontros também pelos oceanos das Áfricas e Ásias lusófonas e hispanófonas até a Oceania das Filipinas e Timor Leste; do passado ao presente e futuro num mundo de culturas em blocos linguísticos, fonopolítica ora liderada pelos anglófonos diante da resistência de outros povos.

VAMIREH CHACON



A Grande Ibéria: convergência e divergências de uma tendência, de Vamir Chacon, Editora Unesp / Paralelo 15, 2006, 272 p.

A palavra “ibero” parece vir do latino *iber*, nome dado na Antiguidade ao rio Ebro, sua foz desde muito freqüentada pelos povos mediterrâneos. O historiador português Oliveira Martins evoca o geógrafo helênico Estrabão, pioneiro com seu livro *Geografia*, no qual designa os iberos como habitando não só

a Península Ibérica de onde lhe vem o nome, quanto se estendendo à costa meridional das atuais França, Itália e ilhas do Mediterrâneo Ocidental. Em Madrid, um grande museu é dedicado à arqueologia dos iberos, destaque especial merecendo a bela escultura da dama de Elche, uma das provas do seu alto grau de refinamento cultural.

Sucederam-se ondas de invasores celtas por toda a península, fenícios e gregos no litoral, romanos em seguida enfrentando e vencendo os celtiberos da miscigenação primeira. Para os romanos havia dois extremos oceânicos na Europa, ambos denomi-

nados Finisterra: de início no golfo de Biscaia, na Bretanha, depois com o mesmo nome na Galícia, pelos portugueses, dita Galiza. Enfim, o cabo da Roca, onde realmente “a terra se acaba e o mar começa” nos versos de Camões.

Na metáfora do historiador espanhol Cláudio Sánchez Albornoz, a Península Ibérica é uma espécie de fundo de saco da Europa, no qual foram se acumulando invasões dos mais variados tipos, aquelas de antes da era cristã, depois os suevos, alanos e visigodos de longo império medieval derrubado e substituído pelos mouros ao longo nada menos de sete séculos. Enfim, refluído de

volta à força pelas etapas da reconquista, geradora de Portugal, consumada pela conquista do Algarve, em 1249, e da Espanha, concluída em 1492 (mesmo ano da Descoberta da América, também por espanhóis, sob o comando de Cristóvão Colombo), quando da queda de Granada. Fundo de saco batido e rebatido em suas camadas, como por martelo contra bigorna, gerando sua mentalidade guerreirista, glória e miséria de Portugal e Espanha se projetando pelos oceanos, como as definiu Manuel Bomfim.

Mosaico de povo – Daí o mosaico de povos, culturas e idiomas na Península Ibérica, de Portugal às Espanhas da Galícia, Catalunha e um explícito País Basco, mais tantos regionalismos das Astúrias, ao norte, à Andaluzia ao sul, em convivências nem sempre pacíficas, num grau de explosividade só menor que o dos Bálcãs

pelo hábito dos ciclos de centralização e descentralização internos, com suas forças centrípetas e centrífugas. Ciclos de agregação, desagregação e reagregação transmitidos às Américas lusófona e hispanófono.

Mútuos desconhecimentos e recíprocas intromissões se desenvolveram da Península Ibérica à América Meridional, intercalados por casamentos dinásticos europeus e guerras de um continente ao outro. Na maior parte do tempo, o lado português e brasileiro ignorando ou sendo ignorado pelo lado espanhol e hispano-americano, refractariedade herdada de geração em geração, retransmitida ao além-mar. Com o paradoxo de um matrimônio de príncipe castelhano com princesa lusa levar, enfim, à suspirada porém acidentada União Ibérica, pela sucessão de dom Sebastião de Portugal, falecido na batalha de Alcácer-Quibir contra os mouros, no

Marrocos, em 1578, por seu primo Filipe II da Espanha, na União Ibérica, que durou de 1580 a 1640. União de Espanha e Portugal à do Brasil e América Hispânica e África e Ásia, no maior império visto até então. Monarquia dual, Madrid respeitando Lisboa e com ela co-existindo administrativamente, comuns só a moeda, as forças armadas e a política externa.

A União Ibérica para o Brasil teve mais vantagens que desvantagens: a Holanda decidiu atacar o Nordeste do Brasil pelos motivos econômicos dos altos lucros do açúcar e ideológicos do calvinismo contra o catolicismo ao máximo representado pela Espanha, reforçada por Portugal; mas as duas invasões à Bahia e Pernambuco terminaram no século 17, desencadeando, pela primeira vez, a reação da nascente consciência nacional na luta armada contra o invasor. E desde fins do século 16 passou a ace-

Na metáfora do historiador espanhol Cláudio Sánchez Albornoz, a Península Ibérica é uma espécie de fundo de saco da Europa, no qual foram se acumulando invasões dos mais variados tipos, aquelas de antes da era cristã, depois os suevos, alanos e visigodos de longo império medieval derrubado e substituído pelos mouros ao longo nada menos de sete séculos.

lerar-se a marcha dos bandeirantes, de início paulistas e portugueses e espanhóis residentes em São Paulo, rumo ao Oeste, além do meridiano do Tratado de Tordesilhas, que só consignava 25% a Portugal, portanto ao Brasil, o território em seguida rapidamente se expandindo.

Luta pelo poder – Filipe II, mais que o III e o IV da União Ibérica, é muito discutido em Portugal pelas desvantagens, maiores que as vantagens para o lado portu-

guês nesta aliança com a Espanha, mas a historiografia inglesa de fins do século 20 e começos do 21 (Henry Kamen, Geoffrey Parker, Peter Pierson e outros professores de Oxford, Cambridge, Londres e, nos Estados Unidos, Harvard e Princeton) passou a rever os conceitos, à luz de novas pesquisas documentais e interpretações abrangentes, a propósito, sobretudo, de Filipe II e do império espanhol, com resultados mais positivos que negativos, ao contrário de outrora. Mudança muito significativa por se tratarem de ingleses, pois a Inglaterra tinha se tornado a arquiinimiga religiosa, comercial, política e mi-

O basco, menos divulgado por seu tão diferente idioma, porém uma cultura capaz de produzir um romancista da projeção de Pío Baroja, ao lado de outros. Do galego veio a também extraordinária Rosalía de Castro

litar da Espanha na luta pelo poder mundial.

Verificou-se, por exemplo, que Filipe II, independentemente das suas íntimas convicções pessoais, usava ideologicamente o catolicismo, tanto quanto sua arquirival, Elizabeth, o fazia com o anglicanismo e o protestantismo. Ambos eram condignos discípulos de Maquiavel, por mais que o negassem, o que fazia parte natural desse tipo de jogo.

As relações culturais Portugal-Espanha sempre foram oscilantes: por um lado, havia os independentistas; por outro, até escritores portugueses bilíngües, como Camões e Gil Vicente, poetando em português e castelhano; ou de formação em universidades espanholas, como o jurista Frei Serafim de Freitas, no século XVII, refutando o internacionalista Hugo Grócio, ou o filósofo João de Santo Tomás, sua influência vindo daqueles tempos ao século

XX em Jacques Maritain. O também filósofo e jurista Francisco Suárez era espanhol, professor em universidades portuguesas. De Coimbra veio ao Brasil o missionário espanhol canarino José de Anchieta, o primeiro escritor no Brasil em português, tupi-guarani e espanhol castelhano.

A Espanha são espanhas: têm línguas e nacionalidades nem sempre convivendo pacificamente, com gramáticas e literaturas próprias: a catalã, a galega e a basca; a Ibéria são ibérias: mesmo no territorialmente menor Portugal, uma pouco numerosa população fala o mirandês em Trás-os-Montes.

Língua e literatura – A língua e literatura espanholas mais difundidas são a castelhana, por isso idioma oficial nacional, embora convivendo com o catalão gerador do também grande poeta Jacint Verdaguer,

entre seus escritores de relevo, e com o basco e o galego. O basco, menos divulgado por seu tão diferente idioma, porém uma cultura capaz de produzir um romancista da projeção de Pío Baroja, ao lado de outros. Do galego veio a também extraordinária Rosalía de Castro; na originária Idade Média existia o idioma galaico-português, depois bifurcado.

Após tantos desentendimentos e cissiparidades, Portugal e Espanha resolveram viver de costas um para o outro. A última dinastia portuguesa, os Braganças, passaram a evitar casamentos dinásticos espanhóis, com uma única exceção, a princesa, depois rainha Carlota Joaquina, em fins do século 18 e começos do 19, casada com d. João VI.

Ambos, com frequência, caricaturados em Portugal e no Brasil, porém dois importantes estadistas: d. João VI, ao trazer mais que uma mera corte fugindo da

invasão napoleônica e sim toda a estrutura administrativa do Estado português, inclusive academias militares, faculdade de medicina, funcionários especializados com os quais criou, no Rio de Janeiro, a Casa da Moeda, Banco do Brasil, Biblioteca Nacional e Jardim Botânico. Carlota Joaquina – invocando direitos de sucessão idênticos ao do marido, ele em nome da mãe, d. Maria I, e ela em nome do irmão Fernando VII de Espanha, preso por Napoleão – de modo a Carlota Joaquina tentar mobilizar as lideranças da América Hispânica para lá aclamá-la como rainha; só Belgrano, iniciador da independência argentina, correspondendo ao seu apelo, vetado pela Grã-Bretanha, que não queria uma ibero-americana unificada. O que prosseguiu sendo tentado, hoje pelo Mercosul.

Convergências e afinidades

– Nem Salazar e Franco, ao longo de metade do

século 20, foram além da média ideológica que os aproximava – autoritarismo, tradicionalismo anticomunismo – evitando demasiadas aproximações iberistas. Iberismo é movimento político com propostas de unificação da península, iberidade é consciência das origens comuns e vizinhanças inevitáveis, de preferência construtivas.

O Brasil tem mais afinidades e convergências ibéricas com Portugal, Espanha, América Hispânica e países afro-lusófonos, que discordâncias e divergências. As miscigenações luso-espanholas com índios, negros e outros povos imigrantes às Américas e Áfricas, geraram mais transculturalidades e transracionalidades que multiculturalismos e multirracionalismos, com os idiomas português e espanhol unindo os respectivos blocos e aproximando-os entre si.

Ernesto Sábato entendeu muito bem, ao concluir: “Comovedor

destino o deste idioma [castelhano, o mesmo se aplica ao português na Ibero-América] que conta mil anos e é também revelador do mistério da Conquista. Porque, se fosse apenas verdade o que conta a infausta lenda, os descendentes das raças subjugadas deveriam manifestar hoje sua repulsa [aos idiomas ibéricos]. E tal não acontece.”

Desde Camões e Gil Vicente, em Portugal, a Gilberto Freyre, João Cabral de Melo Neto, Eduardo Portella, Nélida Piñon e outros no Brasil, se fazem sentir influências literárias também espanholas. Disso eles dão testemunho especial: Gilberto Freyre, em *Tempo morto* e outros tempos, sobre a vantagem da semelhança do português com o castelhano e demais idiomas ibéricos; João Cabral de Melo Neto, na explícita confissão de *Sevilha* andando, em meio à sua habitual métrica espanhola antiga; Eduardo

Portella revelando na sua série de ensaios críticos, *Dimensões*, inovadoras influências metodológicas dos seus mestres Dámaso Alonso e Carlos Bousoño, da Universidade de Madrid; Nélida Piñon em *A república dos sonhos*, o ponto de partida da onírica lembrança da Galícia de sua infância.

Destaque merece duplamente no Brasil a marca dos galegos, desde a comum ancestralidade com o idioma português, à maioria dos imigrantes espanhóis nos séculos 19 e 20; daí os brasileiros preferirem sua denominação *Galícia*, à pátria de origem, em vez da castiço lusitana palavra *Galiza*.

Caminhos para o futuro

– Origens comuns no passado, necessidades recíprocas do presente e caminhos mútuos de futuro fazem convergir a Comunidade Ibero-Americana de Nações (CIN) – com o Brasil, América Hispânica, Portugal e Espanha, seu

secretariado-geral em Madrid – e a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), inclusive os africanos, seu secretariado-geral em Lisboa, compondo a Grande Ibéria, confirmação de que a pátria é a língua (Fernando Pessoa) e a língua é companheira do Império (Antônio Nebrija). Integração, porém, não-excludente e sim capaz de associar-se a outras na globalização, desde a primeira, pioneira segundo Arnold J. Toynbee, efetuada pelos portugueses e espanhóis no século XVI, muito além dos anteriores impérios e dos seguintes.

Seu nacionalismo deve ser defensivo, nunca ofensivo, com universalismo interno, ao aceitar imigrantes de todos os povos, assim se projetando em universalismo externo, em busca da globalização não só de investimento de capitais e consumo de bens, quanto também de livre trânsito de pessoas em busca

de trabalho e segurança, e de informações culturais, científicas e tecnológicas, para mútuo enriquecimento civilizatório e defesa da transparência ética e defesa dos direitos humanos e do meio ambiente.

Essa é a maior e melhor herança do humanismo ibérico de Vitória e Suárez, fundadores do direito internacional; dos irmãos Diogo e André de Gouveia, reitores e inovadores da Universidade de Paris; de André de Resende e Damião de Góes, amigos de Erasmo, cujas idéias tanto contribuíram a propagar. Herdeiros, no século 16, dos universalistas legados da Idade Média, que não foi só luta contra os mouros, pela reconquista e construção de Portugal e Espanha.

A Grande Ibéria pode e deve ser importante parte de outras globalizações, como explico em recente livro sob esse título.*

Vamireh Chacon é professor emérito da Universidade de Brasília

Humanidades

Aos colaboradores

A revista *Humanidades*, editada pela Editora Universidade de Brasília, aceita para publicação:

- artigos de conteúdo analítico, que apresentem contribuições originais nas diversas áreas do conhecimento e que se relacionem com a linha editorial da revista;
- ensaios;
- análises e diagnósticos sociais, políticos, econômicos;
- estudos de casos;
- resenhas críticas de publicações editadas no Brasil, que se relacionem com a linha editorial da revista;
- perfil de pensadores,
- entrevistas;

Os originais devem ser encaminhados por e-mail, ou em CD-Rom ou disquete, não excedendo a 15 laudas (corpo 12) ou 30.000 caracteres. Devem apresentar as seguintes informações sobre o autor: nome, formação acadêmica, instituição a que está vinculado, endereço para correspondência, telefones e endereço eletrônico.

Os artigos devem ser preferencialmente inéditos. As resenhas críticas de livros devem conter as informações bibliográficas da publicação em pauta (nome, título, editor, ano da publicação, número de páginas, tradutor e título original se for o caso) e não devem ultrapassar três páginas.

As referências bibliográficas devem ser apresentadas de acordo com as normas da ABNT e apresentadas no final do texto.

Todas as colaborações serão submetidas à apreciação do Conselho Editorial da revista *Humanidades* ao qual cabe a decisão final sobre sua publicação.

Os trabalhos deverão ser encaminhados para:

Revista Humanidades

revistas@editora.unb.br

A/C do editor

Editora Universidade de Brasília

SCS - Quadra 2 – Bloco C - 3º Andar - Ed. OK

CEP: 70302-907 – Brasília -DF

PEDIDO DE ASSINATURA

Assinatura

Humanidades



Dobre aqui

IMPRESSO

ISR 47-020/84
DR/BSB
Devolução
garantida

CARTÃO RESPOSTA COMERCIAL - NÃO É NECESSÁRIO SELAR

Fundação Universidade de Brasília
Caixa Postal 0455-1
CEP 70904-970
Brasília-DF

Dobre aqui

COSTA DE DENTRO

para Jero e Julia

ao rés da relva
cores
acordam amarelas

quem sabe sejam só
(*garapuvu guaperubu*)
flores dispersas, flores
(*guapivuçu guaperevu*)
rente ao limo do açude
(*guapurubu guarapuvu*)

ou um viés do sol

réstia de alvorecer
a rebelar-se
(a sós)

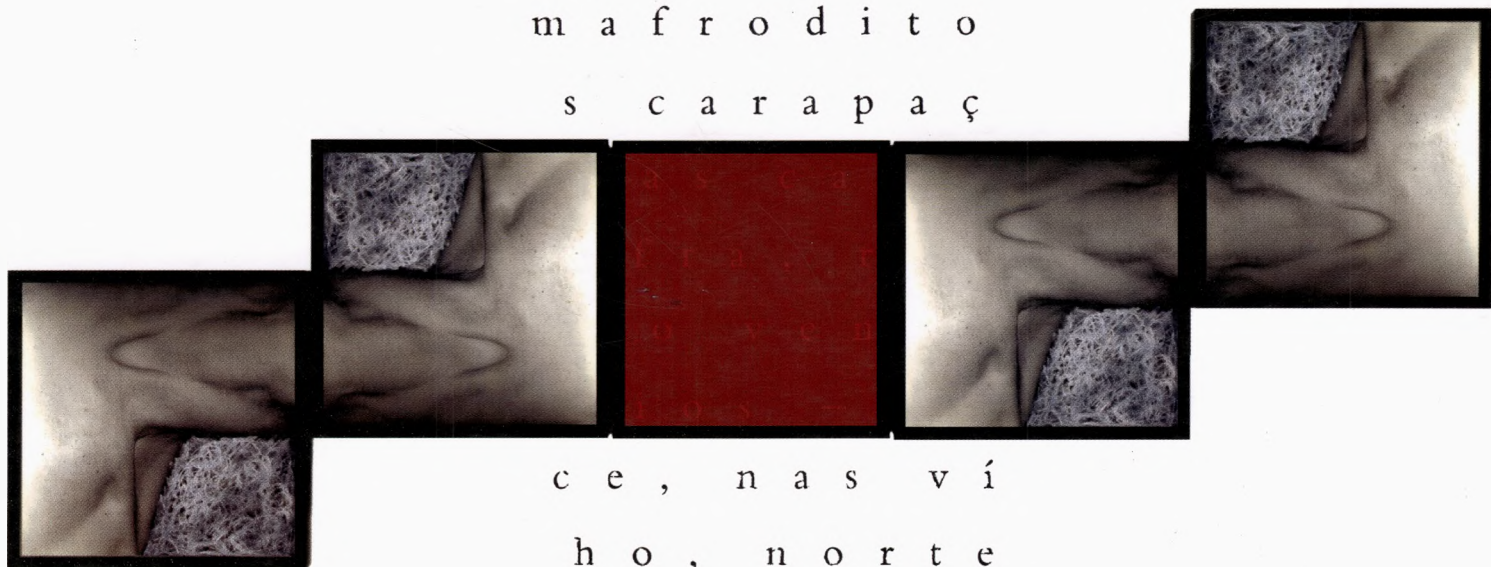
guapuruvus

pétalas

Josely Vianna

A poeta desta edição: *Josely Vianna Baptista* é autora de *Ar* (Iluminuras, 1991), *Corpografia* (Iluminuras, 1992; arte visual de Francisco Faria), *Outro* (Mirabilia, 2001, com Maria Angela Biscaia e Arnaldo Antunes), *A concha das mil coisas maravilhosas do velho caramujo* (Mirabilia, 2001; ilust. De Guilherme Zamoner; VI Prémio Internacional del Libro Ilustrado Infantil y Juvenil do Governo do México em 2002), *Musa paradisiaca*: antologia da página de cultura 1995/2000 (Mirabilia, 2004), *Terra sem mal* (Mirabilia, 2005; ilust. G. Zamoner), *Los poros floridos* (México, Aldus, 2002), *On the shining screen of the eyelids* (San Francisco, Manifest Press, 2003; Prémio Creative Works Fund), *Florid pores* (Roanoke, 1913 Press, 2006) e *Sol sobre nuvens* (Perspectiva, 2007 [Signos 43]). Participou de antologias publicadas no México, Peru, Argentina, Estados Unidos, Cuba, França, Paraguai, Colômbia, Equador, Espanha e Austrália. Tradutora de literatura hispano-americana, recebeu o Prémio Jabuti de 1999 pela tradução de livros de Jorge Luis Borges para as *Obras* (Globo).

f r i n c h a s
p o e m a c i n
s , b ú z i o -
m a f r o d i t o
s c a r a p a ç



c e , n a s v í
h o , n o r t e
i c a s o u s o
r a s t r o d
i n a n d o a

Josely Vianna

Apoio:

CAIXA