



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**  
Faculdade de Ciências Aplicadas



NARA CRISTINA MOREIRA ALMEIDA

**DA RELIGAÇÃO INTERDISCIPLINAR À RELIGAÇÃO ONTOLÓGICA:**

percursos de uma tentativa de reaproximação entre conhecimento e vida

**FROM INTERDISCIPLINARY RECONNECTION TO ONTOLOGICAL RECONNECTION:**

paths of an attempt to reconnect knowledge and life

**LIMEIRA**

**2019**

NARA CRISTINA MOREIRA ALMEIDA

**DA RELIGAÇÃO INTERDISCIPLINAR À RELIGAÇÃO ONTOLÓGICA:**  
percursos de uma tentativa de reaproximação entre conhecimento e vida

**FROM INTERDISCIPLINARY RECONNECTION TO ONTOLOGICAL RECONNECTION**  
paths of an attempt to reconnect knowledge and life

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências Aplicadas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestra em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas.

Dissertation presented to the School of Applied Sciences of the University of Campinas in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Applied Human and Social Sciences.

**Orientador:** Prof. Dr. Eduardo José Marandola Junior

**Co-orientador:** Prof. Dr. Roberto Donato da Silva Junior

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELA ESTUDANTE NARA CRISTINA MOREIRA ALMEIDA, E ORIENTADA PELO PROF. DR. EDUARDO JOSÉ MARANDOLA JUNIOR.

**LIMEIRA**

**2019**

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca da Faculdade de Ciências Aplicadas  
Renata Eleuterio da Silva - CRB 8/9281

AL64d Almeida, Nara Cristina Moreira, 1987-  
Da religação interdisciplinar à religação ontológica : percursos de uma tentativa de reaproximação entre conhecimento e vida / Nara Cristina Moreira Almeida. – Limeira, SP : [s.n.], 2019.

Orientador: Eduardo José Marandola Junior.  
Coorientador: Roberto Donato da Silva Junior.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Ciências Aplicadas.

1. Fenomenologia. 2. Epistemologia. 3. Abordagem interdisciplinar do conhecimento. 4. Angústia. 5. Existencialismo. I. Marandola Junior, Eduardo José, 1980-. II. Silva Junior, Roberto Donato da, 1975-. III. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Ciências Aplicadas. IV. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** From interdisciplinary reconnection to ontological reconnection : paths of na attempt to reconnect knowledge and life

**Palavras-chave em inglês:**

Phenomenology

Epistemology

Interdisciplinary approach to knowledge

Anguish

Existentialism

**Área de concentração:** Modernidade e Políticas Públicas

**Titulação:** Mestra em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

**Banca examinadora:**

Eduardo José Marandola Junior [Orientador]

Gustavo Silvano Batista

Peter Alexander Bleinroth Schulz

**Data de defesa:** 15-02-2019

**Programa de Pós-Graduação:** Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

**Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)**

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-9317-758X>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
Faculdade de Ciências Aplicadas



**AUTORA:** Nara Cristina Moreira Almeida

**DA RELIGAÇÃO INTERDISCIPLINAR À RELIGAÇÃO ONTOLÓGICA:**  
percursos de uma tentativa de reaproximação entre conhecimento e vida

**ORIENTADOR:** Prof. Dr. Eduardo Jose Marandola Junior

Aprovado em: 15/02/2019

**EXAMINADORES:**

Prof. Dr. Eduardo Jose Marandola Junior - Presidente

Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista

Prof. Dr. Peter Alexander Bleinroth Schulz

A Ata de Defesa assinada pelos membros da Comissão Examinadora,  
consta no processo de vida acadêmica do aluno.

Limeira, 15 de fevereiro de 2019.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente meu orientador Eduardo Marandola Jr., por me ouvir, me confiar, me lapidar e me permitir o voo; e meu co-orientador Roberto Donato, pelo olhar refinado a meus conteúdos, afetos e faces; além dos professores Peter Schulz, pela coragem e humildade de comigo transpor outras margens; e Gustavo Silvano, pelas certeiras contribuições e pela abertura de novas pontes.

Agradeço também aos professores Tommy Akira Goto, pelo apoio inicial imprescindível na descoberta de mim mesma; Tatiana Benevides, por cada encontro e por cada palavra – meu espelho de prática; João José de Almeida, por acolher minhas coerências e incoerências; e Mauro Cardoso Simões, pelas intensas e verdadeiras partilhas.

Agradeço com imenso carinho os amigos e colegas que compuseram a rede diária que me acolheu na cidade de Limeira, em especial: Stephanie e Khill, Marcela Beraldo, Henrique e Tiago Noronha, Tiago Evandro, Godoy, Heitor, Carol Freixo, Kris, Daiane, Audrey, Thais, Grazi, Jéssica, Mônica, Roberta, Adriane Gatti, Carol Caracol e Diego. E por caloroso acolhimento: Jamille e o pequeno Henrique, Tiago Rodrigues, Samara e Sayne.

Agradeço o apoio de meus pais e de toda minha família, além de amigos que neste tempo lidaram com minha ausência nas mais diversas e constantes oportunidades, em especial minhas tios, Nélia, Bárbara e Tadeu; minha irmã, Angélica; minhas amigas, Sarah e Marcela; e, principalmente, meu sobrinho, Pedro.

Destaco, por fim, o reconhecimento de que nestes percursos muito há dos encontros ocorridos no LAGERR. Reconhecimento carente de pontuação quanto às suas especificidades no próprio texto que segue, o qual se esbarra com limites do tempo.

Por fim, encontro-me a mim mesma em uma gratidão emocionada, ciente de seu valor e de seus sacrifícios, no folhear de seus passos. Todos valeram a pena.

*Mal sei como conduzir-me na vida  
Com este mal-estar a fazer-me pregas na  
alma!  
Se ao menos endoidecesse deveras!  
Mas não: é este estar entre,  
Este quase,  
Este poder ser que...,  
Isto.*

Fernando Pessoa – Álvaro de Campos

*Agora eu conheço esse grande susto de  
estar viva, tendo como único amparo exatamente o  
desamparo de estar viva. De estar viva – senti –  
terei que fazer o meu motivo e tema.*

Clarice Lispector

## RESUMO

Este trabalho visa o deslocamento dos dizeres sobre interdisciplinaridade e suas práticas para o âmbito da existência. Na forma de percursos de uma tentativa de reaproximação entre conhecimento e vida, sob o ponto de vista da fundamentação, concepções como o indeterminado, o fragmentado e o complexo são problematizados. Identificando na ideia de religação interdisciplinar o apelo à autocompreensão, à autoconsciência e a necessidade de uma nova pedagogia, o trabalho assume a radicalidade de uma existência que, em existindo, entende-se a si mesma. Cada percurso é aberto por uma questão central e desdobrado em pontos de inflexão que convocam a autora ao centro dos questionamentos, a partir do relato de suas próprias experiências. Neste sentido, assumindo vida e conhecimento como compondo uma mesma tecitura e organicidade, desdobra-se nas dificuldades do paradoxo de uma busca que já se encontrou e que a todo tempo já se perdeu – o que aponta para as dificuldades como as do sentido como o translúcido, do ser, do estatuto da biopolítica e da diferença como modos de inteligibilidade, da delimitação das disciplinas científicas e do modo de ser contemporâneo. Neste estado de coisas, a trama da interdisciplinaridade não é contemplada por seus mecanismos prático-científicos, mas pela ambígua dramaticidade de se constituir tanto historicamente quanto ontologicamente como um ponto de chegada que é, ao mesmo tempo, um ponto de partida. Instalada entre os limites dos conhecimentos disciplinares e a necessidade de superação dessas limitações, a interdisciplinaridade aponta para solicitações como a de se poder ouvir a condição de uma existência que no instante mesmo em que se convoca o entendimento de si e do mundo é a interrupção deste entendimento, na forma de uma vida vivida sem respostas. Assim, desenha-se como a perspectiva de um deslocamento entre a ideia de religação interdisciplinar e a proposta e possibilidade de uma religação mais fundamental entre conhecimento e vida, um tipo de leitura que se propõe a desvelar sua situação sob ponto de vista existenciário. Esta leitura pode ser balizada pela seguinte pergunta: o que é que ao nível da vida sustenta a ideia de religação interdisciplinar? Ao que se chega, uma vez percorridos os percursos, a uma interdisciplinaridade vivenciada nos termos de um interposto interdito.

Palavras-chave: Fenomenologia. Epistemologia da Interdisciplinaridade. Angústia. Existência.

## ABSTRACT

This work aims at the displacement the sayings on interdisciplinarity and its practices into the realm of existence. In the attempt to reconnect knowledge and life, from the point of view of the foundation, conceptions as the indeterminate, the fragmented and the complex are problematized. Identifying in the idea of interdisciplinary reconnection the call for self-understanding, self-awareness and the need for a new pedagogy, work take on the radicality of an existence that, in existence, means itself. Each way is opened by a central question and unfolded in points of inflection that call the author to the center of the inquiries, from the report of her experiences. In this sense, assuming life and knowledge as composing the same *tecitura* and organicity, it unfolds in the difficulties of the paradox of a search that has already been found and which has already been lost - which points to difficulties such as the meaning as the translucent, the being, the status of biopolitics and difference as kinds of intelligibility, the delimitation of scientific disciplines and the contemporary way of being. In this way, the interdisciplinary framework is not contemplated by its practical-scientific mechanisms, but by the ambiguous drama of being both historically and ontologically as a point of arrival that is at the same time a starting point. Located between the limits of the disciplinary knowledge and the need to overcome these limitations, interdisciplinarity points to requests such as that of being able to hear the condition of an existence, that at the moment when the understanding of self and the world is interrupt of this understanding, in the form of a life lived without answers. Thus, it is conceived as the perspective of a displacement between the idea of interdisciplinary reconnection and the proposal and possibility of a more fundamental reconnection between knowledge and life, a type of reading that proposes to unveil its situation from an existential point of view. This reading can be marked by the following question: what does the idea of interdisciplinary reconnection at the level of life support? To which one arrives, once found the ways, to an interdisciplinarity lived under the terms of an lodged interdict.

Keywords: Phenomenology. Epistemology of Interdisciplinarity. Anguish. Existence.

## SUMÁRIO

<b>PARA LER ANTES DE LER.....</b>	<b>11</b>
<b>CONVITE A UMA SEMÂNTICA DA FUNDAMENTALIDADE .....</b>	<b>13</b>
<b>PERCURSO 1. VIDA, A PALAVRA MALDITA – NOTAS SOBRE O ESCLARECIMENTO E O SENTIDO .....</b>	<b>16</b>
1.1. Pedro: uma introdução à fenomenologia do sentido .....	21
1.2. A questão do ser: “E aí, por que você quer fazer o mestrado?” .....	24
1.3. Estabelecendo uma questão sobre o rosto .....	29
<b>PERCURSO 2. SUJEITO E OBJETO: CASTIGO E SALVAÇÃO .....</b>	<b>34</b>
2.1. O bêbado do ponto. Do rosto ao rastro. ....	38
2.2. Narrativa e biopolítica: não há, em mim, um <i>quem?</i> .....	42
2.3. A culpa como exposição à nulidade .....	46
<b>PERCURSO 3. A CONSTRUÇÃO DAS DISCIPLINAS A PARTIR DE OBJETOS SEM MUROS. O QUE SUSTENTA SUAS FRONTEIRAS? .....</b>	<b>49</b>
3.1. Fome .....	53
3.2. Filosofia mestiça e solidão.....	57
3.3. O pedido como cenário: um relato em forma de livro .....	59
<b>PERCURSO 4. INTERDISCIPLINARIDADE E RELIGAÇÃO: PONTO DE CHEGADA, PONTO DE PARTIDA. OU: O PROBLEMA SEM NOME .....</b>	<b>63</b>
4.1. O que vinha da janela: que é ser contemporâneo?.....	71
4.2. Entre <i>pietas</i> e <i>oikonomia</i> : que fazer com isso que é ser contemporâneo?.....	74

4.3. O complexo é uma sensibilidade .....	77
4.4. Morte em vida.....	79
4.5. Morte e vida.....	82

<b>PERCURSO 5. RELIGARE: PROLEGÔMENO AO QUE É PASSÍVEL DE SER NOMINADO .....</b>	<b>87</b>
--	-----------

<b>MAS, “É PRECISO TAMBÉM NÃO PERDOAR” .....</b>	<b>95</b>
--	-----------

<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>97</b>
--------------------------	-----------

## PARA LER ANTES DE LER

Se eu pudesse fazer um pedido ao leitor, eu gostaria que este trabalho não fosse lido como uma análise. Denomine-lhe qualquer significado, à maneira como se sentir tocado, menos este. Ao que me cabe, chamarei de **percursos** tanto sua forma, quanto seu conteúdo, e também o seu fim. Eles demarcam situações, escolhas, limitações, vaidades, mas, sobretudo, angústias. Não têm, portanto, um caráter de respostas. Antes, espelham a nervura de meu corpo, entendido como ser-no-mundo atravessado pelas solicitações que encontra e pelas possibilidades e impossibilidades que cumpre. Foi desenhado e descoberto a conta-gotas, à maneira como se descobre que se vive. Sua tecitura é quase incomunicável, e pede, por isso, a abertura de canais de comunicação sensíveis e específicos, a serem encontrados a cada linha. É, ao mesmo tempo, literal e literário. Biográfico e bibliográfico.

Há, evidentemente, aquilo que de forma delimitada poderia ser considerado o seu começo. O objetivo inicial surge em uma ou várias situações de desconforto e desconfiança diante de dizeres sobre interdisciplinaridade e suas práticas, na medida em que anunciavam a superação dos saberes disciplinares. Era o desconforto em perceber não só que essa superação não acontecia, mas também a desconfiança de que não acontecia porque, assim como os saberes disciplinares, os “novos saberes” desconsideram a base de onde fundamentalmente surgem os conhecimentos, que é a própria vida. Desenhando-se a pergunta sobre o que é que ao nível da facticidade da vida solicita e fundamenta a interdisciplinaridade, era necessário, então, buscar por uma interdisciplinaridade ontologicamente fundada. Acatando-me, neste contexto, à especificidade da ideia de religação interdisciplinar, meu intento se definiu como propor uma religação mais fundamental, qual seja: a religação entre conhecimento e vida.

Este objetivo se manteve do início ao fim. Mas há que se ressaltar que o que encontrou de genuíno nos próprios passos dependeu da decisão de não somente pensar a problemática, mas vivê-la. Isso implica uma série de cuidados que, ao permitirem a livre expressão de uma temporalidade própria, convidaram-me a também compor o foco de muitos dos questionamentos levantados e a que fossem preservados no texto a transparência desses acontecimentos, de modo que em cada percurso pode ser identificado um movimento inicial de delimitação ou abertura de uma questão central, ao que se seguem desdobramentos que assumem o caráter de movimentos de inflexão, em ritmos e direções conduzidos e apontados pela organicidade de cada experiência.

Neste sentido, o trabalho está organizado em um corpo de quatro percursos que levantam essas questões e seus respectivos desdobramentos de inflexões, um percurso de concatenação dessas questões e experiências, sob o olhar de nossa questão basilar sobre religação, acrescido de uma consideração final que aponta um possível desdobramento da problemática geral.

As questões centrais disparadoras de cada percurso são as seguintes: no primeiro, a relação estabelecida entre conhecimento entendido como esclarecimento e vida entendida como sentido; no segundo, o estatuto do sujeito do conhecimento, partindo de uma discussão sobre a relação entre sujeito e objeto como a base das teorias do conhecimento modernas; no terceiro, os mecanismos e modos de delimitação das disciplinas científicas; e no quarto, as concepções que norteiam a interdisciplinaridade, dando destaque à ideia de religação interdisciplinar e àquilo que nela solicita uma religação mais fundamental entre conhecimento e vida. Por sua vez, o percurso de concatenação aborda a questão da religação entendida como fundamentação ontológica, em sua relação com todas as questões precedentes.

Algumas observações são importantes.

Eu seria injusta se eu não destacar o que representa, para esses percursos, o percurso mesmo deste mestrado e, em especial, as companhias de meus orientadores Eduardo (orientador) e Roberto (co-orientador), e do professor Peter (que compõe a banca examinadora desta pesquisa). Ter sido sempre cuidadosa e abertamente ouvida pelo primeiro, ponderada pelo segundo, e, em situações específicas, divergida do terceiro e acolhida por ele, possibilitaram-me uma amplitude de acesso a mim mesma que talvez não me fosse vislumbrada se houvesse um ou dois deles. Essa combinação, portanto, respinga positivamente nas sinuosidades florescidas, radicalizando a relação conhecimento-vida ao convocar como imprescindível para este específico olhar sobre a interdisciplinaridade a necessidade do autoconhecimento e da autocrítica.

Além disso, destaco minha formação anterior, no curso de graduação em psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), *campus* Poços de Caldas, entre os anos de 2008 e 2012, cujo projeto pedagógico me possibilitou o acesso a elementos que ainda me acompanham com vivacidade e frescor. O mais significativo deles está na ênfase que este projeto atribuía, sejam nas salas de aula, sejam nas supervisões de atendimento clínico e clínico ampliado, à fenomenologia como abordagem teórico-metodológica.

Há tantas maneiras quantos são os autores de tentar expressar o que fenomenologia quer dizer. Do modo mais simples possível e o que vem ao encontro de nossos propósitos, a fenomenologia nasce no final do século XIX justamente como crítica ao mesmo tempo epistemológica e ontológica ao conhecimento constituído, isto é, seu esforço se estabeleceu desde o início exatamente como a tentativa de fundamentar o conhecimento pela vida. Assim, é clara a forte relação que o presente trabalho mantém com esta abordagem, que atravessa todos os percursos na forma da concepção de um ser que é inevitavelmente entender, um existir-pensar, e de um entender que é, inevitavelmente, ser, um pensar-existir.

No entanto, o que aconteceu no mestrado foi o esgarçamento desta relação até o ponto em que para seguir sendo fenomenóloga foi preciso, em muitos momentos, deixar de ser fenomenóloga, isto é, me ater à radicalidade das experiências, à inteireza das situações, ao que elas me solicitam, e à radicalidade da própria fenomenologia, se esta significar a primazia da vida sobre o conhecimento e não o contrário – a primazia do conhecimento, no sentido de uma formação disciplinar.

Assim, que seja dito que mesmo na preponderância do uso da primeira pessoa, este trabalho está longe de ser singular.

## CONVITE A UMA SEMÂNTICA DA FUNDAMENTALIDADE

A modernidade é inaugurada segundo a concepção de que conhecimento é sinônimo de conhecimento validado cientificamente. É certo que muito desta concepção já se encontra questionado. Mas é certo também que muito dela se nos foi delegado silenciosa herança semântica, como a ideia de que a validação do que existe (a concepção do real como propriamente real) depende do que pode ser conhecido, em seu sentido empírico-experimental.

Sob essa ótica, existência e conhecimento se comprometem de maneira unilateral – o conhecimento autoriza e legitima a existência. Mas, será mesmo que o que existe precisa ser validado? O que existe já não é, por si só, um modo de inteligibilidade e, portanto, de conhecimento?

Minha pergunta é sobre a vida – esta obviedade.

Qual a relação entre vida e conhecimento?

Sob a perspectiva do conhecimento moderno, a vida é entendida a partir do acesso à lei de funcionamento das coisas. Sob a perspectiva do questionamento da necessidade de validação do que existe, é assumida justamente como aquilo que, por escapar ao programado, dispensa o conhecimento (ou uma determinada concepção de conhecimento). Até aí, tudo bem. Mas, e quando a própria lei de funcionamento das coisas se apresenta sob a forma de uma obviedade tão cotidiana, que não se sabe dizer se esta lei é um esforço ou uma gratuidade? E quando a lei é uma espécie de mistura entre o firmemente vivo e o obscuramente vago? Ou ainda, e quando a lei se apresenta como um jogo, como uma disposição, não meramente funcional, mas política das coisas?

A relação entre conhecimento e vida permeia todas essas concepções e perguntas, não se instalando no resolutivo de nenhuma delas. São perguntas e concepções que co-existem de maneira aberta.

À primeira vista, para a concepção moderna de conhecimento, isso que de maneira mais ou menos tácita compreendemos por “vida” perdeu significativamente terreno para a maciça e sistemática tentativa de controle cada vez mais eficaz das práticas e dos objetos científicos. No entanto, mesmo este distanciamento não se pode dizer passível de uma univocidade decididamente estabelecida. O conhecimento é aquilo que por uma questão de controle se afastou demasiado da própria vida ou, pelo contrário, justamente pela mesma

questão, se apropriou excessivamente dela? A questão trata de um excessivo distanciamento ou de uma excessiva proximidade?

Qualquer que seja o caso, a necessidade está em mergulhar nesta íntima relação sob o ponto de vista de sua **fundamentalidade**.

Lanço mão desta alteração (de fundamento para fundamentalidade) para assinalar um apelo que permeia esta relação e que está para aquém da dissociação ou da separação reflexiva entre conhecimento e vida. Assumo partir do pressuposto de que, sob o ponto de vista de uma fundamentação, deve-se à vida e não ao conhecimento entendido como conhecimento instituído, o estatuto primeiro desta relação, isto é, é primeira, primária e ordinariamente da vida que surgem os conhecimentos.

No entanto, faço-o somente sob a condição de uma fundamentalidade, para ressaltar uma relação que se estabelece como uma mesma organicidade e que, por isso mesmo, desmonta a questão sobre a fundamentação em seu sentido forte, como fundamentação categórico-causal. Neste sentido, o caráter que assume a discussão aponta para a expressão de modos de ser que já implicam, ou que já são, modos de entendimento.

Há de ser mostrado que todas essas questões demarcam alguma coisa tão fina quanto um papel de seda, que acolhe os rabiscos do lápis que corre, sabendo-se tão sensível a camada, que o início de sua visibilidade é também o seu fim.

## PERCURSO 1. VIDA, A PALAVRA MALDITA – NOTAS SOBRE O ESCLARECIMENTO E O SENTIDO

Vida. Uma palavra que está entre as mais afastadas do pensamento ocidental anterior ao século XX. Isso porque a história das ciências é a história de uma busca por seguranças. Suas raízes gregas remetem a uma trágica condição que colocou como inevitabilidade optar entre o imóvel-eterno e a entrega à corruptibilidade das coisas. Talvez não seja adequado atribuir a Platão e, mais tarde, a Descartes, o peso de termos sido condenados aos infortúnios de uma racionalidade exagerada que nega ao fugaz o direito à sua verdade – terreno fértil para as maiores atrocidades humanas em escala global e para infinitas espécies de controle e de imposição, do macro ao micro.

Mas é certo que tanto ciência quanto filosofia garantiram pela via do eterno e da clareza imutáveis a segurança acreditada incontestável: garantiram a **lei** de todas as coisas e conduziram o ser como um dever-ser. Neste sentido, a relação entre conhecimento e vida se fez demarcada por uma extensa tradição de subversão. Significando o poderio sobre as exposições humanas e o distanciamento em relação às coisas que as possibilitavam, a progressiva disciplinarização do pensar concebeu como “vida” um conjunto de processos físicos e propôs uma mesma tipologia metodológica para originar saberes da psique, do social e da terra, ao passo que a vida (sem aspas) não cabe neste tipo de conhecimento. É torta, ambígua, estranha e borrada entre o divino e o profano, entre o caos e a ordem.

Assim, os enrijecimentos a que chegaram essas ciências apontam para uma situação em que a cegueira se traduz como esclarecimento. Tornadas ciências de contrários, deixaram a espontaneidade das perguntas e se agarraram a entulhos de ideologias, a necessidades de mercado, à instrumentalização de suas paixões, à substituição do pensamento pelo mero fazer técnico.

Neste contexto, uma dialética do esclarecimento, tal como preconizam Adorno e Horkheimer (1985), tem lugar quando pensar e viver se estranham e quando o conhecimento leva ao estado de uma nova espécie de barbárie. O que não será engolido por esse estado de coisas é a grande questão que fica da obra, por afirmar que toda crítica tende a se tornar aquilo que critica, cedendo às presas do processo global de produção.

Para os autores, é preciso investigar a autodestruição do esclarecimento, quando o próprio conceito de pensamento contém o germe de sua regressão. E porque conceitos não são

apenas histórico-culturais, mas **reais** – encontramos a encarnação de sua ideia em pessoas e em instituições, no medo que permeia o desvio social, no espaço higiênico da fábrica –, adotar uma linguagem científica equivale a adotar todo o aparelho categorial encucado em seus postulados e a má filosofia que esconde.

Reafirmando uma reflexão nietzscheana que aproxima o conhecimento do medo dos homens, os autores descobrem a essência de um conhecimento que não mais visa o prazer do discernimento, mas o método. Aprender sobre a natureza significa, para o olhar esclarecido, aprender como empregá-la para dominá-la. A verdade não mais importa, importa o procedimento eficaz, a fórmula, a regra, a probabilidade. “O mundo torna-se o caos, e a síntese, a salvação” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.18).

A renúncia ao sentido coloca em suspeita tudo aquilo que não se submete ao critério do cálculo e “o esclarecimento só reconhece como ser e acontecer o que se deixa captar pela unidade. Seu ideal é o sistema do qual se pode deduzir toda e cada coisa” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.20).

Desde Husserl (2012), a crise de sentido das ciências tem nas suas raízes o surgimento da matemática formal como o âmbito do “em si” capaz de deduzir todas as coisas. Mesmo Descartes (2009), o centralizador das principais características do pensamento moderno, acreditou na possibilidade de encontrar um método capaz de resolver todos os problemas que o espírito humano pode colocar-se, partindo de uma filosofia concebida como uma matemática universal.

Ainda para Adorno e Horkheimer (1985), o número é o cânon do esclarecimento e tem relações estreitas com a justiça burguesa e a troca mercantil, numa coincidência entre justiça cumulativa e distributiva por um lado e proporções geométricas e aritméticas por outro. Trata-se de uma sociedade que “torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas”, cujo olhar “comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.21). A dialética do esclarecimento estabelece os limites da experiência, massificando-a, homogeneizando-a, liquidando-a.

A vida possível ao esclarecimento é a vida organizada, a que não autoriza como porta-voz aqueles que não pertencem ao tosco conjunto de seus departamentos. Tem na palavra esclarecida, na palavra clara e objetivada (moeda de troca de debates programados), não a resposta para o que quer que seja, mas “soluções de problemas”, esse termo que deixa enojada qualquer pessoa farta de propagandas.

A pergunta que não se fez calar coloca-se agora para esses bons senhores do esclarecimento: para qual de seus departamentos devem se dirigir aqueles que querem falar de vida? Se a resposta apontar para fora das universidades, algo não anda bem. Se a pergunta não é admitida ou nem sequer vislumbrada, tanto pior.

O *homo academicus*, termo de Pierre Bourdieu, enquanto mobilizador das condições de produção de verdades, estabelece o que pode e o que não pode ser feito com base na posição que ocupa na estrutura do conjunto com seus pares (BOURDIEU, 2004). Estrutura que é, grosso modo, “determinada pela distribuição do capital científico num dado momento” (BOURDIEU, 2004, p.24). Capital científico que quer dizer, por sua vez, uma espécie de capital simbólico sempre fundado em atos de reconhecimento entre esses pares. “Nada mais que um capital simbólico”: a irônica licença de quem vive como um profissional do pensamento.

Não seria o *homo academicus*, nas condições da racionalidade esclarecida, aquele que se furtou da própria vida, à maneira da alienação do pensamento quando se torna um produto, uma erudição ou uma estratégia? Sendo o capital científico a condição *sine qua non* da permissividade à reflexão, ou de seu reconhecimento, onde estaria o espaço para a reflexão gratuita e desinteressada?

A justificativa de que a vida “não cabe” nesses espaços também carrega um peculiar enviesamento, semelhante ao do sujeito que diz de um objeto que “não lhe diz respeito”. Todos esses lemas, que contam com a pujança de um complexo aparelho em ação, não querem de fato negá-la, mas, reafirmo, domesticá-la. É por isso que a palavra vida não deve ser levada tão a sério no montante de suas obras (dos espaços universitários esclarecidos que querem domesticar a vida), mas naquelas que podem ser lidas “por pessoas de alma já formada. Aquelas que sabem que a aproximação, do que quer que seja, se faz gradualmente e penosamente – atravessando inclusive o oposto daquilo que se vai aproximar” (LISPECTOR, 2009a, p.05).

A *Paixão Segundo G.H.*, de Clarice Lispector, é uma narrativa sobre um duplo assassinato, o assassinato de uma barata e de uma montagem humana. A relação entre eles toca em algo como um “deslocamento” necessário à abertura de um âmbito em que conhecimento e vida constituem uma mesma organicidade. A maneira como a autora faz isso torna compreensível, por um lado, o grande esforço que é viver e, por outro, o quanto este mesmo esforço pode solapar a própria vida.

O termo “montagem humana” tem na narrativa um lugar central: significa o peso de uma construção, isto é, “viver como construção”, ter uma ideia de pessoa e nela se empenhar,

à maneira como se usam tijolos no feitiço de um edifício, e que sustentam a crença de que a obra final é que faz o edifício ser um edifício. Esta crença não é nada trivial na cultura ocidental e o peso que carrega, e que nos marca a todos, é aquele que diz respeito às mais profundas esferas do não dito.

Acredita-se que o que faz um ser humano ser um ser humano é a paixão de Cristo, e que a salvação final é o que justifica, legitima, e não só autoriza, mas obriga, todo o resto. Neste sentido, entender é sempre entender uma finalidade distante, é dar ao que existe o sentido humano para ser salvo. Por isso, ser humano é viver de esperanças, é dar forma ao disforme, é identificar-se com o belo e repugnar o feio.

A trama da personagem na obra clariciana é justamente a revelação de uma verdade horrível: o gosto e o gozo pelo infernal, pela satisfação da entrega ao que é mal, ao irredutivelmente vivo e úmido. G.H. mata e come uma barata. Ao fazê-lo, descobre a muito maior “larga vida do silêncio”:

E estremei de extremo gozo como se enfim eu estivesse atentando à grandeza de um instinto que era ruim, total e infinitamente doce – como se enfim eu experimentasse, e em mim mesma, uma grandeza maior que eu. Eu me embriagava pela primeira vez de um ódio tão límpido como de uma fonte, eu me embriagava com o desejo, justificado ou não, de matar.

Toda uma vida de atenção – há quinze séculos eu não lutava, há quinze séculos eu não matava, há quinze séculos eu não morria – toda uma vida de atenção acuada reunia-se agora em mim e batia como um sino mudo cujas vibrações eu não precisava ouvir, eu as reconhecia. Como se pela primeira vez enfim eu estivesse ao nível da Natureza.

Uma rapacidade toda controlada me tomara, e por ser controlada ela era toda potência. Até então eu nunca fora dona de meus poderes – poderes que eu não entendia nem queria entender, mas a vida em mim os havia retido para que um dia enfim desabrochasse essa matéria desconhecida e feliz e inconsciente que era finalmente: eu! eu, o que quer que seja. (LISPECTOR, 2009a, p.52)

O ponto de encontro entre o assassinato da barata e o assassinato de sua montagem humana está em que pelo deslocamento que provocam (alguns chamariam de “epifânico”), revelam pela primeira vez à G.H. que a vida se tratava do agora, do instante, da presença – uma vida sem esperanças, promessas ou estéticas. Na larga vida do silêncio não há pecado nem punição, e a salvação não está em um resultado, mas na redenção do hoje e no Deus que sai do ventre da barata.

Uma observação. A reflexão provocada pela obra, sob a perspectiva de um colocar em questão o olhar esclarecido não pode, de saída, reafirmar suas estruturas, no sentido de manter uma atitude conceitual de contato – algo como: “a vida é o que acontece na natureza e

os seres humanos são uma construção”. Ademais, mesmo aqueles que experimentam o convite do pensamento clariciano perderão sua peculiaridade se o tomam como uma muleta, ou, nas palavras da personagem, como uma terceira perna (que a impossibilitava de andar, mas que fazia dela um tripé estável) – o que equivaleria tão só a substituir sua verdade anterior por uma nova.

Somente nessas condições, é possível a apreciação de dois movimentos: um que diz do olhar esclarecido que olha a obra, e que tem nas discussões sobre o conhecimento o seu lugar; e outro que diz do olhar esclarecido que olha a vida – ambos intrinsecamente relacionados e coemergentes.

Primeiro movimento: o olhar esclarecido que olha a obra. Olhar daquele que busca o fechamento das coisas, a distância em relação a elas, sua instrumentalização e a reafirmação das condições de dominador e dominado, ao mesmo tempo em que se torna instrumento do próprio instrumento, que não avança por medo do não organizável.

Como acontece o olhar deste olhar sobre a obra? Trata-se justamente da reflexão sobre suas bases fundamentais. O “conhecimento” de G.H. não está no palpável, no concreto, no instrumentalizável, e também não está em um oculto inacessível, em uma abstração imagético-fantástica ou hermética. A obra clariciana não trata do fabuloso, mas do infimamente **óbvio**. O conhecimento óbvio é o conhecimento vivido.

Além disso, traz uma refinada crítica aos ditames dicotômicos morais que sustentam essas estruturas. No entanto, sem negá-las, recusá-las e expurgá-las por um ressentimento. Não se trata de uma crítica ferrenha ao cristianismo. Atravessando o oposto daquilo que se vai aproximar, a descoberta de G.H. está em que a paixão de Cristo é a própria vida, e que a salvação está no instante – não está na promessa de uma organização. Deus não é um resultado. Neste sentido, as estruturas do conhecimento ruídas no contato com a barata revelam-se um “soltar” que “abre”: o conhecimento é a fé no incompreensível.

Segundo movimento: o olhar esclarecido que olha a vida. Olhar daquele que faz da vida uma construção, uma estética, uma finalidade, todos no sentido de um esforço para caber em um nome e em um sistema, que vivem de palavras de caridade ou orgulho e que ficam, porque manda a lei, só com o que é disfarçadamente vivo.

Tal como se dão as ruínas das estruturas do conhecimento constituído, assim se dão com as superestruturas da vida. Uma vida assim vivida foi, nos termos da personagem, humanizada demais – imunizada, beatificada, formalizada: o abandono do ser pela *persona*. E,

mais uma vez, trata-se não de uma negação, mas de uma amplificação, que não diz do fantástico, mas do intenso, do incontornável, do irreduzível; que não é uma resposta a um enigma, mas o encontro com o próprio enigma; que não é adiantamento, mas presença, atualidade.

Essa amplificação – porque não é conceitualizável, mas um deixar-ser guiar, um deixar-se sentir, uma entrega confiante, uma “irradiante” e “grossa indiferença” – permite, sem maiores questionamentos, o dúbio, o contraditório, a coemergência do diverso e do mesmo: viver, na sua irreduzibilidade, é algo ao mesmo tempo amplo e delicado, que não se deixa esgotar pela palavra. Para a personagem, só a mudez pronuncia, e a ela nem todos chegam, porque é muito trabalhoso: é trabalhoso desistir.

Neste imbricamento, isto é, no imbricamento que enseja uma leitura clariciana de uma dialética do esclarecimento, faz-se compreender em alguma medida porque esta palavra – vida – é tão pouco visitada. E não apenas isto, porque a peculiaridade desta leitura está em uma não subestimação de seus acontecimentos, levando-lhes quase ao insulto da descoberta de um tabu. O que significa dizer que, no sentido da beatitude do olhar organizado para a finalidade, vida é uma palavra maldita: incita sempre a tentação daquilo que não pode ser tocado e a ambiguidade daquilo que desperta um grande medo e um grande respeito.

### **1.1. Pedro: uma introdução à fenomenologia do sentido**

Esconde-esconde é uma das brincadeiras indispensáveis para o meu sobrinho, de quase quatro anos. Quando não escondemos objetos ou o Batman procura o Homem-Aranha, somos nós mesmos os protagonistas. Mas no caso de um ursinho ter de encontrá-lo, a artimanha ousadíssima de me pedir que o cubra com um cobertor dá o seu tom predileto de suspense-ápice.

– Poxa, cadê o Pedro, tia Nara? Está muito difícil encontrar! – diz o ursinho mexido pela minha mão esquerda, olhando para mim e esperando pensativo uma resposta.

– Está muito difícil mesmo.... Vamos procurar atrás da cortina e atrás da televisão?

– Vamos!

– Hmmmm... também não...

– Ei, ursinho... eu acho que vi alguma coisa se mexendo ali...

– Ali onde, tia Nara?

– Ali, ó! Em cima do sofá.

– Tia Nara, eu acho que tambéeém viiiiiiiiiii.....

Pedro assiste tudo, encolhido no casulo escuro do cobertor, regozijando em cócegas cada passo meu de aproximação, até a festa do *grand finale*.

A vida tomada como uma palavra maldita tem sua razão de ser por uma questão ordinária já assinalada pela obra clariciana e por importantes pensadores da virada do século XIX para o XX: o vivo é o infimamente óbvio. Como captá-lo nas teias do conhecimento quando nos lançamos em uma dificuldade que não é a de não ver, mas de, sobretudo, ver? Dificuldade que não é de não saber, mas de, sobretudo, já sabermos? A dificuldade encontrada pelas teias do conhecimento instituído aponta, em um âmbito ontológico, para os limites do translúcido.

Edmund Husserl (2006), matemático que inaugurou a fenomenologia como o retorno às coisas mesmas, visando a reformulação das bases do conhecimento instituído a partir do sentido como as coisas são vividas, é um nada trivial representante dessa dificuldade. A constatação husserliana de que toda consciência é consciência de um objeto está toda ela precavida de uma metodologia entendida como o recuo para ver.

A consciência começa quando já captou o objeto. Melhor dizendo, a consciência não tem um começo. Já captou, mas não tem um começo. Captado, o objeto se apresenta, se revela, mostra-se de infinitas e infinitas formas, continuamente mostrando-se, continuamente mostrando-se... – a cada instante, revelando aqui e ocultando ali. A consciência, misturada ao objeto, tem como que braços de um grande polvo, que captam as infinitas formas e as envolvem todas na curvatura de uma grande síntese. Novas formas, novas sínteses, novas formas, novas sínteses...

Até o ponto magistral: a consciência descobre que o que fundamenta a coisa é ela mesma e descobre que, assim como há multiplicidade de objetos, há multiplicidade de consciências: não somente diferentes formas de consciência que captam diferentes formas de objetos, mas também a existência absoluta *a priori* de uma consciência fundamentadora última e transcendental em cujo seio estão todas as essências. Em uma palavra, a consciência transcendental é a realidade do mundo e a realidade do mundo é o sentido para esta consciência, florescida em suas múltiplas faces e aspectos.

O desdobramento da fenomenologia do sentido em Maurice Merleau-Ponty (2006) convoca a percepção como o fundo do qual emanam todos os atos. Versa não somente sobre a luta das relações que definem os contornos da coisa vista a partir de um articulado e ao mesmo

tempo indeterminado casamento entre figura e fundo, mas também sobre a positividade do contraditório, do ambíguo e de suas lacunas.

Perceber é captar o sentido inerente ao sensível, na forma de qualidades ativas que misturam motricidade e sensibilidade, em uma organização espontânea e engajada no mundo. O visto é o objeto fixado pelos olhos, que fechou a paisagem e abriu o objeto. É o empenho do corpo situado, que faz recuar como horizonte aquilo que servirá de esteio identitário, não estando, mas estando ali. O visto é ato de duas faces, afirma o autor, atribuindo à figura mais do que ela contém. Perceber é isto, então: assegurar a identidade de um objeto tendo em mãos unicamente um horizonte indeterminado, transeunte e, no entanto, firmemente vivo.

Uma questão que não tocarei: se no ínfimo há o *telos* da totalidade e em que medida há. Sonda-me com mais vigor o interesse pela leitura de um aspecto da fenomenologia do sentido que destaque em sua tarefa o ponto que titubeia entre os propósitos de esclarecimento e os (des)propósitos claricianos; o ponto em que Husserl cedeu à tentação de institucionalizar o não institucionalizável; o ponto que já captou e por isso não captou. Este ponto é o sentido.

Indo ao encontro de Hans-Georg Gadamer (1977), em sua obra dedicada à verdade para aquém do método, que analisa em um dos capítulos a história da palavra vivência (do alemão *erlebnis*) e a ideia de vida no panorama científico do século XIX, este ponto também toca na subsunção do transitório naquilo que lhe tira dessa mesma transitoriedade, fazendo com que seu caráter de imediaticidade não seja sinônimo de passageiro. E diz respeito, ainda, assumindo por uma via mais curta uma das conclusões a que o autor chega, a uma condição existencial que coloca a **pergunta como interpelação**, isto é, como uma determinada convocação dos seres humanos em relação a si mesmos, determinação que precede toda lógica formal.

Assumir a pergunta como interpelação em seu caráter mais originário significa que a pergunta carrega o apelo de justificar e autorizar à existência aquele que pergunta, ao mesmo tempo em que não pode justificá-lo e autorizá-lo por completo. É a abertura para o sentido e sua limitação sob o ponto de vista de uma total clarividência. Mais diretamente, é a íntima relação entre a pergunta e o ser, o entrave positivo da fenomenologia do sentido e a pedra de toque da relação entre conhecimento e vida.

Esta íntima relação situa a fenomenologia mais próxima de Clarice que de Platão, e mais próxima de Pedro que de Kant.

– Devemos voltar às coisas mesmas!

- Esquecemo-nos do ser!
- Que coisas? Que ser?
- Veja! Você não está vendo?
- Sinto que vejo, mas não sei se vejo.
- Não se aproxime muito. Volte um passo. Olhe novamente. Mas tome cuidado

para não arranhar com seu olhar o tesouro da coisa vista... Não! Não! Experimente por completo! Mergulhe! Está aí! Veja!

- Aí onde?
- Aí!
- Aqui?
- Aí! Em você!
- Mas onde em mim? No corpo?
- Não só no corpo.
- No pensamento?
- Não só no pensamento.
- No mundo?
- Não só no mundo... Aí é.

O leitor poderia dizer: mas há uma grande diferença! Você sabia onde se escondia o sobrinho. Sim, leitor. E é exatamente isto: nós sabemos onde está a vida e, no entanto, a procuramos.

Dois aspectos são de fundamental importância para compreendermos e levarmos à radicalidade a pergunta como interpelação: a questão do ser e a questão do rosto.

### **1.2.A questão do ser: “E aí, por que você quer fazer o mestrado?”**

Pudesse eu eleger uma única obra capital que represente o deslocamento provocado pelo século XX e o deslocamento provocado em minha própria concepção de conhecimento, essa obra seria *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. Nela, Heidegger (2012) estabelece a questão do ser, desde um lugar assumido como aquele nunca antes ocupado pela filosofia ocidental.

Heidegger é um dos muitos herdeiros da fenomenologia do sentido como o esforço de voltar às coisas mesmas, tais como se mostram por si mesmas e a partir de si mesmas, em detrimento das construções conceituais. Tornou-se um de seus principais representantes. No entanto, sua peculiaridade está no alargamento de uma tarefa eminentemente epistêmico-

metodológica, voltada para a teoria do conhecimento, em direção à radicalidade existencial propriamente dita. Sua reformulação fenomenológica é assumida como uma hermenêutica da facticidade (HEIDEGGER, 1995): o imediato levado filosoficamente ao estatuto primeiro, ordinário, fundamental, em que a existência precede a essência.

Neste sentido, o deslocamento provocado pela obra *Ser e Tempo* é a reformulação de todo um modo de entendimento do ser baseado no ente e a ele reduzido. Esta primeira distinção que demarca a obra (a diferença entre ser e ente), não é, todavia, tão simples de ser delimitada. Porque, estabelecendo-se como o esforço de ressaltar a existência como fundamentação epistemológica, preserva o caráter “material” e “concreto” das coisas e de nós mesmos (visto que somos entes), mas somente na medida em que faz estranhar o “timbre de certeza” deste ente que somos é que descobre sua distinção fundamental: enquanto que os entes são conceitualmente articulados e determinados segundo uma tipologia de gênero e espécie (modo de entendimento ôntico), o ser, como o ente que somos, é aquele que **se entende a partir da própria existência e que deve tomar sua existência como sua**, a cada situação, a partir deste entendimento (modo de entendimento ontológico).

A primeira e mais fundamental distinção que demarca a obra é, então, o caráter de compreensão existencial que emana do ser. Existencialidade, termo desenvolvido por Heidegger, que não quer dizer entendimento existencial, em seu sentido teórico ou qualquer outro sentido ligado a uma coerência organizativa, conceitual, linear, biográfico, histórico etc., mas que significa a **facticidade** ela mesma, em seu caráter de abertura e indeterminidade. Em sentido literal, ressalta essa existência que toma a si mesma para se compreender e que esta compreensão é a própria existência se dando, isto é, acontecimento. Para o autor, este entendimento que é inerente à existência é a base para todas as outras formas de entendimento e consiste em ser expressão que coloca em jogo o próprio destino.

Que significa isso efetivamente? Tomadas a cada situação no seio da significatividade da própria existência, as coisas são encontrados em um duplo sentido: no sentido do significado que evocam nessas situações, e no sentido de um destino. Tocar as coisas é tocar um destino imediato da existência que se retroage sobre si mesma. E aqui entra um termo chave do autor, o mais conhecido de todos, que é ser-no-mundo. Este entendimento existencial é, ele mesmo, ser-no-mundo.

Termo que tem forte influência da ideia de consciência husserliana, significa a precedência de um fenômeno unitário, irreduzível a uma composição por partes, do tipo: ser (como um elemento) dentro (sinalizando uma relação de conteúdo-contidente) do mundo (como

uma caixa). Segundo a tradução brasileira de Fausto Castilho, ser-no-mundo deve ser compreendido como ser-em-o-mundo, para ressaltar seu caráter de movimento. Ser-em, ao contrário de ser dentro (como ente que está dentro de outro ente), remete-se a raízes etimológicas alemãs relacionadas a habitar, morar, familiarizar-se. Ser, significa, neste sentido, ser junto a, absorver-se no mundo, ser-aí, ser-em.

A peculiaridade compreensiva que define ser-no-mundo, ou melhor, que é propriamente ser-no-mundo, se dá, então, “de tal modo que esse ente pode se entender como preso em seu ‘destino’ ao ser do ente que-lhe-vem-de-encontro no interior de seu próprio mundo” (HEIDEGGER, 2012, p.177). Neste sentido, ser encontra-se a si mesmo a cada encontro com seu “mundo”. Se manipula uma coisa, encontrar-se-á significativamente, e na totalidade de sua existência, naquilo que faz. Não que o destino seja uma consequência desta ação e que surgirá como um resultado depois dela. Mas que ontologicamente somos, desde já, adiantados em relação a nós mesmos – o destino também está presente aqui-agora.

Podemos considerar que, em última instância, isso consiste em mostrar que a palavra mundo, entendida de maneira independente e autônoma, carrega uma imensa pretensão. Assim como as palavras pessoa, indivíduo ou sujeito. Mundo entendido como ser-no-mundo é apenas isto: um acontecimento, em que algo remete a outro algo e a outro algo e a outro algo, em uma imersão situada e ocupada, antes de qualquer constatação. Para sua extensividade própria, Heidegger (2012) inventou a palavra mundidade, ressaltando uma espacialidade que é simplesmente um “ver ao redor”, seja no trato que maneja e que descobre as coisas próximas e cotidianas, seja na remissão que liga cada uma delas em um todo possível de significatividade; ademais de descobrir (tornar descoberto) uma íntima relação entre os estados de ânimo e aquilo que, encontrando-se a si mesmo, abre ou fecha as possibilidades da existência.

Assim, o entendimento como existenciário constitui-se cada vez como um modo próprio de ser-no-mundo. Significa, para Heidegger (2012), existência que “existe” a si mesma, isto é, que se entende a partir de si mesma, se comporta em relação a esse entendimento, sendo essencialmente poder-ser. Sob esta perspectiva, mundo me solicita na medida em que poder-ser me solicita: “O entender é o ser existenciário do poder-ser próprio [...] e isto de tal maneira que este abre em si mesmo o que lhe toca” (HEIDEGGER, 2012, p.411).

Ser-no-mundo é constantemente a lida com a abertura de possibilidades de ser, sendo por isso essencialmente poder-ser. Isso significa que em se entendendo a partir da própria existência e se comportando segundo este entendimento, ser é cada vez **escolha** (escolha de ser, a cada situação, assim ou assado), e que tanto há uma equivalência entre os existenciários ser-

no-mundo e poder-ser, ou entre ser e entendimento, quanto entre conhecimento e vida, todos no sentido da íntima relação entre ser e entendimento de ser.

Recordo-me do dia em que fui conversar pela primeira vez com meu orientador Eduardo, naquele tempo sem nos conhecermos, e ele me perguntou: “E aí, por que você quer fazer o mestrado?”. Acho que foi a primeira vez que alguém perguntou sobre algo que me parecia tão meu, mas sobre o que eu mal soube responder.

Desde anos eu esperava por aquele dia, mas não sabia exatamente por quê. Saber exatamente por que se escolhe qualquer coisa é muito difícil. Eu queria um dia ser professora, mas não era só isso. Gosto de estudar e de escrever, mas não era só isso. Que haveria de justificar minha escolha, de modo que eu sentisse o alívio da satisfação de quando alguém chega a uma resposta?

É que nada haveria de justificar minha escolha senão que um apelo advindo de mim mesma, que não visava um ponto de chegada, mas que “[lançava] diante de [mim] a possibilidade como possibilidade e fazendo-a *ser* como tal” (HEIDEGGER, 2012, p. 413). Era como se eu retroagisse uma extensão do mundo, que era o meu lugar e o meu destino, e que não houvesse nisso nenhum tom de idealização. Isso era sinalizado pelas minhas relações com pessoas, mesas de estudo e bibliotecas, por antigos papéis que me contavam a criança que fui e, sobretudo, por meu corpo. Coisas que não eram somente coisas: se me eram um convite.

Minha mesa azul...

Que saudade tenho de minha mesa azul. Era grande e pesada. Passava com dificuldade a porta do quarto. E tinha duas gavetas. Havia também uma cadeira macia e uma luminária (todos azuis). Aquela mesa era um lugar (a mesa, a cadeira, a luminária) que parecia me abraçar. Foi-me companhia por uns bons anos, desde antes dos cinco de graduação. Depois os estudos para concurso, cartas para aniversariantes, passar esmalte para ir a festas, almoçar ou jantar nos dias em que eu brigava com meus pais ou com minha irmã e, enfim, os estudos para o mestrado. Devo muito desta escolha àquela mesa azul e só hoje me dou conta do quanto.

Houve um tempo em que eu acordava de madrugada para estudar e era ela tudo o que eu tinha de apoio. Trabalhávamos com afinco enquanto todos dormiam. Um copo d'água ficava no canto direito, um calendário pendurado avisava o ritmo, um computador do lado esquerdo, cadernos e livros ao lado do computador, e várias canetas coloridas. A mesa me enfermava em um tão óbvio destino cotidiano que era difícil contrapô-la. Quando recebíamos

visita e eu emprestava meu quarto, parecia não ser a mesma. Apagava-se por sob as malas todas, esperando amanhecer.

“Por que você quer fazer o mestrado?”

Percebo nesta questão alguma coisa tão fina quanto um papel de seda, que acolhe os rabiscos do lápis que corre, sabendo-se tão sensível a camada... Tão sensível... Que o início de sua visibilidade é também o seu fim.

Não sei responder, apenas sei.

E sei sob a forma de uma assinalada inconclusão, mas que me convoca, paradoxalmente, a uma determinidade aguçada e certa.

Sinto-me por demais angustiada por esta condição que não me oferece um claro, definitivo e irrevogável porque-estou-aqui e que ademais disso fortemente me invoca e me solicita a um lugar que é o meu e que é a minha vida.

Quando eu dizia que para Heidegger (2012) a constituição existenciária do ser-em é fundamentada por uma íntima relação entre os estados de ânimo e aquilo que, encontrando-se a si mesmo, abre ou fecha as possibilidades da existência, não havia ainda lhe atribuído o devido destaque, sobretudo quanto ao que me parece o mais importante (e também para o autor, na medida em que lhe considera o mais fundamental dos estados): a angústia.

A angústia é um modo existenciário de encontrar-se e se entender, cuja peculiaridade é justamente estar entre a completa indeterminidade e indecidibilidade e a total liberdade de ser si mesmo. Diferente do medo, que se amedronta por algo especificamente temível, o diante-de-que da angústia não está em nada e em parte alguma. Antes, arremete ser-no-mundo como tal, pondo-lhe como não relevante, sem importância. Essa indeterminidade “afunda-se por inteiro em si mesma. O mundo tem o caráter da total não-significatividade” (HEIDEGGER, 2012, p.521).

Diante da angústia, o mundo não pode, as coisas do mundo não podem, os outros não podem. Paradoxalmente e ademais disso, ela isola o poder-ser entendedor para aquilo que lhe é mais próprio, projetando-lhe essencialmente como possibilidade, para a liberdade de ser si mesmo, liberdade de ser “a propriedade do seu ser como possibilidade que ele sempre já é” (HEIDEGGER, 2012, p.527).

Por que o mestrado? A resposta que não me saiu, mas que me chegou travada à boca, foi que “eu não sei ser outra coisa”. Acatava-me a urgência de ser eu mesma em um

mundo que já apontava o meu lugar, mas que para além disso não apontava mais nada, de modo que aquilo em vista de que eu sou uma vez assumida a escolha, é simplesmente minha própria vida em seu fluir, oscilar, abrir e fechar. E tudo o que isto me acarreta.

### 1.3. Estabelecendo uma questão sobre o rosto

Emmanuel Lévinas (1997), grande leitor tanto de Husserl quanto de Heidegger, ao mesmo tempo em que um de seus críticos mais importantes, dedica-se à tentativa de romper com uma ontologia entendida como uma hermenêutica da facticidade de ser-no-mundo, entendendo que há uma dificuldade justamente no fato de que o conhecimento possa “ficar no mundo” e que, em ficando no mundo, secundarize aquilo que está acima da compreensão fática, isto é, aquilo que pela urgência vocativa e impositiva transcende a compreensão, que para Lévinas é o Outro. Mais precisamente, o rosto do outro.

O rosto como apelo estaria acima do real e do sentido. Ou antes, é o verdadeiro real e o verdadeiro sentido. Dirijo-me ao outro e a seu apelo antes de compreendê-lo, numa gratuidade adiantada que irrompe a própria temporalidade da experiência. Sob o ponto de vista de ser como entendimento de ser, Lévinas seria o autor do ser como a dispensabilidade do entender, sob o ponto de vista de uma legitimação advinda em primeiro plano de uma ética do amor ao próximo, em detrimento de uma autoapropriação ontológica.

O rosto é a relação com o ente como puro ente, profundidade anterior ao horizonte mundano, nudez anterior ao acontecimento. É o que arranca da presença-aqui o seu centro, sobrepujando-lhe uma orientação baseada em outridade. O inter-humano precede o humano e o pensamento é um clamor – o outro é incondicionável e a ele devo responsável obediência.

O que imediatamente me chama a atenção na leitura de Lévinas (1997) não é exatamente os imbróglis que constitui seu encontro com Heidegger, colocando-lhe na linha de frente com este autor, nem aquilo que Lévinas queria desconstruir, mas aquilo que lhe coloca ao lado de Merleau-Ponty (2006).

Em minha opinião, o verdadeiro embate está em que, embora eu veja o rosto do outro, **não vejo meu próprio rosto.**

...observo os objetos exteriores com meu corpo, eu os manejo, os inspeciono, dou a volta em torno deles, mas, quanto ao meu corpo, não o observo ele mesmo; para poder fazê-lo, seria preciso dispor de um segundo corpo que não

seria ele mesmo observável. [...] Minha cabeça só é dada à minha visão pela extremidade do meu nariz e pelo contorno de minhas órbitas. Posso ver meus olhos em um espelho com três faces, mas eles são os olhos de alguém que observa [...]. No espelho, meu corpo não deixa de seguir minhas intenções como sua sombra [...] e se mostra como um simulacro de meu corpo tátil (...). Meu corpo visual é objeto nas partes distanciadas de minha cabeça, mas, à medida que se aproxima dos olhos, ele se separa dos objetos, arranja no meio deles um quase-espço ao qual eles não têm acesso, e, quando quero preencher este vazio recorrendo à imagem do espelho, ela ainda me remete a um original do corpo que não está ali, entre as coisas, mas do meu lado, aquém de qualquer visão (MERLEAU-PONTY, 2006, p.135).

Se preservarmos neste embate o apelo que tem o rosto para Lévinas (1997), isso significa que aquilo que em nós transcorre numa determinidade anterior ao do sentido se nos é encoberto. Aquilo que nos coloca em posição de forte compaixão para conosco e inegociável vocativo vige como subterfúgio.

O fato de isso ter me chamado atenção não é casualidade. Vou contar o que aconteceu entre o espelho e o rosto que não vi. Uma confissão de envergadura que envolve minha própria experiência com o mestrado.

Acredite você, que em minha fática existência solidifiquei uma concepção de ciência, ergui-lhe altos muros, tolhi as margens e em um magistral portão de pesada madeira, cravei os melhores cadeados. Do lado de fora, a três passos do portal, expus uma placa gigante escrito em Times New Roman a seguinte mensagem: “Somente entrará no edifício do conhecimento aquele que ser-no-mundo”.

Um colega se aproximou da placa e por não entender do que se tratava, foi embora. Pouco tempo depois, um professor, vindo da lateral chegou direto ao portão, bateu três vezes e porque ninguém apareceu, desistiu de entrar. No caminho para casa, encontrou um segundo professor. Voltaram os dois. Enquanto um tentava puxar a maçaneta, o outro jogava gravetos por em cima do muro. Tudo em vão. Passados dois dias, vieram em grupo outros sete colegas. Esperaram à porta uma meia hora e também desistiram.

Então veio um terceiro professor, deu volta completa no edifício, e percebendo que se tratava de consistente barreira, deixou um bilhete que dizia: “Sou um antropólogo, venho de diferentes conhecimentos e de diferentes vidas. Gostaria de conhecer o seu edifício”. Na manhã seguinte, retirei os cadeados e esperei o professor, que demorou a chegar e foi breve na visita.

Mostrei-lhe os compartimentos e o pomar, que era primavera e havia frutos e flores. E o porão? – perguntou. Desconcertada, certifiquei de que no porão não haveria nada de

importante e que fazia há muito que eu mesma o evitara. Insistiu, e fomos. Teias de aranha por todos os lados, pilhas de livros e caixas empoeirados já despontavam no caminho.

O professor se dirigiu às paredes.

– O que é isto?

– O que, professor?

– Todas essas rachaduras.

– Rachaduras?

– Sim. Essas. Estão grossas, quase um dedo de espessura.

Mais alguns passos e eu estava de frente a uma parede prestes a desabar.

– Não acredito! Veja esta parede, professor!

Ao que o professor respondeu: Nara, o seu edifício é lindo, mas perderá toda a potência enquanto houver todos esses pressupostos que não estão sendo questionados. Até que ponto você está disposta a se reaver de sua armadura?

Será mesmo que o esclarecimento entendido como a substituição da espontaneidade das perguntas pelo mero fazer técnico é algo a ser expurgado dos confins da experiência? Em última instância, não seria mesmo Clarice Lispector, em alguma medida, técnica? Mesmo que seja o caso de uma impossibilidade de compreensão da técnica sob o ponto de vista da experiência, o que está em jogo neste momento é um determinado refinamento crítico que condiz, em última instância, com um refinamento autocrítico. Perpendicular posicionamento: olhar com desconfiança para meu próprio modo de ser-no-mundo, porque tenho um rosto e muitas rachaduras.

Não que, conforme Heidegger (2008), não esteja correta uma interpretação mais fortemente instrumental da questão, conforme a que foi por mim apresentada, mas que esta interpretação reproduz dicotomias que não encontram sustentação sob o ponto de vista da própria experiência vivida.

Mesmo para este autor, a questão da técnica está intimamente ligada à fenomenologia do sentido. Conforme afirma, a técnica é, do início ao fim, desvelamento: deixar que algo venha a viger; deixar chegar à vigência o que ainda não vige, numa condução tal que parte do encobrimento para o desencobrimento, do oculto para o desvelado – nada de criação radical a partir de um nada.

Há sim, para Heidegger (2008), uma peculiaridade na técnica moderna que incide justamente na suspensão de sua condição de sentido em nome de uma disponibilidade a

qualquer custo, isto é, por um desvelamento que tem o caráter de exploração que visa não mais a coisa ou seu sentido, mas o dis-por da disponibilidade sempre aberto ao uso, forçando a natureza a estar sempre disponível. Mas, mesmo assim, conforme o autor, apressamo-nos se considerarmos a técnica a fatalidade de nosso tempo.

Por sua vez, para Tim Ingold (2015, p.43), “a vida cotidiana é completamente experimental”. Completamente, entende-se: do vento ao homem, da pedra à página, tudo é processo que ocorre como uma grande respiração. E em meio a isso, ou como manifestação disso, o serralheiro e sua habilidade de serrar pranchas de madeira: ferramenta e gesto em minuciosa sintonia disposta e rítmica. Cada movimento único faz repetição para o próximo, numa completa engrenagem composta de cavalete para apoio, mãos, joelhos e serrote, um arsenal de músculos, olhos, ouvidos, fina regulação de força, amplitude, velocidade e equilíbrio. Perfeito alinhamento multissensorial, circunstancial e, porque não dizer, maquinal.

Sob o ponto de vista ontológico, Tim Ingold é o autor da técnica no sentido de que enceta a ambas, esta e aquela, na primazia da dinamicidade do movimento prático. O que lhe define um “organismo” é uma tal constituição relacional do ser que lhe desenham trilhas, que são não a condição para o ser, senão que a condição mesma do ser.

Como sustentar, partindo destas perspectivas, a separação entre esclarecimento e vida ou, ao menos, como lhe negar uma ponderação?

Clarice tem outras faces e essas faces são técnicas. Em muitas de suas obras, rodopia repetidamente o próprio ato de escrever, incluindo sua *A Paixão Segundo GH*, a que se dedica significativo “ensaio” para começar a dizer o que tinha para dizer. Clarice era meticulosa.

De onde foi que tirei a ideia de contrapor Clarice às técnicas? Justo Clarice, para quem escrever é tão difícil e tão vivo. E não é justamente a escrita algo tão indecididamente instalada entre a vida e a técnica?

Mas escrever o que se tornará depois um livro exige às vezes mais força do que aparentemente se tem.

Sobretudo quando se teve que inventar o próprio método de trabalho, como eu e muitos outros. Quando conscientemente, aos 13 anos de idade, tomei posse da vontade de escrever – eu escrevia quando era criança, mas não tomara posse de um destino – quando tomei posse da vontade de escrever, vi-me de repente num vácuo. E nesse vácuo não havia quem pudesse me ajudar.

Eu tinha que eu mesma me erguer de um nada, tinha eu mesma que me entender, eu mesma que inventar por assim dizer a minha verdade. Comecei, e nem sequer era pelo começo. Os papéis se juntavam um ao outro – o sentido se contradizia, o desespero de não poder era um obstáculo a mais para

realmente não poder. A história interminável que então comecei a escrever (com muita influência de *O lobo da estepe*, de Herman Hesse), que pena eu não a ter conservado: rasguei, desprezando todo um esforço quase sobre-humano de aprendizagem, de autoconhecimento. E tudo era feito em tal segredo. Eu não contava a ninguém, vivia aquela dor sozinha. Uma coisa eu já adivinhava: era preciso tentar escrever sempre, não esperar por um momento melhor porque este simplesmente não vinha. Escrever sempre me foi difícil, embora tivesse partido do que se chama vocação. Vocação é diferente de talento. Pode-se ter vocação e não ter talento, isto é, pode-se ser chamado e não saber como ir. (LISPECTOR, 1999b, p.286)

Pode-se ser chamado e não saber como ir.

Eu havia compreendido que a técnica, como esclarecimento, bloqueia a vida e impede que a vida aconteça. Mas, o que se me parece agora, é que a técnica é o contrário disso: é aquilo que possibilita que a vida aconteça. A técnica é, por isso, tão viva, que é preciso inventar o próprio método e a própria verdade.

Eu havia compreendido, assim como Clarice compreendeu em sua *Paixão*, que a técnica é um esforço e o sentido é uma gratuidade. Mas, o que me parece agora é o contrário disso: atingir o sentido é que é um esforço e é por isso que é necessário a técnica.

E também havia compreendido, que a técnica dizia respeito a uma imposição do mundo e dos outros, e que eu não haveria de ser técnica. Mas o que agora me parece é que a técnica é um trabalho sobre mim mesma.

Que posso apreender senão que as muitas faces ocultas de Clarice são também as minhas?

## PERCURSO 2. SUJEITO E OBJETO: CASTIGO E SALVAÇÃO

Esta reflexão versa sobre sonhos de tempos áureos. Sobre o hábito que leva a pensar o homem como o sujeito do conhecimento e o senhor de nossos destinos. A euforia renascentista tem neste hábito a sua delimitação, e as promessas revolucionárias burguesas o têm como seu produto. O que não desautoriza todo aquele que vive, seja qual for seu tempo ou motivação, a viver como que nestes sonhos.

São sonhos de tempos áureos: o bom uso das matemáticas, a eficácia dos métodos e das técnicas e o trabalho nos levariam à felicidade. Que pode o sujeito do conhecimento? Nos sonhos de tempos áureos pode tudo – alterar, estancar ou promover o curso das coisas. Exímio cidadão, dono de si e respeitador da boa ordem, o sujeito do conhecimento zela pela fidelidade ao contrato (homens de tempos áureos veneram contratos), não conhece a doença (paradoxa e justamente por acreditar poder conhecê-la de forma total e transparente), não conhece o erro (porque sempre secundários) e não conhece a morte (muito se diz que o homem dos tempos áureos é o novo Deus).

As teorias do conhecimento que instalam a relação entre sujeito e objeto como a base de toda consideração epistêmica são originadas nesses sonhos e neles enraizadas. Essa relação é confusamente demarcada e caracteriza o imaginário moderno sobre teoria e prática nos termos de uma separação que coloca a realidade ora ao lado de um sujeito que detém o conhecimento sobre o objeto, ora ao lado da materialidade que constituiria este último. A decisão entre um e outro é uma constante insatisfação que anima intermináveis debates entre racionalistas, empiristas, idealistas, céticos, filósofos e cientistas. Porém, mais importante que encontrar uma saída para esses debates, é destacar a presença do conectivo aditivo **e**, e o que estabelece neste espaço aberto do **entre** um sujeito e um objeto.

Em termos gerais, estabelece uma concepção de caráter de ruptura e de distanciamento que coloca o cientista na posição de afirmar: “este objeto não me diz respeito, na medida em que existe independentemente de mim”. Uma racionalidade acreditada pura e simplesmente categórico-conceitual, que nada diz sobre o objeto, mas que o organiza para uma impessoalidade que autorize o seu uso (aplicativo). E um sujeito que, além de recuado (melhor dizer: protegido) em relação às coisas e centralizado em um núcleo próprio que lhe dá absoluto controle sobre si, pode se gabar: “este objeto me pertence na medida em que, não sendo nada que me diz respeito, existe **para** mim”.

Sob esta concepção, ganha terreno a prática de toda forma de dominação em nome do “conhecimento”. Das mais sutis às mais incontestáveis, apossando mulheres, negros, homossexuais, estrangeiros e nativos, a impessoalidade que permeia a relação sujeito e objeto, e que garante a unidade objetual de qualquer desses polos é, na verdade, o desenvolvimento de uma concepção de saber que descobre no ímpeto de sua intenção a unidade inalienável de um **imperativo moral**.

Muitas são as vias e os autores que colocam essa questão, na tentativa de descentralizar o olhar europeu e relativizar suas pretensões. Três bibliografias nos aproximam da radicalidade que tal questão expressa. Essas bibliografias têm em comum o fato de não serem escritas como tratados filosóficos ou como análises científicas em seus significados tradicionais, mas justamente de uma forma que essa convencional tradição tem muita dificuldade em classificar. São, sobretudo, vozes – dizem, expressam, desvelam, solicitam, convidam – que têm por objetivo apontar, cada qual à sua maneira, os pormenores de uma racionalidade entendida como um imperativo (desde já adiantemos: cujo rei está nu).

A primeira obra é a publicação de 1961, intitulada *História da Loucura na Idade Clássica*, de Michel Foucault. Trata-se da história sobre o modo como o louco foi assim denominado – o louco – na pretensão de uma objetividade, nos termos aqui discutidos. Uma denominação que assumiu um lugar bastante peculiar (em relação a tempos anteriores) na sensibilidade social a partir do século XVII e imprimiu na medicina posterior positiva a ambígua posição de tratar o profano e o patológico, de aplicar o castigo e promover a salvação.

Essa medicina atribui ao natural o que até então era mal estar em uma sociedade que impunha um Estado como forma de organização baseada na família e no trabalho, uma organização da qual o louco se vê banido, junto a toda espécie de excluídos, com quem dividia o espaço das vastas casas de internamento: velhas senis, infantis, de “espírito fraco” ou violentas, vagabundos, prisioneiros por cartas régias, moças incorrigíveis, doentes venéreos, preguiçosos, criminosos, devassos, pais dissipadores, filhos pródigos, blasfemadores e libertinos, para citar alguns exemplos.

As casas de internamento não eram estabelecimentos médicos. Caracterizavam-se por uma estrutura semi-jurídica, que pendia entre poderes que julgam e executam, estranho híbrido de polícia e justiça (que também contava com a assistência da Igreja, e a participação da família), balizado pelo concomitante desejo burguês de ajudar e reprimir, pela confusão entre o castigo e o remédio, entre o gesto que pune e o gesto que cura. Uma razão que, conforme

Foucault (1978), faz o bem ao fazer o mal. Ao louco, a partir do século XVII, atribui-se culpa – coisa obscura que fica entre a impiedade divina e as desordens do coração.

Assim, o louco, em sua mais expressiva objetividade, o é na medida de um movimento de excomunhão. Porque foi segregado é que se torna “objetivo”. Uma objetividade vivificada por uma prática de dois caracteres distintos, que se unirão em uma consciência positiva: uma ligada à experiência do indivíduo como um sujeito de direitos (que trata daquilo que o indivíduo não pode deixar de fazer em um determinado sistema de obrigações); e outra ligada à experiência do indivíduo como ser social (sede da moralidade e da culpabilidade que justificam a exclusão e afere as medidas do normal e do patológico, em termos mais diretos: dos perturbadores do grupo). É com Pinel, diga-se de passagem: com o “libertador e salvador dos loucos”, que se denomina louco o incapaz, na unidade de uma síntese concreta que reúne o social normativo e o jurídico qualitativo, formando o *a priori* da psicopatologia científica.

A segunda obra, publicada em 1887 – portanto, anterior à supracitada – expressa, curiosamente, a voz daquele que um dia será apontado pela própria filosofia como o “louco”. O título é *A Genealogia da Moral: uma Polêmica*. O autor: Friedrich Nietzsche.

Dizer de uma concepção de racionalidade vivenciada nos termos da distância de um impositivo moral é o mesmo que dizer das condições a partir das quais a humanidade definiu a si e ao mundo os valores do bem e do mal. Daí a importância desta obra: todas as coisas imaginadas no mais alto valor escondem um perigo, uma doença. Segundo o autor, a distância que separa os lugares políticos é a mesma que separa os lugares “espirituais”.

O bem provém do bom: dos nobres e poderosos que assim se sentem e assim se estabelecem, em oposição a tudo o que é baixo, vulgar e plebeu. O *pathos* da distância é o *pathos* da nobreza. Mas as coisas não se dão assim de maneira tão linear. Porque do modo de valoração aristocrático deriva justamente o seu oposto, o modo de valoração sacerdotal cuja obra é a tresvaloração reativa, ressentida e vingativa dos valores aristocráticos. Essa é a inversão: os bons são os miseráveis, os sofredores, os necessitados, os feios, os doentes.

Isso significa dizer que aquilo que se apresenta como racionalidade (em seu sentido moderno, e não desconsiderando seu intento) é a máscara para uma dissimulada e sempre cingida pretensão ao castigo e à beatitude; uma falácia e uma impotência transfigurada de bondade. Esperança de miseráveis de fato; sonhos que se alimentam de ódio e de promessas. Para Nietzsche (1999), a batalha travada entre os valores aristocráticos e sacerdotais (com vitória desses últimos) são o que violentamente estabeleceram a história de nossas

responsabilidades – a invenção do necessário, do uniforme e do constante como a tirania de um orgulhoso conhecimento a que se chama “consciência de um sujeito”.

E isso não é tudo. Sua genealogia ainda aponta o castigo (e a culpa) como a síntese positiva nascida de uma estranha lógica de compensação (seu berço: a relação credor-devedor) que substitui uma vantagem relacionada ao dano por uma espécie de satisfação concedida ao credor. Essa compensação consiste em um convite e um direito à crueldade, ao prazer de ultrajar. Nos termos de uma pretendida relação entre sujeito e objeto, o objeto sempre deve ao sujeito na medida daquilo que configura os seus “prejuízos”. Ser humano (demasiado humano), para o autor, é sempre esse vetor resultante do gozo e do ônus de imputar a si e ao mundo uma ordem.

Por fim, a obra publicada em 1963, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, de Hannah Arendt. Obra cuja peculiaridade se dá em um duplo sentido.

Em primeiro lugar, no sentido do desmantelamento da ideia de uma racionalidade fundada sobre uma dicotomia moral (em termos nietzschianos, ao mesmo tempo senhorial e ressentida), que tem no bem o seu mais alto valor e no mal a sua mais inumana e deplorável desgraça. Hannah Arendt, na situação que a colocou frente ao homem responsável pela deportação de milhões de judeus para o campo de extermínio, não identifica uma monstruosidade ameaçadora da forma humana. Ao contrário, Adolf Eichmann era a mais perfeita realização de um projeto racional de humanidade; era apenas um funcionário exemplar. E Auschwitz, apenas uma fábrica.

Em segundo lugar, a peculiaridade desta obra não se restringe ao olhar que descobre um réu dentro de uma cabine de vidro, mas que descobre um cenário: a estrutura montada para o julgamento de Eichmann esperava um espetáculo. Havia “um palco diante de uma plateia, com o esplêndido grito do meirinho no começo de cada sessão produzindo o efeito de uma cortina que sobe” (ARENDR, 1999, p.14). E aquele pálido indivíduo da cabine de vidro, apontado como o monstro responsável pelo horror de Auschwitz não poderia dar à plateia e aos juízes uma justificativa. A presença de Eichmann nada explicava. Era inocente, “no sentido da acusação”. Nunca matara um judeu e sempre fora um cidadão respeitador das leis. O que fizera era só o que poderia ter feito. Melhor dizendo: fizera o que deveria ter feito – seu trabalho era obedecer às ordens do Führer, daquele de quem provinha os parâmetros de consciência do sistema legal nazista. Assim o fizera, com o máximo de aplicação e zelo.

O que o conjunto dessas obras expressam, para além de um percurso que identifica uma gravidade cada vez mais incontornável, são as fragilidades de uma teoria do conhecimento – pelo simples fato de que o que essa teoria tem de luz, tem de sombra. E o que sustenta sua aparente “transparência” se não que a difícil decisão entre a **ou b**?

Desde Franz Brentano (1935), que recupera da escolástica a ideia de intencionalidade, para dizer de uma referência e de uma direção a um objeto, a ideia de objetividade (ou de uma relação puramente objetiva existente entre um sujeito e um objeto) não pode mais ser sustentada sem maiores dificuldades. Com Edmund Husserl (2006), essa coemergência se dá nos termos de atos e vivências. Ambos os autores tocam no emblema de que o sujeito já contém em si o objeto que visa no momento em que é visado. Com Heidegger (2012) e sua precedência da existência sobre a essência, a questão chega ainda mais longe: “até que ponto” um objeto e “até que ponto” um sujeito é uma pergunta que sequer tem condições de ser colocada. Ambos, um mesmo: ser-em.

Até que ponto o louco e até que ponto um Pinel? Até que ponto a razão e até que ponto a moral? Até que ponto Eichmann e até que ponto João, Carlos, Maria? O ponto que separa o louco de um Pinel é a única garantia de sua não loucura? O ponto que separa a razão da moral é a sua autorização à imoralidade? O ponto que separa João de Eichmann é a sua carta de alforria para mais trabalho? Até que ponto as letras e os números? Até que ponto a terra do céu? Que tipo de consciência poderá dar essas respostas? Em um ponto Husserl estava certo: o conhecimento é infinito.

## **2.1. O bêbado do ponto. Do rosto ao rastro**

Seguindo o rito, entreguei a passagem para o motorista e procurei meu assento na janela. Ajeitei a mochila nos pés, puxando o livro. Saimos. O vento que anunciava chuva advertia fechar o vidro (obedeci). Ao passo que um cansaço postergava começar a leitura. Fiquei olhando a paisagem arrastada da janela.

O ônibus parou no ponto de antes de pegar a rodovia. Ensaando uma pequena fila indiana, as pessoas se amontoavam frente à porta que se abria toda dona de si, penhorando à plateia um ar de civilidade, apesar de cambaliante ritmo de pressa de todos – indecisos entre a chuva e uma grisalha de rosto murcho que, embora não fizesse questão de estar ali, estava.

No banco do ponto, bem no centro, o bêbado. Pernas e braços cruzados. Direita em cima da esquerda, direito em cima do esquerdo. Devia ter seus setenta e poucos anos, pela pele enrugada e magreza flácida. Olhos de catarata. Vestia uma calça azul marinho e camisa de botão rosa passado. Peito à mostra. Corrente prateada com um crucifixo beirando uns quatro dedos de comprimento. Havaianas tradicionais.

A passadela do interior do ônibus fazia do lado de fora alguma coisa muda. Mas o bêbado falava e não era pouco, intermediando palavra, um beijo egoísta e alguns gestos sucessivos que me enojavam e que não sei descrever, como se não restasse dúvida de que o que ele dizia era o que ele dizia mesmo. O bêbado era um Excelentíssimo de nascença. Do indicador direito perpendicular ao solo e à pose, saía a sentença de cada coisa. Mas, é um juiz sem causas, crucificado hiperbólico. Um labirinto hipersônico sem entrada nem saída. Sem pejorativos, digo: o bêbado tem um pacto de cinismo com o mundo. E quando digo mundo isso inclui seus próprios afetos, feitos e afeições – dele, do bêbado, não do homem, mas do fático bêbado de nascença-imediato.

E ali estava ele. Inteiro juiz impermeável, condenando dos anéis de saturno ao latido do *pinscher*, com suas sinapses arreganhadas e secas de etanol. Teria filhos? Se for, no mínimo, seriam secos também – ou famintos de esperança ou prenhes de mágoas do velho, ou os dois. Vocábulo tácito familiar em que só existe acento e nenhuma semântica, o velho bêbado de peito crucificado à mostra é um intragável-indigerível-desprezível.

E eu, que olhava a janela, com abafada raiva do velho e dos gestos que fazia e que eu não sei descrever. Incômodo meio calado porque me sabia de passagem, o que dava à paisagem um compromisso de não envolvimento. Mas fosse eu um daqueles filhos, a raiva me seria obrigatória e explícita. Como fica aos olhos de uma criança o cinismo hipersônico do pai, num tácito familiar em que só existe acento e nenhuma semântica?

Lembrei-me de uma cena do filme *Quando um homem ama uma mulher*, de Luis Mandoki. Consistia em que, ao ver a mãe alcoolizada revirando remédios no armarinho do banheiro, a filha pergunta: mamãe, a senhora está doente? Hipersônica, a mãe responde: já falei para você fazer o dever de casa! Passa esturricada pela filha, cravando no chão os calcanhares de gratuito protesto, pega o litro de vodca, ingerindo o comprimido com o líquido. Mamãe, a senhora está doente? – pergunta mais uma vez a filha. Ao que lhe responde, a mãe, com um tapa no rosto e na alma. Chorando colérica (graças a Deus, colérica), a filha (que segurava um ursinho de pelúcia), responde-lhe: eu só vim dizer que eu fiz o dever de casa! Saindo ela, dessa vez, batendo a porta do quarto.

O que da cena do filme me arrebatava através do vidro do ônibus é a peculiaridade desta raiva. Em sentido mais amplo, a peculiaridade deste mundo hipersônico, acentuado e assemântico. Raiva que, em termos heideggerianos, é da ordem da interrupção de poder-ser no mundo no modo de entendimento de ser. O que significa nada mais nada menos que a própria interrupção de ser-no-mundo.

A menina inexistente. Por quê?

Não só pela ingenuidade despercebida e atropelada pelos olhos famintos de excesso da mãe, grossos e chucros demais. Mas porque, ao negar à filha qualquer possibilidade de compreensão, em não querendo se fazer compreender, a mãe acusa a filha, põe-lhe a culpa e a responsabilidade pelo incompreensível, que não é aqui o incompreensível oculto ou encoberto, mas o interdito, o abrupto e violentamente interrompido. Ou seja, a mãe lhe transverte seu poder-ser em culpabilidade – a filha lhe deve, sem saber o que deve, mas sente que o que está em jogo é a própria vida. É aquela que lhe desautoriza e lhe arranca o poder-ser, sob pena de ter que pagar um preço; é a que não só não lhe responde a pergunta, como a que não lhe permite mais perguntar.

Ele está doente? Pensava eu, através do vidro. Sabendo-me, porém, em alguma medida desonesta com a pergunta, que não era mais uma pergunta límpida, porque já carregava um discretíssimo duelo simbólico cujo jogo era matar ou morrer. Eu jogava com o entender-me a mim mesma na relação com aquela vida, cujo parâmetro, ademais de ser um supersônico inaudível, me atravessava e me ameaçava.

Isso é a **diferença** como modo de inteligibilidade. Retomando com muita ressalva Lévinas (1997), é o rosto do outro como o início de uma inteligibilidade deslocada, remexida, arrancada da presença. Outro que esgarça minha facticidade imediata, que é a fissura de mim mesma, que tanto me projeta quanto me expõe e me convoca para além de mim.

Mas é com Jacques Derrida (1973; 1991) que a diferença ganha seu tom de tragicidade inóspita aos corações religiosos de pensamento, dentre os quais o meu. Para Derrida o jogo não só perpassa, como é a primeira e a última palavra em todas as esferas de significação: o sentido não é e não há, assim como o ser não é e não há. O que há são margens e rastros arquigramaticais de tempos mortos que delimitam significações a partir de espaçamentos vazios, irremediavelmente infundados e paulatinamente constituídos. Neste caso, a fissura que o outro me provoca apenas revela minha condição de espectro, feixe de contrários em uma relação de interdependência cuja positividade, a rigor, é o próprio jogo.

A diferença como modo de inteligibilidade não se manifesta nem sequer como mistério. Sua “unidade” mínima pode ser provisoriamente assumida pela regra: a coisa sempre difere dela mesma porque é “essencialmente” grafema, e o grafema só tem “sentido” em seu conjunto, como jogo. Se, com Heidegger (2012), o sentido fático precede o humano; com Derrida, a gramática entendida como um sistema ordenado de signos, precede inclusive a própria gramática como conjunto de signos (o signo é, ele mesmo, jogo).

Piso em ovos com as aspas porque preciso de um objeto de transição. Eu que acredito na anatomia do entendimento e acredito em meu corpo. Mas não dispenso as verdades de Derrida, que me tocam através do vidro do ônibus e que ecoa a pergunta da menina. O supersônico do bêbado é inaudível porque me arranca de mim mesma e me condena às esferas do não sentido e do não-ser.

Adélia Prado (2007), cuja labuta é ser mineira de coração vazante de poesia, entendeu o que há de trágico nisso. O caos das fissuras, rastros e margens gramaticais foi inventado para não ser tocado:

Não me importa a palavra, esta corriqueira.  
 Quero é o esplêndido caos de onde emerge a sintaxe,  
 os sítios escuros onde nasce o ‘de’, o ‘aliás’,  
 o ‘o’, o ‘porém’ e o ‘que’, esta incompreensível  
 muleta que me apoia.  
 Quem entender a linguagem entende Deus  
 cujo Filho é Verbo. Morre quem entender.  
 A palavra é disfarce de uma coisa mais grave, surda-muda,  
 foi inventada para ser calada.  
 Em momentos de graça, infrequentíssimos,  
 se poderá apanhá-la: um peixe vivo com a mão.  
 Puro susto e terror.

(PRADO, 2007, p.20)

Caos. Meus contornos são abismos. As minhas palavras, todas, disfarces, retoques. De que adianta ouvi-las? De que adianta meu nome? Meu solo é monossilábico. Transverso, me arremessa a ser quem não sou. Dizem-me apenas que a ausência dos meus disfarces me desfigura mais do que eu supunha – preciso saber se sou boa ou ruim porque é isso que parece autorizar a minha existência. E que Derrida tocou a coisa mais grave, surda-muda, que foi inventada para ser calada. Que faço agora com o terror desta descoberta: a descoberta de que sou tão quanto aquele supersônico: ambos, um mudo morto?

## 2.2. Narrativa e biopolítica: não há, em mim, um *quem*?

Morto? Morto mesmo? Não há, em mim, um quem? Uma história que eu possa chamar de minha?

Refiro-me com esta pergunta ao que Paul Ricoeur (1994) chama de tempo narrado: a articulação de eventos e ações múltiplos e dispersos numa linguagem que não é a configuração estrutural de signos, mas a linguagem como resistência: textura que preserva a composição poética e trágica ligada à experiência, ao tempo da experiência humana. Tempo que é tempo porque é narrado numa disposição afetiva que constitui uma totalidade significativa. Neste sentido, há ou não um quem no contato com o bêbado e no contato com a mãe?

Uma vez tocada, a questão imediatamente se transverte na inscrição ou não da totalidade desta experiência em um âmbito jurídico-político-institucional como sinônimo de inteligibilidade, isto é, formas de relação politicamente instituídas que delimitam ou não a totalidade das formas de viver. Questão que em nossos dias pode ser considerada a pedra de toque da relação entre conhecimento e vida: neste duelo, a que se concede a última palavra? Há algo fora do ordenamento? Algo escapa a este âmbito?

Michel Foucault (1987), a quem se concede o reconhecimento por esta problemática, desmascara aquilo que à primeira vista parece-nos imergir em uma concepção de captura escancaradamente violenta. A inscrição ou não da totalidade da vida no âmbito jurídico-político-institucional é tão violenta quanto sutil e refinada, de modo a incluir em sua história domínios de sofisticação tais que saltam, por exemplo, das práticas de arrebanhar corpos de condenados com quatro cavalos puxando cada membro, passando pelas arquiteturas calculadas das prisões e das escolas, até chegar à produção dos corpos dóceis, via uma generalizada, aprofundada e ramificada organização das vigilâncias e dos controles dos mais discretos comportamentos com o auxílio das mais discretas técnicas, tais como exames, registros e medicamentos.

Crescente sofisticação, essas práticas desembocam no panóptico, que provindo de uma ideação arquitetônica de presídios em formato circular que contém uma torre central de onde o vigilante poderia vigiar a todos (ou dar a impressão de vigiar a todos, na medida em que os atores não teriam como verificá-lo), assume na filosofia foucaultiana a constatação de um modo econômico de vigilância em que toda e qualquer pessoa sente-se vigiada, sem nunca saber se está sendo, de fato, observada. Relação fictícia em que, a determinada altura, os próprios sujeitos passam a controlar a si mesmos.

Hannah Arendt (1989), aproximando-se sob outro viés da mesma questão, descreve a criação de novas instituições políticas, cuja forma de opressão não é nem o despotismo, nem a tirania, nem a ditadura, porque opera sob a obediência rigorosa à lei da Natureza ou da História. Em outras palavras, o totalitarismo, esta nova forma de governo, executa a lei da História ou da Natureza, tomando a humanidade sua encarnação direta. Isso significa dizer que todas as leis se tornam leis do movimento, sem passar pela “consciência” do sujeito. Seu fim último, segundo a autora, é a fabricação da humanidade, de forma a eliminar os indivíduos pelo bem-estar da espécie, sacrificando as partes pelo todo.

Sob uma pretensão de explicação total, ensejam uma realidade que é apresentada como estando acima da experiência, como sendo mais verdadeira que a captada por ela. Organiza os fatos sob a forma de um processo lógico, absoluto, e coerente de uma realidade estabelecida na qual a experiência não interfere. Para Arendt (1989), o terror do totalitarismo está em que arruína todas as relações dos homens, transformando tudo em Um, de maneira a dissipar a diferença entre fato e ficção, entre verdadeiro e falso.

Por sua vez, para Giorgio Agamben (2002), a questão sobre a inscrição da vida nos dispositivos de poder e de governo toca em um ponto cego que fica entre Michel Foucault e Hannah Arendt, e demarca o início de sua investigação: uma zona de indiferenciação em que técnicas de individuação e procedimentos totalizantes se tocam. Explica o autor que, enquanto na *polis* grega, a vida natural ou o “simples fato de viver” (*zoé*) estava separada e preservada da vida positivamente qualificada ou da “forma de viver” (*bios*), a política moderna se caracteriza por ser **biopolítica**, isto é, tem na vida natural ou biológica o objeto dos mecanismos e cálculos do poder estatal. Isso significa que a vida, na sua totalidade, ou simplesmente o que o autor denomina *vida nua*, passou a constituir-se o núcleo originário do poder soberano.

Mantendo-se, porém, a base da concepção de política como “viver bem”, a vida nua torna-se aquilo sobre cuja exclusão se funda a ação política. Em termos mais claros, a vida natural ou biológica é incluída na cena política somente sob a condição de ser excluída, porque viver deve se transformar, obrigatoriamente, em viver bem. Neste sentido, exclusão e inclusão, externo e interno, *bios* e *zoé*, entram na referida zona de indiferenciação, que suspende a pergunta sobre a última palavra. A vida nua não é nem sujeito nem objeto do ordenamento, ao mesmo tempo em que é as duas coisas.

Neste sentido, a exceção é uma espécie de exclusão em que o excluído não está fora da relação com a norma, mas com ela mantém uma condição de suspensão: a norma se aplica desaplicando-se e retirando-se. A relação de exceção é uma relação de bando: quem foi banido

não foi simplesmente posto de fora, mas foi abandonado pela lei, exposto e colocado em risco num limiar em que vida e direito se confundem. O abandono é, para Agamben, a relação originária da lei com a vida. Pela situação de abandono, a lei vigora, mas não significa. É uma potência vazia puramente formal, vigência sem significado.

Essa estrutura, que para Agamben parece consubstancial à política ocidental, o fundamento oculto deste sistema político, situando-se a meio termo entre a política e o direito, é a forma legal do que não pode ter forma legal. Desde o Terceiro Reich sendo cada vez mais a emergência tornada permanente, implica o retorno a um estado em que não havia distinção entre os três poderes e apoia-se na decisão sobre o indecível (AGAMBEN, 2004).

Duas figuras são de fundamental importância para compreender a composição do estado de exceção de Agamben (2002): a figura do soberano e a figura do *homo sacer*. Ambas coincidem com o limite e a condição de possibilidade do ordenamento, além de serem figuras simétricas e correlatas, no sentido de que não expressam características de “pessoas” (ou, pelo menos, não se restringem a isto), mas características topológicas: enquanto o soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são *homines sacri*, o *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos, em um dinamismo que tende mais para o panóptico foucaultiano do que para o contrato e a soberania hobbesiana.

O cruzamento essencial dessas duas figuras, desvelando mais fortemente a estrutura originária supracitada, é o primeiro espaço político em sentido próprio, distinto tanto do âmbito profano quanto do divino.

O *homo sacer*, figura do direito romano arcaico, é aquele ao qual foi atribuído pelo soberano a impunidade por sua morte (quem o matou não será considerado criminoso) e o veto de sacrifício (não receberá as honras fúnebres), em uma dupla exceção e captura: posto para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina, o *homo sacer* é abandonado a Deus na forma da insacriticabilidade e exposto à comunidade na forma da matabilidade.

Ao passo que o *soberano*, embora seja aquele que deveria estabelecer os limites entre o poder e seu exercício, dentro e fora da norma, é precisamente o lugar em que o poder se mescla a uma irrecuperável anomia, em uma “zona de absoluta indeterminação entre anomia e direito, em que a esfera da criação e a ordem jurídica são arrastados em uma mesma catástrofe”. (AGAMBEN, 2004, p.89). Insolúvel fissura entre o senhor das criaturas e a criatura.

Eis o núcleo fundamental de produção da vida nua balizado por essas duas figuras: a sujeição da vida a um poder de morte, em uma dinâmica que não parte da transgressão de uma

norma, a que se segue uma sanção, mas da culpa como a máxima exposição ao ordenamento político, que não é nem humano, nem divino, mas que estão irrevogavelmente abandonados e capturados pelas duas esferas (AGAMBEN, 2002).

Isso porque neste núcleo está a justaposição entre violência e justiça como princípios complementares, sendo a soberania nada mais que a justificção da violência ou a indistinção entre direito e violência. Nos termos do autor, o estatuto da violência como código da ação humana (AGAMBEN, 2004).

Neste estado de coisas, “o entrelaçamento entre política e vida tornou-se tão íntimo que não se deixa analisar com facilidade” (AGAMBEN, 2002, p.126). Não só a política perde a inteligibilidade tradicional, como também se esfumam os limites entre democracia e totalitarismo: direito à vida, à saúde, à felicidade, à liberdade como lutas que podem representar apenas um controle mais eficaz quanto ao lugar da decisão sobre a vida e a morte. Qual o limite existente entre o cuidado e a sujeição? Como bem relembra Agamben, essa decisão convoca não só o jurista, mas também o médico, o cientista, o perito e o sacerdote.

Um dos exemplos centrais a que o autor se dedica em sua obra é a discussão sobre o surgimento de uma nova categoria de coma, denominada além-coma, como decorrência do aperfeiçoamento das técnicas médicas de reanimação, que desloca os critérios de definição de morte-vida para o âmbito de uma decisão propriamente política – a morte não só se torna epifenômeno da tecnologia disponível, como deixa de ser meramente um conceito científico, para flutuar numa zona de indefinição entre medicina e direito, decisão médica e decisão legal.

Isso significa que, nos termos do autor, os direitos do homem não são gratuidades vinculadas a valores eternos. Implicam, sobretudo, a inscrição da vida na ordem jurídico-política do Estado-nação, ao custo da dissolução das fronteiras que separam vida e morte e do limiar além do qual a vida cessa de ter valor jurídico e pode ser morta sem que se cometa homicídio.

E era isso. Era este o discretíssimo duelo através do vidro.

O bêbado me capturava e me abandonava na forma de uma dupla condenação profano-sagrada. Exclusa subjugada, minha existência inteira era entregue ali, naquela trivialidade que se processava com força decisiva. Era como se ao invés de ser e narrar, eu lutava. Mas contra que e contra quem? Contra o fato de já-ter-sido-pegado em uma expulsão condenatória que me punha como que à margem e no centro, fora do qual eu haveria de estar, mas do qual eu não pudesse sair.

Palavra muda, **juiz e cristão**, o bêbado me topologizava em uma sacralidade obtusa e em uma civilidade escrachada, que me atravessava sob suspensa exposição, **tocava no meu direito de existir**. Mas meu conflito não se restringia a isso. Estava também no fato de que eu me sentia concomitantemente soberano e *homo sacer*, homem de lei e excomungado. Eu não sabia dizer a que altura me condenava o bêbado e a que altura era eu quem o condenava. Estava doente? A pergunta da menina agora era toda minha. E era uma pergunta arriscada e espinhosa. Mirava *zoé* e *bios*, determinando-lhes medida e tom: flacidez que pedia tutela, e também a magreza e os olhos. Teria sido algum dia amado? Teria tido um pai? Sentenciava eu a vida que não era boa vida.

Era ele o excesso do mundo, dizia-lhe o mundo. Abandonado às margens, haveria sim as causas as quais lhe desciam amargas a garganta. Quais seriam, de onde seriam, como seriam? Imputava-me agora eu mesma a culpa por ter-lhe abandonado mais uma vez, não ter sequer suportado aos ouvidos suas mudas palavras e gestos vazios de público, ou cheios demais dele. Aquele homem parecia triste. Profundamente triste. Totalmente entregue às fraquezas que não lhe eram permitidas cativar. Engolia-as todas, na obediência de se fazer varão de si, titubeando disciplinado o que não titubeou espontâneo, ensaiando já cansado o que jamais conseguirá ser, dizendo repetidas vezes o que jamais conseguirá dizer.

Quem lhe interditou a existência? Mais grave ainda: esse quem era também, de alguma maneira, eu? Haveria, em mim, esse quem?

A questão sobre biopolítica transverte-se, agora, em uma questão sobre o estatuto ontológico da culpa.

### **2.3. A culpa como exposição à nulidade**

Pois que se foi me tornando claro que aquela luta não somente tinha que ver com o que de mim o bêbado sacava em uma exclusão, como também não se restringia àquilo que dele era por mim excluído em bando. Paulatinamente aquilo se me revelava provir como algo ainda anterior. Convocava-me e me intimava até o ponto primeiríssimo em que existir era o imediato saber-me existente.

Retorno a Heidegger.

Não que eu não compreendesse que estava em um mundo de homens e que o mercado exige a capitalização dos corpos e das almas. Não que não me fosse evidente que,

sendo filha deste tempo, eu já estaria em débito com todas as coisas e com todas as pessoas, marcada do início ao fim pelas pretensões de propriedades e exigências legisladas e cotidianas, a dos outros e as minhas. Ou ainda, não é que eu não tenha percebido a obscura relação disso com a ideia de piedade ou impiedade divina. No entanto, demarcava-me a diferença entre essa que podemos denominar de culpa do mercado das relações e outra mais fundamental, que àquela serve de solo. Diferença estabelecida por Heidegger, novamente em *Ser e Tempo*.

Relembremos que ser no modo de entendimento de ser, ou simplesmente poder-ser, ser-no-mundo, implica entender-se a partir da própria existência fática, imediata, aí. Isso significa que, existindo, somos nosso próprio fundamento, ou que o fundamento se apresenta ele mesmo como a própria existência.

Ora, assinala Heidegger, sendo a culpa entendida como a não satisfação de uma exigência posta por outro existente, isto é, ser-lhe fundamento de um defeito, há na ideia de “culpado” o caráter do **não**, caráter de ser fundamento de uma nulidade. Neste sentido, sob o ponto de vista da obrigatória responsabilidade de ser-se o próprio fundamento a partir da existência, ser-no-mundo constitui-se, ele mesmo, nulidade, na medida em que o ser está “abandonado não por si mesmo, mas em si mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p.781).

Nas palavras do autor, como nulo fundamento de si, ser-no-mundo é, como tal, culpado. Carrega factual e imediatamente a culpa pelo seu modo de ser, pagando-lhe constantemente o “preço”, que é, nada mais nada menos que o apelo de ser propriamente o “culpado” que já é. O que não carrega o sentido externo de uma causa a que se segue uma consequência, nem o sentido normativo de cumprir ou não uma regra pública, mas o sentido de todo o emblema epistêmico-ontológico como núcleo do ser.

O mesmo que dizer que somos seres abandonados *per si*, expostos a uma condição que nos enraíza no entendimento e que dele nos expropria, que nos intima a assumir uma “consciência” que é sua ausência. Fundamento infundado, nada há a conhecer senão que propriamente assumi-lo desta forma, isto é, existir na angústia de um abismo.

Sob esta perspectiva, para Heidegger, o problema então, por ser insolúvel e irremediável, não está na própria exposição, mas em deslocar a responsabilidade-de-ser-culpado. Deslocamento que, à primeira vista, pode parecer reduzido, por um lado, a um sentido de alteridade ou, por outro, a um sentido puramente epistemológico, mas que em Heidegger imputa-se a totalidade possível de ser no modo de entendimento de ser.

Por exemplo, uma das mais significativas formas de deslocamento apontadas pelo autor é o que no cotidiano aparece sob o artifício de “a-gente”, “a gente disse”, “a gente faz”, “a gente quer”. Um público neutro que, dispondo e direcionando as possibilidades de ser-no-mundo, em uma morna expressividade em que tudo é nivelado e perde a força, regula toda interpretação de mundo e antecipa todo julgar e decidir. A-gente retira de ser-no-mundo seu ser propriamente si mesmo, indiferenciando-lhe na impropriedade, ademais de “tapar” o abismo do infundado com o papagaiar do sempre já discorrido e repetidamente difundido.

Isso significa que minha exposição passa pela escolha de fazer-me entregue ao modo de inteligibilidade da interpretação pública ou assumir-me infundada. Entregue ao que comumente encerra em um direcionamento minha relação com aquele homem e meu lugar em relação a ele, ao mundo e a mim mesma, ou restituir-nos a ambos a liberdade e a responsabilidade de ser. Se bem que estejamos fundamentalmente ligados um ao outro, ao ponto de que ser-no-mundo seja desde já ser-com-os-outros, preserva-se de maneira irrevogável e inalcançável esgotamento o que em última instância caracteriza o ser: sua indeterminidade e sua indomável abertura.

### **PERCURSO 3. A CONSTRUÇÃO DAS DISCIPLINAS A PARTIR DE OBJETOS SEM MUROS. O QUE SUSTENTA SUAS FRONTEIRAS?**

A paulatina construção das disciplinas científicas a partir do contexto de abertura dos tempos modernos coloca, ao lado de uma hierarquização dos saberes a partir da valorização dos trabalhos prático-experimentais voltados para as necessidades de racionalização, organização e controle dos movimentos sociais por parte do Estado nascente, uma condição de definição dos âmbitos ou áreas disciplinares a partir de uma justificativa que fosse capaz de distinguir o objeto próprio a cada uma delas naquilo que a peculiariza em relação às demais.

De uma maneira mais clara, o objeto que justificasse uma história não poderia coincidir com o objeto que justificaria a economia ou a sociologia. E o próprio consenso sobre a definição de quais objetos considerar ao erigir cada uma dessas disciplinas (em se tratando de ciências humanas e sociais) não se deu antes da primeira guerra mundial (GULBENKIAN, 1996).

Como vimos até aqui, essa busca de demarcação de territórios a partir de objetos é atravessada por infinitos aspectos. O que nos interessa neste momento é não apenas a coemergência entre aquele que pensa e aquilo que é pensado, mas sobretudo a dificuldade no estabelecimento de fronteiras entre aquilo que se pensa e “outra coisa” que se pensa. Isso faz com que o que autorize um determinado objeto pertencer à história, à economia ou à sociologia não seja meramente um olhar interessado em fazer ciência, mas é também, e sobretudo pela própria inevitabilidade dos moldes de uma ciência moderna, uma preocupação em estabelecer muros. Porque vem dos muros, e não de “objetos em si”, a definição das ciências à maneira como foi concebida por essa *episteme*.

O social, o indivíduo, o público e o privado, a história, o ocidental e o oriental, o mercado e o governo, o primitivo e o civilizado: que seriam não fossem os limites que o pensamento se imputa? Que seriam não fossem os propósitos de uma institucionalização de disciplinas, sem suas cátedras ou departamentos, sem seus rituais? Wilhelm Wundt (1832-1920) é consagrado o pai da psicologia científica não por uma descoberta, mas pela organização institucionalizada de saberes já disponibilizados, tentando delimitar neste cenário o âmbito do “psicológico”, ao mesmo tempo em que adotava parâmetros já reconhecidos advindos da física e da fisiologia (SCHULTZ, SCHULTZ, 2011).

Mas mesmo Wundt não chegou puramente a uma psicofísica, embora tenha sido esta o carro-chefe de seu pensamento justamente por ter oferecido aquilo que era solicitado a

todo e qualquer saber institucionalizado em seu contexto – sua capacidade de controle e de “eficiência”. Seus trabalhos também comportam a chamada psicologia cultural ou psicologia dos povos, deixando antever ou desde já espelhar o percurso de uma disciplina que jamais foi e jamais será unitária do ponto de vista de seu objeto (SCHULTZ, SCHULTZ, 2011; HEIDBREder, 1981).

Ademais, assim como o nascimento da ciência política se instaura para justificar a economia como uma disciplina autônoma, porque esta última passa a ser pensada em termos de comportamento individual (GULBENKIAN, 1996), a psicologia nasce para justificar, por um lado, a consistência filosófico-epistemológica do empirismo e, por outro, os erros de medida no campo da astronomia e da física (HEIDBREder, 1981).

O exemplo da psicologia é talvez o mais emblemático por incluir debates-vértice na geometria da constituição destas disciplinas, sobretudo em sua relação com a filosofia, cujos pormenores não vêm agora ao caso. O que nos interessa destacar é que sob o ponto de vista de seu objeto, e utilizando-nos das palavras de George Canguilhem (1968), o psicólogo não sabe o que é e não sabe o que faz.

Enquanto ciência natural da alma<sup>1</sup> é uma psicofisiologia; enquanto ciência da subjetividade e do sujeito pensante é, ao mesmo tempo, uma psicofísica<sup>2</sup> do sentido externo, uma ciência do sentido interno<sup>3</sup>, e uma ciência do sentido íntimo<sup>4</sup>; por fim, enquanto ciência das reações e do comportamento, dispensa as reflexões sobre a própria condição epistemológica, adquirindo caráter instrumental e utilitário com vistas à adequação do indivíduo a uma cultura industrializada (CANGUILHEM, 1968).

O que o conjunto dessas “psicologias” revela, enquanto parte do movimento de construção das disciplinas científicas modernas, é que: se, por um lado, essas disciplinas deveriam se constituir com base na justificação de que determinado objeto é próprio a uma determinada disciplina, por outro, nem estas são fixas, nem aqueles, estáveis; se, por um lado, a delimitação de uma disciplina deve responder à delimitação de um objeto, por outro, a delimitação de um objeto (à maneira entendida pela ciência moderna) depende de todo um

---

<sup>1</sup> As “psicologias” gregas inseriam-se de forma tripartida nos debates sobre metafísica, lógica e física, e tinham na ideia de uma alma natural aristotélica (hoje chamaríamos de “biológica”) um elemento importante para a laicização do conhecimento racional.

<sup>2</sup> Porque deve assumir a física como padrão e se apresentar sob a forma de um cálculo, através de constantes quantitativas da sensação e das relações entre essas constantes.

<sup>3</sup> Uma ciência do eu, que tem no ego cartesiano sua maior autorização.

<sup>4</sup> Em que o fato psíquico aparece como relação que implica sempre um poder e uma resistência. A psicologia como ciência do sentido íntimo encontra na figura de Maine de Biran o antecessor da psicopatologia e do pensamento freudiano.

aparelho histórico-cultural e institucional para a sistematização de seus fatores, contornos e aspectos (o objeto da ciência moderna é o objeto concreto que pode ser manipulado e ao qual uma específica metodologia poderá ser aplicada); por fim, se, por um lado, da visibilidade das paredes, peles ou muros dos objetos depende a visibilidade dos muros das disciplinas, por outro, a inexistência de muros entre objetos significa a falência de todo o projeto de cientificidade moderna.

O que as tão comuns críticas à fragmentação do conhecimento não reconheceram ou não perceberam, é que tal fragmentação pode ser condição indispensável ao próprio escopo deste projeto. Porque é possível somente através dela, primeiro: a redução de uma leitura da realidade a seus aspectos passíveis de controle e aplicabilidade e a defesa de que essa leitura é a única verdade admissível; segundo: a hierarquização dos saberes a partir dessa capacidade (de controle e aplicabilidade); e terceiro: a inexistência desta fragmentação deslegitima os “capitais simbólicos” dos profissionais do pensamento – qualquer pessoa estará autorizada a compor conhecimento sobre qualquer coisa.

Sendo fácil encontrar “vestígios” de história na sociologia e o contrário, de sociologia na antropologia e o contrário, de antropologia na psicologia e o contrário; se é possível, ou melhor, muito mais provável que os objetos disciplinares sejam leituras mistas e não objetos “puros” aos quais se acrescentam conectivos (isso é importante: o “objeto mesmo” é mistura); e ainda, se hoje tem sido lugar comum a emergência de disciplinas compostas em detrimento das tradicionais, como psicologia social ou antropologia filosófica, resta uma pergunta:

Uma vez que as disciplinas científicas, em especial as disciplinas humanas e sociais, têm grande dificuldade de estabelecer suas fronteiras devido à inexistência de muros entre os objetos a partir dos quais deveriam ser erigidas, o que as sustenta senão que a disputa por territórios?

Em março do ano de 2018, o Laboratório de Geografia dos Riscos e Resiliência (LAGERR), que dentre suas atividades desenvolve um ciclo de seminários que recebe professores e pesquisadores do Brasil e do exterior, assistiu a apresentação de uma pesquisa que está sendo desenvolvida como tese no Programa de Doutorado em Ciencias Sociales, Niñez y Juventud del Cinde e da Universidad de Manizales (Colômbia).

Jhonnatan Moisés Curiel Sedeño, que nos possibilitou a oportunidade de recebê-lo em sua *pasantía* – pouco mais de um mês de uma convivência que dissolve limites e aproxima

distâncias –, relatou-nos sobre o processo de realização do trabalho intitulado *¿Puede la geopoética borrar fronteras? Huellas sensibles y habitares artísticos en la frontera norte de México*, e orientado pela professora doutora Ana Patricia Noguera de Echeverri.

Este trabalho coloca como eixo fundamental uma pergunta sobre fronteiras. Crescido na cidade de Tijuana, na fronteira estabelecida entre os Estados Unidos e o México, Jhonnatan se propõe uma compreensão sobre a relação entre a existência física de um muro (balizado por toda violência que o estabeleceu) e de uma vida afetiva que carece deles. Esta compreensão se expande para uma segunda relação, aquela estabelecida entre as experiências de crise e as experiências de arte – o habitar afetivo de jovens artistas em suas relações com a fronteira.

Neste sentido, o que em especial toca as inquietações que aqui se apresentam sob a forma da constituição das disciplinas científicas é o paralelo que o próprio autor estabelece, em seu trabalho, entre a fronteira que divide os dois países e os muros epistêmicos, apontando que, diante desses últimos há a necessidade de migrações poéticas, não como uma desconsideração das regiões epistêmicas, mas como uma forma de se sentir estrangeiro em seus territórios discursivos e conceituais para que seja possível propor outros caminhos.

De fato, admitir territórios discursivos e conceituais como zonas a partir das quais a vida deve ser dividida em regiões de verdades inegociáveis e rígidas (porque devem estabelecer muros) é não só o estreitamento da existência a uma fixidez grotesca, como também significa a exaustão de uma existência vivida como que “quebrada em pedaços”.

Os muros epistêmicos, com seus mutirões de especialistas que se enfrentam ora pela guerra ora pela negociação, estabelecem que nós que vivemos somos os últimos a conhecermos nós mesmos, depois de sermos esclarecidos sobre teias infinitas de causa e efeito, e recebermos um protocolo sobre como proceder.

Como possibilitar novos caminhos, sendo estrangeiros em um modo de racionalidade que tem no estrangeiro ao mesmo tempo o seu horror e a sua medida comparativa? Essa é uma questão que toca a relação supracitada estabelecida entre crise e arte: novos caminhos não se dão por um aperfeiçoamento, mas por um retorno às formas espontâneas que possibilitaram o já trilhado.

Todas essas questões que levantam a fragilidade das bases que definem campos disciplinares a partir de objetos sem muros, convocando a esperança de que havendo muros entre objetos haveriam muros entre as próprias disciplinas, apontam a necessidade de revisitar

aquilo que sustenta suas fronteiras, sob o ponto de vista da distância que estabelece em relação às situações da própria vida, embebidas de uma multiplicidade misturada de aspectos e solicitações irreduzíveis e coemergentes.

Apontam também para a necessidade de que essas bases não sejam conteúdos vividos petrificados por uma disputa “epistêmico-territorial”, no sentido da imposição de uma estrutura que visa, não mais aquilo a partir de que emerge (justamente pela impossibilidade disso), mas cegos processos de demarcação que tem como critério o impedimento da permeabilidade de áreas vizinhas.

Certamente, alguém poderia considerar essas necessidades um exagero, e defender que disciplinas científicas são apenas disciplinas científicas, leituras de mundo organizadas que se prestam àqueles que lhes convém. No entanto, a pressa em subestimar essas considerações dizem respeito, antes, à naturalização da visão construída cientificamente, como se a vida fosse tão “obviamente” assunto para um conjunto de especialistas que fica difícil imaginar qualquer outra coisa ou, na pior das hipóteses, como se a vida perdesse de fato importância, já que, como cidadãos de uma cultura industrializada, estão mais sucintos à realização de procedimentos e pouco dispostos à descansar a maquinaria de suas fábricas.

Daí que a importância de se sentir estrangeiro nos próprios territórios discursivos e conceituais não seja apenas a possibilidade de uma nova racionalidade, mas sobretudo a possibilidade de retorno à própria vida.

### **3.1. Fome**

Lembrei-me do dia em que um livreto das “profissões para escolher no dia do vestibular” me folheava as faces e perfis para entregar-me ao departamento das psicologias, que, naquele tempo e naquilo que eu era, convinha-me como “psicologia” apenas. Foram dois vestibulares. O primeiro, tornado sem efeito e sem esperança nos meandros entre a matrícula já realizada e os enumerados rabiscados um a um para a mudança de cidade da menina nascida em São Gonçalo do Sapucaí e que engravidara naqueles dezoito anos. O segundo, decorrido da perda do menino Victor Augusto, que não veio.

Poços de Caldas passou a ser o endereço e a Pontifícia Universidade Católica (PUC), meu lugar. Na primeira aula de todas, a professora, que me vidrava seja pelos óculos antigos seja pela perspicácia com palavra sabida, lançou-nos a pergunta que me consumiria para

sempre: “Vocês querem ser psicólogos. Mas, o que é psicologia?”. Há que se evocar nessa hora uma confissão machadiana: Deus te livre, leitor, de uma ideia fixa! Deus te livre...

Porque não bastava que aquela pergunta viesse ao mesmo tempo em que a última página do meu primeiro livro sobre filosofia, que era *O mundo de Sophia*, e que já me chegasse não como uma pergunta estrita, mas como uma pergunta filosófica. A pergunta me desnaturalizava naquilo que até então me era concebido como um desinteressado desconforto: ouvindo a professora, eu era toda fome.

Tenho receio de usar a palavra fome porque sempre tive a barriga cheia e falo em nome do que não vivi. Mas me atrevo a usá-la por falta de termo melhor, ao que antecipo desculpas pelo meu abecedário limitado.

A minha fome era branda e sem dentes. Sabia-se inesgotável e por isso não tinha pressa. Gozava-se. O que não significa que lhe careça ser torrencial. Ela é o ponto em que o organismo se consome a si mesmo, sob uma deliciosa obrigatoriedade de entrega. Bem sei que estar ali não teria que ver com a escolha de uma profissão no dia do vestibular. A psicologia me era um estado, uma promessa. De ser quem eu era? De ser, sobretudo, que eu não era.

De fato, passados alguns anos, nem sei se posso, poderia ou poderei algum dia chamar-me disto: psicóloga. Tenho pingos de atuação profissional que não me renderiam justo título. Vou dizer que há sim, por isso, um sentimento meio vegetativo de atraso e inutilidade que só potencializa minha preguiça de caber nas coisas. A fome não cabe em nada. Satisfaz-se esporadicamente para ressurgir novamente.

Meus melhores professores compreenderam isso. Nunca me disseram, mas sei que compreenderam. Não fui das piores alunas, embora não tenha sido das mais disciplinadas. Esse meio termo, que sempre me coloriu de uma espontaneidade amarelo-sombreada, abriu-me frestas de encontros os mais ricos, para além das salas de aula. Eu poderia chamar esses professores de amigos? Sim, o foram. Um deles me dizia repetidas vezes: “para ser uma boa psicóloga, tudo o que você precisa é saber ouvir”.

Dito e feito.

Conheci Estrela em um asilo de idosos. O ano era 2014 e lá estava ela desde 1981. Diagnosticada como esquizofrênica em 1988. Estrela só chorava e cantava – labilidade prostrada de Haldol. Quase sempre isolada no quarto, como se por barulhenta não andar pudesse ser vantagem institucional. Tinha os cabelos mais lindos que eu já vi. Escorridíssimos que só

paravam soltos. Pretos-jaboticaba. A assistente social contou que o raspavam na máquina zero quando pegou piolho. E que Estrela chorou muito. Ainda mais.

Parcialidade profissional que não me permitiria diferir, Estrela era, dos vinte e oito idosos, uma das três com quem eu mais queria estar.

Uma vez apontei na porta do quarto. Ela sentada na cama, deu três tapinhas no colchão e disse: “Fia senta aqui vamo conversá porque a vida é breve e a morte é certa”. Fui.

– Você tem mãe?

– Eu tenho, Estrela.

– Eu não sei por que eu fico cansada. Eu não faço nada.

Eu sabia de Erving Goffman (2001) o que pesava naquelas costas de setenta e cinco anos de idade, trinta e três de instituições totais. Que esses lugares, as “estufas de mudar pessoas” (p.22), são o máximo do que se pode conceber como sendo uma vida administrada. Uma submissão à total vigilância e à supressão de círculos completos de relações, a situações de rebaixamento, degradações, humilhações e mortificações do eu, solapando todas as bases de auto-identificação, desde as propriedades até o corpo, em uma desfiguração pormenorizada de todos os âmbitos da vida.

E eu também já havia percebido que naquele dia ela queria me dizer que seu corpo, além de estranho, havia-lhe tornado sua mais ruidosa maldição. Estrela estava cansada da vida de um jeito deveras inconsolável. Suas lágrimas secaram, de modo que seu choro eram agora unidos cumpridos de um defunto. Cumpria, no entanto, os itinerários da instituição, que não eram poucos nem os seus, enfileirada aos procedimentos imperdoáveis.

Não remediei nada. Não pacifiquei com o ofício daquela minha profissão, que era a palavra, a que fora por demais remediada. Enverguei-me entre as sólidas muralhas da instituição (as quais a todo momento tinham de irrisória minha parca resistência de recém-formada), e as condições de Estrela, que não mais podiam e nem pediam explicações para o que quer que fosse. Estrela queria sua única-possibilidade-de-ser: a companhia de alguém.

Compartilhamos aquela tarde doída, enquanto outros especialistas me apontavam não cumprir o roteiro. Demorei-me, demorei-me. Estrela, silenciada, não fez como doutras tantas vezes de ficar me olhando de perto no rosto com os olhos muito muito abertos e quase sem piscar, passando às vezes as mãos em minhas maçãs. Estrela via fundo e afiado como uma espada. Era uma mulher ousadíssima e reta. Mas eu nunca soube se olhara a mim, ou através de mim o seu passado. E não fez isso dessa vez. Como também eu não passei a escova em seu

cabelo, porque diferente das outras vezes, já a encontrara sentada. Era uma escova preta, dura, que ficava em cima de um criado-mudo e vazio de coisas – único pertence do quarto-de-duas-camas.

Poucos meses depois de eu ter sido dispensada da instituição, recebi por consideração uma mensagem dizendo do falecimento de Estrela, no quarto, por “causa indeterminada”.

Naquele dia eu descobri que Estrela fora meu maior alimento, até então. E que psicologia, ademais de fome, era-me, também, náusea.

*Canção cantada que ninguém ouvia<sup>5</sup>*

Eu morava com minha mãezinha  
Em uma casinha num certo lugar  
Mas depois minha mãe faleceu  
Que tristeza meu Deus quanto quanto chorar  
Com a alma cheia de amargura  
Fiz a sepultura dando a despedida  
Com a terra que Deus fez Adão  
Sepultei num caixão mamãezinha querida

Eu fiquei padecendo sozinho  
Seguindo o caminho que Deus me traçou  
É bem triste perder neste mundo  
O amor tão profundo de quem nos criou  
Nunca mais vou beijar o seu rosto  
Meu Deus que desgosto, que desilusão  
Dos meus erros que eu fiz nesta vida  
Mãezinha querida lhe peço perdão

Ao perder mamãezinha querida  
A alegria da vida também teve fim  
Hoje chego na minha casinha  
Não vejo a velhinha esperando por mim  
Sinto a dor invadir o meu peito  
Não tem outro jeito me ponho a chorar  
Vou seguindo esta triste sorte  
Esperando que a morte venha me buscar.

---

<sup>5</sup> A canção se chama *Amarga Despedida*. Para Estrela, era *A música do Chico Bento*.

### 3.2. Filosofia mestiça e solidão

Não sei se o leitor se lembrará de que ser-no-mundo é absorver-se no mundo. Para Michel Serres (1933), o pensamento como existência acontece de um modo muito específico: é a travessia de um rio, em que “o nadador sabe que um segundo rio corre neste que todo mundo vê, entre os dois limiares, atrás ou à frente dos quais quaisquer seguranças desapareceram: ali ele abandona toda referência” (SERRES, 1933, p.11).

Ao que intitula “sentido”, o autor afirma que a verdadeira passagem ocorre no meio e que o nadador deve atravessar para aprender com a solidão. Instalando-se em sua própria vida como estrangeira, tudo com o que pode contar é com o próprio suporte. Privado de casa, morto sem sepultura, intermediário (todos termos do autor), a travessia não é a conversão de uma margem em outra, mas aquilo que faz com que aquele que atravessa habite ao mesmo tempo as duas margens e não se torne domínio de nenhuma delas.

O que é psicologia?

Essa pergunta, tão oca quanto à fome e tão nauseante quanto uma mensagem pode ser, instala-se a partir de um conjunto de saberes e práticas institucionais, tradicionais, normativas e, muitas vezes, violentamente estabelecidas, ao mesmo tempo em que emana de um apelo de saber ouvir, de ser palavra, de ser companhia, recrutando a sensibilidade de mestres desse mesmo conjunto de saberes e práticas, emergindo-se e florescendo como potência no mundo, fazendo-se Estrela, Estrela fazendo-se psicologia.

Corrente e contracorrente, a psicologia é mestiça. O quarto isolado de duas camas com criado-mudo e as maçãs disponíveis sem pedir por quê; trinta e três anos de cotidiana maquinaria e uma tarde insubstituível; a pressa dos serviços, o canto cumprido, a lágrima seca. Com Estrela eu aprendi que tem gente que espera pela morte como na sala de espera do dentista.

Vou dizer que há ainda o que eu não contei entre “o que é psicologia” e “causa indeterminada”. É que a solidão da travessia te obriga a aceitar a morte e a se afeiçoar a ela. Não a morte como querer deixar de viver, mas a morte como querer deixar de entender.

Contar isso é difícil porque pode ser tão inaceitável quanto desconsiderar que no corpo de Estrela há um algoz e se envaidecer infantilmente por uma espécie de tarde mágica que me colocaria em estado de plena santificação. E não é nem uma coisa nem outra.

Do ponto de vista de minha biografia, essa travessia demarca um tempo dedicado a autores preocupados com explicar, para autores que tinham a necessidade de compreender. O que inclui apreender que a questão sobre “o que é psicologia?” advém de uma anterior sobre a minha própria vida. Vivo filosoficamente. E isso significa: qualquer vida vive filosoficamente – qualquer vida é a própria epistemologia. Dei-me conta de algo mais grave que ter uma profissão: eu vivia.

Querer deixar de entender é uma gratuidade que se põe disponível e sabe-se limitada. Morre-se porque se vive. Sente-se que, ao contrário da explicação, que é receber do mundo uma resposta para então voltar-se ao mundo a partir dessa resposta, a compreensão é entregar-se, com ou sem ela, mas, principalmente, sem ela.

Uma ou dez vezes eu ouvi de kardecista que todos são *médiuns*, mas que apenas alguns desenvolvem sua mediunidade. Penso que se passa mais ou menos isso com o que Michel Serres chamou de mestiço, e há *O Livro das Ignorâncias* como há *O Livro dos Espíritos*.

Não obliero moscas com palavras.  
 Uma espécie de canto me ocasiona.  
 Respeito as oralidades.  
 Eu escrevo o rumor das palavras.  
 Não sou sandeu de gramáticas.  
 Só sei o nada aumentando.  
 Eu sou culpado de mim.  
 Vou nunca mais ter nascido em agosto.  
 No chão de minha voz tem um outono.  
 Sobre meu rosto vem dormir a noite.

(BARROS, Manoel de. 2016, p.35)

Particularmente, acredito que Manoel de Barros nunca deva ser recitado em voz alta. A mudez de um mestiço empobrece muito com a fala metrificada da leitura ou da palestra. Por exemplo, uma vez atendi uma mulher que se sentou na poltrona e disse: “eu tenho depressão” – como se sentasse ao mesmo tempo em que fechasse todas as portas e diagnósticos. Ficou cinquenta minutos protocolando comportamentos, e mais parecia o psiquiatra que a deprimida.

Levei o caso para minha supervisora, que disse: “mas você perguntou o que **ela** está chamando de depressão na vida **dela**?”. Não perguntei. E não havia percebido que sequer ela pensou em se perguntar, ou simplesmente não havia se dado conta de que poderia se perguntar.

De uma forma ou de outra, ela vivia o não dito, embora tenha estabelecido entre o dito e o não dito uma gramática intransponível.

Neste contexto, aquela mulher não me solicitava para explicar o que quer que seja, mas exatamente o contrário: solicitava-me para desaprender o explicado e permitir a livre expressão de sua angústia. Angústia para a qual não há explicação, mas **compreensão**. Agora me diga, leitor, que é o mestiço senão que a solidão pela não explicação?

A travessia como o abandono de toda referência “tem um silêncio feroz” (BARROS, 2016, p.65). Não sendo propriamente o escamar de um peixe, é muito mais a lida com estar entre a fome e a náusea, entre a angústia e a plenitude, Estrela chamando e Estrela “sem causa determinada”. Aprender a fazer de uma dura casca um invólucro mole feito uma lesma. Fazer das proteções de papéis um abrigo: 1) ajeitar poltronas; 2) lenço de papel; 3) ouvido.

Até que se solte, e se nade ante e ao revés de todas as coisas, perdendo-as ou não de vista, refazendo ou não as trilhas, sabendo dar-lhes a cada uma a medida exata até o ponto em que coincidam com o próprio caminho. Neste ponto, a psicologia, com precedente determinativo, tornar-se-á, ela mesma, mestiça, opaca, borrada, multicolor e multiafeto. Tornar-se-á, ela mesma, acontecimento.

É que, conforme Manoel, bom mestiço, desaprender oito horas por dia ensina os princípios.

### **3.3. O pedido como cenário: um relato em forma de livro**

Mas nessa hora, por falta de acesso ou por suspenso destino, me faltam atravessar muitos mares. Deixo então a última palavra neste breve capítulo sobre psicologia a quem vive de muito as suas águas. Psicóloga, professora e pesquisadora, de quem recebi significativo e insubstituível aprendizado, o relato é de Tatiana Benevides Magalhães Braga, e o livro intitula-se *Atenção Psicológica e Cenários Sociais: Ação Clínica, Instituições e Políticas Públicas na Promoção da Cidadania*.

Trata-se de uma obra escrita durante sua experiência no Laboratório de Estudos em Fenomenologia Existencial e prática em Psicologia, da Universidade de São Paulo (USP), cuja trajetória de atuação chegou a diversos cenários sociais, como intervenção junto a educadores

de rua, hospitais, instituições para menores infratores, delegacias, companhias da Polícia Militar, dentre outros, deixando o modelo predominante de prática em consultório.

Multifacetada, a obra entrelaça teoria e prática, clínica e pesquisa, sob a égide dos “fenômenos concretamente vividos como primado de toda possibilidade de conhecimento” (BRAGA, 2014, p.65), ressaltando-se uma compreensão de clínica como “cuidado aos atores sociais num dado contexto institucional ou comunitário” (p.67) em que o psicólogo, como cuidador, coloca-se em atitude de solicitude para com o outro.

O que nos interessa em especial, sobretudo em uma discussão sobre as fronteiras disciplinares, ou melhor, sobre a ausência delas, é o delineamento da totalidade da *práxis* a partir de um pedido manifesto por uma instituição ou comunidade, posto em estreita relação com o reconhecimento do território como a constituição de paisagens sociais.

Explicitando parte a parte:

A intervenção se inicia com o pedido de representantes de uma determinada instituição ou comunidade. Diante disso, o psicólogo, inserido no território, interroga junto aos atores sociais pelo sentido de suas experiências no que se refere ao que foi solicitado, de maneira a, no próprio interrogar, ser capaz de desvelar junto a esses atores, aquilo que naquele específico habitat social se lhes configuram uma demanda. Neste sentido, já identificamos uma diferença entre pedido e demanda, que nada mais é que o exercício do desvelamento em voga: o desvelamento como um duplo acontecimento.

Porque de saída há uma peculiaridade nesta escuta, conforme mencionado, no que tange à constituição da ação interventiva “pois, o conhecimento de um espaço e suas relações se faz simultaneamente aos processos interventivos – conhecer realidades é, também, construí-las” (BRAGA, 2014, p.68). Isso significa que tanto a compreensão, por parte do psicólogo junto aos atores sociais, quanto a possibilidade metodológica interventiva, são desveladas somente e tão somente a partir do núcleo existencial que demarca o conjunto de relações significativas daquele território. Compreensão que está, por sua vez, intimamente comprometida com a abertura de possibilidades daquele que fala, isto é, com a maneira como este se entende a partir da própria existência.

No percurso de elaboração da queixa, o plantão psicológico procura investigar com o atendido as relações possíveis entre sua fala e seu campo vivencial, rearticulando experiência vivida e seu horizonte de apresentação, de tal modo que aquele que a vivencia pode situar sua experiência no conjunto de relações significativas que cooperam com ela. Uma visita à escola ou a proposição de

uma atividade pedagógica, por exemplo, pode ajudar a compreender o percurso de constituição da queixa escolar de uma criança, o conjunto de relações em que está inserida, a maneira como vivencia o processo de aprendizagem e assim por diante. Compreendendo o modo como ocorre a relação do usuário do plantão psicológico com seu mundo – os espaços que frequenta, as relações que participa, os lugares sociais que ocupa – busca-se explorar os modos de atribuição de sentido e as possibilidades de seu existir. Nesse trajeto, desvela-se a demanda, enquanto aquilo que se reconhece como necessário ao cuidado com o próprio existir (BRAGA, 2014, p.69).

A ação interventiva acontece, então, segundo múltiplas possibilidades de direcionamento, a serem definidas por solicitações específicas de ser-no-mundo, em uma coemergência de modos de entendimento, o que inclui a possibilidade de intervenção sobre a própria intervenção. Neste processo, o psicólogo, assim como todos os outros profissionais que atuem em equipes de atendimento das instituições, são compreendidos como parte integrante da constituição da paisagem social, também solicitando práticas clínicas de cuidado de suas angústias e afetos, que compõem atravessamentos que ampliam o próprio âmbito da ação investigativo-interventiva. Além disso, mecanismos que incidam a favor do não engessamento de suas atuações são de fundamental importância para a manutenção de uma escuta que acompanhe os movimentos de transformação do conjunto de sentidos e significações daquele território.

No que se refere à relação que todo esse modo de compreensão da ação clínica mantém com a política, a autora destaca que, embora evidentemente tratemos de coisas relacionadas, a ação clínica não se visa uma ação política direta, podendo ser considerada uma dimensão pré-política de atuação. Favorecendo, pela abertura do espaço de escuta, a atenção e o cuidado para a reflexão e o questionamento, deixa a cargo do sujeito a especificidade de sua apropriação e o direcionamento de seus referenciais, em uma articulação entre autonomia e cidadania. Ressalta seu caráter educativo como garantia de importantes condições para o exercício político, tais como a ajuda para a reinvenção de concepções e olhares sobre o cotidiano e suas implicações para a capacidade de julgamento na compreensão de si e do mundo; e a legitimação e o cuidado à palavra, aos afetos e percepções quando na condição de deslegitimação e silenciamento. Mas que isso não é, reafirma, o próprio exercício político, na medida em que isso lhe implicaria uma prática autoritária.

A articulação entre intervenção e investigação permite o reconhecimento das opiniões e saberes dos atores sociais em sua própria construção dos territórios em que habitam. A dignidade, enquanto legitimação do direito à voz de cada um, é possibilitadora da cidadania, compreendida como condição de ter sua fala, seus atos e sua construção de significados garantidos no espaço público.

A cidadania é condição, portanto, diretamente relacionada à autonomia, à possibilidade de gerir a própria vida e aferir as próprias significações ao vivido, compartilhando-as. (BRAGA, 2014, p.246)

Sob essa perspectiva, a prática psicológica desvincula-se da expectativa de que seja definida e demarcada a partir de fronteiras. Constrói-se (desconstruindo-se), no encontro com cada cenário, fazendo-se ela mesma cenário teórico-prático delimitado a partir de uma solicitação que é também a solicitação de um determinado conjunto de possibilidades interventivas. Isso significa dizer que o olhar do psicólogo se molda, cria-se, reformula-se constantemente como ser no modo de entendimento de ser junto ao cuidado.

Voltando a Michel Serres, chegamos ao ponto em que, re-nascido, o mestiço encontrou a compaixão e que, finalmente, pode ensinar.

#### PERCURSO 4. INTERDISCIPLINARIDADE E RELIGAÇÃO: PONTO DE CHEGADA, PONTO DE PARTIDA. OU: O PROBLEMA SEM NOME

A ideia de interdisciplinaridade permeia uma nova configuração dos fazeres científicos. Evidentemente, não se trata de um conceito pontual, a ser atribuído a especialistas. A quem recorrer para falar sobre interdisciplinaridade? Se o termo significa a possibilidade e a necessidade de diálogos entre disciplinas, suspendamos as anacronias e retornemos aos gregos, para os quais é inadmissível qualquer tipo de conhecimento que não esteja implicado em um todo ordenado e coerente (Jeager, 2003). Abordemos todos os muitos filósofos que não dispensaram esforços em prol do estabelecimento de saberes nos termos de um *corpus* único balizado por essa coerência e que faz com que um Braudel (2013) e sua crença em uma linguagem reconciliadora encontre ecos não somente nas ciências mais recentes.

Se o termo suscita as discussões que giram em torno à especificidade e à incomparabilidade das ciências humanas e sociais, em sua relação com as ciências naturais a princípio hegemônicas, e aos limites e possibilidades teóricas e metodológicas que decorrem disso, recorramos a Wilhelm Dilthey (2010) – para que nos poupemos da também infundável problemática filosófica das relações existentes entre objetivo e subjetivo, matéria e espírito, razão e experiência, e sobre as imprescindíveis consequências da sobreposição dos primeiros aos segundos, a respeito das quais os capítulos anteriores constituem um rascunho nem sequer introdutório.

Mas se, ao invés das duas entradas anteriores, o termo se relaciona à convenção de que houve uma grande mudança histórica que estabeleceu, sob a perspectiva de uma concepção geral do conhecimento científico, novas diretrizes teóricas e práticas, lancemos mão do trajeto que, conforme Thomas Khun (1975), parte do tipo de racionalidade em que o esperado é o paradigma científico e o anômalo é não só não esperado, mas também aquilo que está, contra a vontade e a disposição do cientista, sempre à espreita; passa por Karl Popper (1980) e sua transição de um “puro” indutivismo para a ideia de conjectura como a moldura que comporta as possibilidades de validação / falseabilidade científicas; até chegar ao anarquismo epistêmico-metodológico de Paul Feyerabend (2007) cujo empreendimento é denunciar as simplificações científicas, sob um agir contra indutivo.

Recorramos ainda ao que Gaston Bachalard (1988) descreveu como sendo o novo espírito científico, conduzindo-nos para uma epistemologia que não é mais a coisista – tem como objetos elementares não mais os sólidos, mas **funções**; e tem no **relativismo**, rompimento

com referenciais absolutos, a palavra de ordem: na microfísica, a partícula elétrica se deforma no movimento; a localização de um objeto no espaço agora obriga a incorporação da experiência daquele que o circunscreve; a noção de massa não equivale mais a quantidades, evoca uma relação fundamental com a velocidade. Torna-se impensável uma geometria separada de uma mecânica, assim como um espaço separado de um tempo. O fóton “é certamente um tipo de coisa-movimento” e “a substância química não é senão a sombra de um número” (BACHELARD, 1988, p.43).

Que concepção de realidade permeia todas essas mudanças? O atual é uma contração, uma restrição, do potencial. E todo e qualquer tipo de determinismo tornou-se uma particularidade, que tem a ver com o quanto cientistas resistiram à ideia de deformação dos corpos celestes e à ideia de perturbação das trajetórias. O novo espírito científico não se atém ao determinado, mas ao **indeterminado**.

Ilya Prigogine e Isabelle Stengers (1991), cuja obra se insere exatamente na tentativa de compreensão da metamorfose da ciência decorrente de uma nova aliança estabelecida entre homem e natureza, pontuam os aspectos da transição da concepção de uma natureza autômata, reduzida e pacificada a um conjunto determinado de leis imutáveis, estáveis, reversíveis e, sobretudo, simplificadas – sustentando a convicção de que o nível mais fundamental do universo seria descoberto como se descobre os tijolos de que é feita uma engenharia – a transição desta concepção para uma natureza descrita de forma situada e que comporta, além de processos de organizações espontâneas, instáveis, irreversíveis, aleatórias e indeterminadas (tudo isso tido não como o anômalo, mas doravante como a regra), a seguinte taxativa: essa transição significou “ao mesmo tempo, o apogeu e a crise última [da ciência], o fim de uma exploração que chegou à descoberta de seus próprios limites” e que “devem ser vistas não como ponto de chegada, mas como ponto de partida, de abertura a novas possibilidades teóricas” (PRIGOGINE; STENGERS, 1991, p.165).

Que possibilidades? Que se nos abre no meio termo de um **fim inacabado** que é, ao mesmo tempo, um **início de outra coisa**? Que situação é esta: o ponto de chegada dos mais heroicos anseios da racionalidade positiva é ele mesmo a ridicularização de seus desbravamentos? O ápice das científicidades faz encontrar um Eichmann e um átomo como realidades pitorescas! Uma fragilização que se nos impõe, e que não é da ordem daquilo que falta ser fortalecido ou aperfeiçoado, mas daquilo que deve deixar o campo e se encaminhar para o banco de reservas.

Sob essa perspectiva, o termo se relaciona com aspectos e sentidos bem mais sutis do que os solicitados até aqui. Um desses aspectos e sentidos perpassa todas essas possíveis vias condutoras e aproximativas: alguma coisa chamada “complexidade”. Hoje, quem não pronuncia essa palavra nos seus discursos ou quem não lhe reserva um espaço em seus textos está fora de moda. Apesar dos vários autores que abordamos nas poucas páginas introdutórias deste capítulo reservarem-lhe não só um espaço, mas expressivas bases argumentativas, atribui-se sua especialidade a Edgar Morin (2005).

A complexidade se liga a uma necessidade de “retorno reflexivo”. Eis o título desta sua obra: *Ciência com Consciência*. Como decorrência das mudanças históricas do conhecimento já mencionadas, para o autor, é a ideia de complexidade que deve preservar sua condição contraditória e ambígua, como a superação de um pensamento linear em prol da circularidade e do movimento. Os conceitos fechados e claros estão em crise. A verdade agora aparece sob uma aparente confusão e implica a complementaridade entre ordem e desordem, assim como entre unidade e multiplicidade. A (nova) ciência com consciência, fruto de um paradigma da complexidade, é a tentativa de dar conta do conhecimento fragmentado. Mas não pode ser entendida como substituta da simplificação. Para o especialista, o problema da complexidade é o da incompletude, e sua tendência ao multidimensional não pode ser confundida com a soma de diferentes visões, é antes o compromisso com a diversidade das dimensões.

Assim, a especialidade atribuída a Edgar Morin se estende e se aprofunda na seguinte prerrogativa: a necessidade de zelar pela complexidade trata de uma necessidade de religação. Mas que necessidade é essa se não podemos confundi-la com pretensões de completude? Que tipo de atitude suscita que não apele para um mero costurar as antigas e “insuficientes” conceituações e disciplinas a fim de dar-lhes um *status* adequado?

O título de outra obra do especialista é *A Religação dos Saberes: o desafio do século XXI*. Como resultado da proposta de um ministro da educação francês, Edgar Morin assumiu em 1997 a presidência de um “conselho científico” para fazer sugestões ao ensino e à formação de professores de maneira geral. Esse conselho não era uma “comunidade científica”, mas sob iniciativa do próprio presidente, a ele foram atribuídos alguns desafios, sendo o maior o que dá vazão ao referido título.

A denúncia de Edgar Morin (2012) se baseia (na) e reafirma a concepção de uma grande realidade multidimensional, transnacional e planetária. Trata-se de uma inteligência que entende a falta de pertinência da separação do que é “de um mesmo tecido” assunto de jornadas

temáticas nas quais, estabelecidos determinados “horizontes mentais”, os professores inscreveriam suas disciplinas a fim de confrontar saberes e situá-los em uma “problemática importante”. Ora, “resolver problemas” partindo da disputa entre territórios disciplinares era a intenção? Isso já nos é familiar...

Seja como for, a finalidade da obra vai além: envolve “ensinar a condição humana” e “ensinar a viver” (!). Um tipo de ensinamento ligado ao compartimento de seus “blocos temáticos”, com cada disciplina tendo garantida a fatia de seu bolo (umas maiores, outras menores, evidentemente). A “vida” constituindo um desses grandes eixos temáticos e a “humanidade” constituindo outro – ambos com forte viés biologicista e evolucionista. O que é a educação sob essa perspectiva? Permitir a cada um a “consciência de sua condição”. Em que sentido? Aquele que estiver instruído desta forma: ciências da terra + ciência da evolução + DNA + evolução de novo + ética + etc.etc.etc. + revolução francesa + uma pitada de literatura e cinema + saúde e longevidade para envelhecer + etc. *ad infinitum* estará apto para viver. Para Edgar Morin, o avanço das ciências está diretamente ligado ao avanço da capacidade de “consciência” da condição humana e, portanto, quanto mais instruído o cidadão for, mais apto para a vida ele será.

Bem, os percursos que se nos foram traçados permitem-nos dispensar por hora o retorno às múltiplas possibilidades de crítica que este tipo de projeto nos reclama. Basta que seja pontuada em que medida uma visão que se propõe interdisciplinar, complexa e comprometida com a “religação dos saberes” pode reforçar e reafirmar concepções epistêmico-metodológicas disciplinares sob novas vias e que, apesar de boas e fundamentais perspectivas introdutórias, perde-se justamente na relação estabelecida entre conhecimento e vida, reduzindo esta última às bordas, aos desfechos ilustrativos e aos intuítos desencorajados.

É importante ressaltar também que do ponto de vista dos dispositivos institucionais a que temos acesso hoje é a religação interdisciplinar pensada nos termos do paradigma da complexidade de Edgar Morin que se sobrepõe, mesmo que de forma tácita, quando se entende que a organização de eventos, livros, e de aulas expositivas com dois ou mais profissionais de diferentes formações acadêmicas bastam para haver interdisciplinaridade.

Muitos dos iniciados nesta temática dificilmente não patinam nas necessidades e dificuldades do “diálogo entre disciplinas”, conduzindo-as aos âmbitos da linguagem e dos obstáculos epistemológicos e institucionais. Como se as disciplinas, seus objetos e eles mesmos (os iniciados) estivessem aí seguramente estabelecidos e a eles faltassem apenas o remanejamento de suas partições e a definição de seus lugares. Como se o grande problema

da fragmentação e sua religação possível suscitasse um aparato sintético que fosse capaz tanto da convergência quanto da dissolução, mantendo nos dois casos uma determinada unidade, nem que seja apenas processual. Nos termos piagetianos de uma epistemologia genética (PIAGET, 2012), a interdisciplinaridade seria então apenas um patamar superior que organiza as etapas ou estruturas precedentes, ao menos as pretendidas.

Mesmo Hilton Japiassu, em sua *Interdisciplinaridade e Patologia do Saber*, não escapou disso. Sua preocupação com o *pathos* do conhecimento timidamente se perguntou sobre a relação que ela mesma estabeleceu, reificando o que Gaston Bachelard (1996) chamou de obstáculo epistemológico – autor que, aliás, Japiassu inclui em sua obra: a inércia de um pensamento que se satisfaz com o fascínio das respostas. A “fragmentação” é a clara e breve identificação de um raciocínio que não precisa mais se questionar, mesmo que isso implique a desconsideração de seu próprio anseio. Se o prefácio que esta obra recebeu de Georges Gusdorf anuncia um mundo que padece de uma doença grave e de cuja confiança nos *experts* do conhecimento resulta uma precária sobrevivência da humanidade e um desconhecimento de suas implicações na existência humana, ou se o próprio objetivo de Japiassu fosse de fato “mostrar como o enfoque interdisciplinar deve intervir nesse esforço de autoconhecimento da experiência” (JAPIASSU, 1976, p.29-30) o caminho teria sido outro.

Como temos elementos de sobra para perceber, aqueles que exercem mandatórios sob a rubrica da ideia de complexidade também o fazem sob motivações como “consciência”, “autoconhecimento”, “autoconhecimento”, “condição da humanidade”, resgate do “humano em sua totalidade”, a necessidade de uma “nova pedagogia”. Mas motivações que, ora mais ora menos titubeantes, são relegadas aos espaços menos importantes quanto àquilo que “realmente vale”.

Boaventura de Sousa Santos, em sua *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna* recupera, à sua maneira, a sutil via da fragilização a que está lançado o pensamento científico de nosso tempo, naquela demarcada e bamboleante situação entre “o que foi” e, em sendo, é “já” o que será. Afirma o autor que o apogeu da dogmatização equivale ao início de seu declínio e que, portanto, constitui o início da desdogmatização.

Mas não apenas isso, porque em sua concepção esse processo está intrinsecamente ligado a uma mudança de justificação e de legitimação do modo de inteligibilidade científica, que antes se dava por suas causas e agora, por suas consequências, sobretudo sociais. Dessa forma, além de a arena científica passar a comportar, como parte indispensável do motor que a sustenta (ou seja: está no âmbito das elaborações e não das aplicações), os destinatários a que

se dirige (os sujeitos sociais), sua configuração assume o caráter de uma “hermenêutica como pedagogia da construção de uma epistemologia pragmática” (SANTOS, 2003, p. 31). Traduzindo: é a prática social que estabelece a racionalidade científica, e não o contrário.

Mas é de outra obra do autor uma citação que nos faz desembocar no dilema da necessidade de uma religação (interdisciplinar?). O dilema de um problema sem nome:

[...] estamos de novo perplexos, perdemos a confiança epistemológica; instalou-se em nós uma sensação de perda irreparável tanto mais estranha quanto não sabemos ao certo o que estamos em vias de perder; admitimos mesmo, noutros momentos, que essa sensação de perda seja apenas a cortina de medo atrás da qual se escondem as novas abundâncias da nossa vida individual e coletiva. Mas mesmo aí volta a perplexidade de não sabermos o que abundará em nós nessa abundância (SANTOS, 2008, p. 17-18).

Ulrich Beck (2011) nos oferece alguns elementos a mais para compreender em que sentido esse tipo de vinculação pode se dar. Se antes as pretensões de verdade e de esclarecimento científicas localizavam seus perigos e seus “objetos” fora de suas próprias engrenagens, a partir do século XX as ciências se veem confrontadas com uma série incalculável de situações de riscos e de ameaças sociais decorrentes de sua própria atuação. Isso significa dizer que a condição que passa a imperar a partir deste período evoca um tipo muito peculiar de reflexividade. Esta não é mais da ordem que decorre de uma decisão, mas da ordem do impositivo de um destino generalizado, demarcado por um medo palpável, porque produzido e, no entanto, negado. Isso porque o ofuscamento no interior mesmo da cientificidade reflexiva tornou-se, enfim, um fator determinante para o seu (re)estabelecimento. A suspeitada fragilização a que chegamos é então, na verdade, uma **autofragilização sistematicamente justificada**.

A ciência se torna, ao mesmo tempo, causa de problemas e definidoras de aparatos técnico-conceituais que vão identificá-los e solucioná-los, num imbricado, exponencial e contraditório revezamento entre a “transparência” e a ocultação – ela não é mais capaz de garantir as seguranças que lhes são atribuídas (muito pelo contrário), mas deve agir como se fosse, mesmo que isso signifique um nó na própria autocompreensão.

Neste sentido, o mito de superioridade do conhecimento científico e a crença inabalável em seu progresso se submetem, por um lado, a uma implosão e, por outro, a um enrijecimento. Se lhe era possível apontar uma “culpa” com a precisão de quem olha protegida e determinadamente por uma janela, e se isso lhes garantia espaços dentro dos quais estariam

selecionados e preservados os controles das críticas de seus próprios erros, lacunas e deformações (como os espaços dos fóruns para especialistas), nos moldes de uma cientificização reflexiva, sob mediações interdisciplinares tensionadas e cada vez mais competitivas, o conjunto de suas relações torna-se um barril de pólvora, porque os riscos propiciados por uma determinada disciplina ou comunidade científica tornam-se a mola propulsora de outra, que os identificam criticamente, publicizam-no e apropriam-se desses riscos como novas oportunidades mercadológicas. Assim, formas de “contraciência” e de “ciência militante” alimentam-se da possibilidade de uma expansão que decorre da diminuição da credibilidade da ciência a que se dirige criticamente.

Por outro lado, no momento em que o estabelecimento de uma prática sistematizada de crítica das ciências entre si termina por dissolver fronteiras entre especialistas e o público “leigo”, a pretensão de monopólio da racionalidade científica cede lugar a mecanismos de adequação às mais diferentes formas de sensibilidade pública como uma tentativa de compensação dessa credibilidade perdida. Visto isso, o apelo ao enrijecimento desponta sob o fato de que no novo tipo de seletividade de “verdades científicas” se estabelecem aquelas mais capazes de atender a determinadas visões políticas e interesses de financiadores, não mais recorrendo aos tradicionais critérios de validade, mas a uma persuasão convincente aliada a uma grande tolerância a práticas de “feudalização” e de tabus teóricos e metodológicos, menosprezando ou negando seus próprios riscos e ameaças.

Sob essa perspectiva, a complexidade deixa de ser a heroica saída de nosso tempo. Constitui-se de distintas oportunidades de escolha entre grupos de especialistas por parte de leigos e políticos, que podem inclusive lançá-los uns contra os outros, em um tipo de autonomia em que se aprende, sobretudo, “como resultados indesejados podem ser bloqueados *profissionalmente*” (BECK, 2011, p.264, grifo do autor).

Embora haja essa dissonância, Beck preserva o que há em alguns dos autores já mencionados quando reafirma a necessidade de uma pedagogia da racionalidade científica. Todavia, não uma pedagogia voltada para seu ponto de chegada, e sim como ponto de partida, em que a interrupção de causas dos riscos esteja alinhada com um processo de autoaprendizado e de autotransformação – o que nas atuais condições encontra-se bloqueado devido justamente à necessidade operacional do não questionamento de seus fundamentos.

Interdisciplinaridade e Religação: ponto de chegada, ponto de partida. Ou, o problema sem nome. O que demarca a situação do projeto científico hoje é o cenário de uma incontestável **fragilidade**.

Seria a ideia de interdisciplinaridade a promessa de um novo sonho de desenvolvimento? Seria tão só a tentativa de reparação de antigas ruínas? Seria a ideia de religação interdisciplinar pensada a partir de um “apelo à complexidade” apenas mais um mecanismo à mão de um cidadão planetário? Seriam os esforços por uma “ciência com consciência”, autocompreensiva, apenas manobra de uma autofragilização produzida sistematicamente?

Betty Friedan (1971), em *Mística Feminina*, ao descrever a situação da mulher americana das décadas de 50 e 60 se deparou com o que cada dona de casa vivia e que, no entanto, não poderia ser nomeado: uma “insatisfação”, uma estranha agitação, dificuldades, desesperos, mas que “quando uma mulher tentava expressá-lo, limitava-se a muitas vezes descrever sua vida diária” (p.30). Especialistas também não foram capazes de identificar e ao problema sem nome foi atribuído toda sorte de receituário: ajuda espiritual, “amor”, perda de feminilidade, excesso de cultura, tranquilizantes...

“Como pode a mulher apreender toda a verdade no âmbito de sua vida limitada? [...] Contudo, as mulheres com quem conversei e que finalmente começaram a dar ouvidos a essa voz parecem estar tateando em direção a uma verdade que não ocorreu aos especialistas no assunto” (FRIEDAN, 1971, p.30). A par as “múltiplas verdades” a que chega Betty Friedan (e essas mulheres), cabe-nos somente ressaltar: o posicionamento da autora foi o de que não se poderia “continuar a ignorar essa voz íntima da mulher, que diz: ‘quero algo mais que meu marido, meus filhos e minha casa’” (FRIEDAN, 1971, p.31).

Estranha sensação de um ponto de chegada que é um ponto de partida, esse titubear de quem não sabe se vai ou se fica, esse roçar de uma frágil condição transversada de imponência: o problema da religação interdisciplinar é um problema sem nome. Ele vem pelas frestras e pelos cantos. São muitos. Quando aparece, cuida-se que se faça mais um compartimento, mas ele volta a reaparecer. O problema sem nome é indomável e sua “solução” inexistente.

Só resta uma coisa: permitir que se manifeste, porque não podemos mais ignorar sua voz.

#### 4.1. O que vinha da janela: que é ser contemporâneo?

A casa fica em cima de uma mercearia que abre ora cinco e meia, ora quatro e meia, a depender do arbítrio do proprietário que assa o pão da manhã. Fica em um bairro que se acredita citadino, embora os resquícios das muitas chácaras lhe desconcerte as bordas com pés de amora, jabuticaba e araçá. Preenhe de prédios calculados para os estudantes de uma famosa universidade e adolescentando as casas das antigas chácaras abafadas de pernilongo para receber turistas nos feriados, o bairro investe os moradores, os cachorros e os cavalos de uma modernização retrógrada – avança recolhendo-se.

Os cavalos, que no centro da cidade são enfileirados sol e chuva na praça amarrados a suas carroças, com flores amarelas de plástico pregadas na cabeça, vez ou outra perambulam neste bairro após seus expedientes escravistas. Contando as ferraduras no asfalto, finalmente dedilham o tempo e comem o capim dos terrenos ainda vagos.

Sô Bernardo, sem dúvidas o homem mais sabido de terra que eu já conheci, foi contratado para trabalhar de jardineiro na universidade e chega do trabalho falando do cabelo azul das meninas. Usa roupa, chinelo e sapato até o fim, e tem corpo de uma roça-vida. Anda permanentemente se confessando e cita trechos bíblicos contando causo de árvore que abraça. Enrola miúdo o dinheiro. Seus caminhos são milenares repetições de fé e enxada, indissociavelmente estipulados e cumpridos.

Na beira de uma calçada e outra, há de se encontrar muito material de construção. Vi uma vez uma mulher arrastando seus três filhos magrelos para a função de empurrar um carrinho de mão e migalhar tijolos e cimento. Trabalhavam os miúdos, subindo morro num sol imperante de uma manhã ardida, em direção à trilha que leva ao bairro onde moram. “Quem foi o filho da puta que pegou meu tijolo?!”. Um homem que percebeu a movimentação da mulher e das crianças utilizou-se da vantagem de ter um carro e chegou antes da próxima leva. Enquanto a mulher gritava no meio da rua, os filhos aguardavam a resolução da mãe, que já tinha acordado com o proprietário que os tijolos seriam seus. Sem pena de si, do mundo e dos filhos, rogou-lhe ao ladrão uma praga forte, que haveria de quebrar os tijolos todos.

O roubo gerou a mobilização dos transeuntes do bairro que assistiram ao infortúnio. Vendo o sobe-desce das crianças tropeçando encurvadas no carrinho de mão, deram-lhe outras sobras, embora a recompensa não fosse amenizadora da fúria da mulher, que reiterava a praga forte e repetia desgraças.

Mas, o que eu queria dizer é que eu estava naquela casa que fica em cima da mercearia, que posso chamar em mínima medida essa casa de minha, e que era de manhã, um pouco antes das onze. E também que eu estava no quarto cuja janela dava especial acesso aos batuques de martelo do bairro, aos roçares de serrotes e máquinas de cortar os azulejos e os pisos, às vozes de outras mães e outros filhos, ao coro afinado dos passarinhos que se compunham tom sobre tom com os motores dos carros, das motos, do caminhão de lixo e dos latidos.

De onde eu me sentava, a janela moldurava uma parte do poste com seus vários cabos e fios e seu braço de lâmpada, contrastando um fundo-horizonte de céu e distante verde *degradé*, que vai do claro ao mais escuro. No lado de dentro, a cortina aberta tocava a parede a cada movimento-ar. E eu, vagando atravessada por todas essas coisas que anunciavam uma construção-ruína.

De que, exatamente?

Mal sei. O que sei é que os roçares e os batidos da janela me ecoavam – ecoavam-me ser-eco. E me embrulhava a parede do estômago, irradiando-se para cima, rumo ao coração, de modo tal que também me impossibilita decidir se essa construção-ruína é boa ou ruim.

Ecoa-me todos aqueles sons e ruídos em seus ritmos e contrastes porque eu também sou cidadina e porque eu também vivo de excessos-migalha, de fé e de caneta. Sou miserável. E miserável em um sentido muitíssimo específico: minhas construções não podem esconder as minhas marcas, nem meus desconcertos, nem minhas bordas, que gritam desesperos sob refinada compostura.

Escrever mesmo, coisa de que gosto, é uma construção-ruína porque desde pequena eu escrevo para chorar. Meus parágrafos são dramáticos. Não que o mundo me ecoe tristeza – esta não é a questão que faz com que meu escrever seja uma construção-ruína. A questão é que o mundo me ecoa numa condição tal que mesmo a tragicidade que me atravessa se me torna descartável e boba. Ser cidadina é ser tomada por uma trêmula sinuosidade daquilo que nunca se completa. Escrevo para chorar ao mesmo tempo em que escrevo por obrigação. Não sou, por isso, as duas: aquela que escreve para chorar e aquela que escreve por obrigação. Antes, sou a impossibilidade de ser a univocidade mesma de ser Uma. Não sei mais dizer até que ponto chorar me é legítimo ou uma *performance* de vida. Estranho-me.

Descrevo como ser cidadina a seguinte prerrogativa: ser moderna e ter o modelo de uma identidade moderna. Um modelo que não me é a exterioridade de uma pura ideação, mas

a concretude que situacionalmente me enlaça: meu campo-histórico possível de ser-no-mundo, que irrompe e direciona todas as minhas experiências.

Mas, na medida em que, sendo moderna, sinto-me deste tempo dissociada, distanciada e estranha, enreda-me o **contemporâneo**.

Conforme Agamben (2009, p.62), “contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro”, e que percebe este escuro “como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo” (AGAMBEN, 2009, p.64). Para o autor, concordando com Nietzsche, o contemporâneo é o intempestivo que se deu conta de um presente que não pode nunca nos alcançar: “anacronismo que nos permite apreender o nosso tempo na forma de um ‘muito cedo’ que é, também, um ‘muito tarde’, de um ‘já’ que é, também, um ‘ainda não’” (AGAMBEN, 2009, p.66).

Sob uma peculiar relação que estabelece com sua *arké* (que significa origem),

[sua] via de acesso ao presente tem necessariamente a forma de uma arqueologia que não regride, no entanto, a um passado remoto, mas a tudo aquilo que no presente não podemos em nenhum caso viver e, restando não vivido, é incessantemente relançado para a origem, sem jamais poder alcançá-la. [...] A atenção dirigida a esse não vivido é a vida do contemporâneo. E ser contemporâneo significa, nesse sentido, voltar a um presente que jamais estivemos. (AGAMBEN, 2009, p.70)

Assim, o que me vinha da janela e me ecoava no encontro com seus contrastes que são também os meus é justamente a condição de não poder ser completamente aquilo que estou a cada momento sendo, a cada momento pretensiosamente sendo. Não poder ser na forma de uma univocidade decidida e incontornável. E que meus contornos serpenteiam escorregadios descobertos não somente como bordas, mas como fundo.

Para Bruno Latour (1994), jamais fomos modernos. O que, para este autor, significa a falência do projeto de uma constituição que se conduz como o esforço de criação de zonas ontológicas diferentes (natureza, política, discurso) para uma realidade híbrida que não pode ser ramificada e, a partir disso, do estabelecimento dos tipos de relações entre essas zonas artificialmente delimitadas (que na verdade são irrompidas como não-relações, na medida em que desconsideram umas às outras).

Neste sentido, “ser moderno”, pretensão de assimetria e ruptura com “não ser moderno”, está ligado a uma artificialidade favorecida por jogos axiomáticos resultantes da delimitação de rupturas ontológicas. Mas há, para o autor, o preço que demarca esse modo de

inteligibilidade e que estabelece também o regimento do que é ser pós-moderno. Tornados cerceados em relação a si mesmos, os modernos são incapazes de se pensarem, de tal forma que aquele que se declama o pós-moderno vive, mesmo em suas críticas, sob a constituição moderna, não acreditando mais em suas garantias, mas não sabendo mais o que fazer em relação a isso. “O que lhes resta? Instantes sem referências e denúncias sem fundamento” (LATOURE, 1994, p.51).

Assim, entre Agamben e Latour se estabelece um hiato do tipo que coloca em questão: que fazer com isso que é ser contemporâneo? Se por um lado, o contemporâneo é aquele que assume suas marcas e a intempestividade de um tempo que mesmo presente nunca alcança, por outro, o contemporâneo está tão enlaçado naquilo que tenta superar a tal ponto que não consegue ser qualquer outra coisa. Esse hiato, que demarca uma diferença sutil entre um olhar e outro, desvela-se na necessidade de dar-se a um possível diálogo.

#### 4.2. Entre *pietas* e *oikonomia*: que fazer com isso que é ser contemporâneo?

Uma pista do que pode ser compreendido em termos das diferentes possibilidades de vivenciar este hiato está no que Gianni Vattimo (1991), a partir de Heidegger, denomina *pietas*.

*Pietas*, que emergindo de um ser situado e centralizado na experiência, é a atitude que assume como destino e condição um modo de experimentar a temporalidade que é o fim da história como o fim do fundamento. No entanto, *pietas* não se assume nem a partir do desespero de uma calamidade imobilizadora, nem a partir de uma libertação acreditada superação.

Advinda da ideia de vínculo (*verwindung*) de Heidegger, incide naquilo que entre moderno e pós-moderno estabelece uma relação de aceitação das próprias marcas. Tipo específico de relação com o que é em não podendo mais ser. Com aquilo que, embora limitado, é tudo o que temos.

*Pietas* é um tipo de vínculo livre e rememorativo, que assume o lugar da fundamentação perdida, na forma de uma **atenção devota e de respeito**, mantendo-se ligada ao passado como que dele se despedindo. Não prova nada, não resolve nada. Apenas permite falar, assumindo ser como transmissão e mensagem. Concomitantemente retração do passado e projeção para o futuro, revela-se como uma sinuosidade hermenêutica que imprime tanto razão quanto a Deus no ínfimo abismal infundado.

Ainda conforme o autor (VATTIMO, 1996), o desafio desta atitude está na possibilidade de um distanciamento em relação às fundamentações passadas que não fale em nome de outro fundamento, de outra história forte, e que esta ceda lugar a muitas estórias – frágeis, debilitadas e, sobretudo, possíveis. Acalentar-se à possibilidade de um ser debilitado, cujo acesso a qualquer técnica não lhe obriga a sanar as feridas, senão que descobre *pietas* como a cura provinda do reconhecimento do vínculo, da assunção de uma responsabilidade, da abertura a um apelo. Reaver-se com um destino que não é o fim de si mesmo, mas o anúncio de um dar-se para além da metafísica e que “dissolve sua presença-ausência nos retículos de uma sociedade transformada cada vez mais num organismo sensibilíssimo de comunicação” (VATTIMO, 1996, p.36).

Neste ponto, porém, impera-se uma questão que toca este “olhar para trás” que é o olhar sobre os antigos fundamentos. Questão que enceta a profundidade desses fundamentos, não no sentido de uma pretensa verdade, mas no sentido de uma economia já tão enraizada, que mesmo que implique a falência de seus pressupostos ou muitos deles, mantém a eficiência de seus dispositivos.

Essa questão, que urge do apontamento de Latour acerca do não saber o que fazer o pós-moderno em relação a ser o moderno (que jamais é), encontra um elementíssimo no próprio texto de Agamben sobre o contemporâneo, que pode ser lido como ponto de inflexão quanto à sua ideia de intempestivo. Porque para Agamben, o contemporâneo intempestivo é um corajoso, enquanto que para Latour o contemporâneo soa quase como que o um fracote.

Esse elemento, desvelado pelo esforço de Agamben por uma genealogia da ideia foucaultiana de dispositivo, é a *oikonomia*.

Termo que remonta aos gregos significando a administração do *oikos* (da casa), como prática que visava um problema ou uma situação, chega aos primeiros séculos da história da igreja através da inscrição de uma polêmica acerca da divina trindade. Composta de Pai, Filho e Espírito, houve a resistência daqueles que enxergaram e apontaram nisso o risco do politeísmo e do paganismo. Diante desse crivo, o argumento de alguns teólogos passou a ser o de que Deus quanto à sua substância é uno, mas quanto à sua *oikonomia* (administração da vida e do mundo que criou) é tríplice, e a confia a seu filho (a *oikonomia*) sem perder a unidade e a autoridade.

Disso resulta a distinção entre um discurso ou *logos* da teologia e um *logos* da economia. Fratura entre ser e ação, ontologia e *práxis*: a ação não tem fundamento no ser; ela tem a ver com providência e, mais tarde, com o governo da salvação.

Em *A Condição Humana*, Hannah Arendt descreve o processo pelo qual o nascimento da esfera social, como uma especificidade dos estados nacionais modernos, significou a constituição de povos e comunidades como uma grande família cujos negócios diários devem ser atendidos por uma administração doméstica em que o pensamento científico correspondente não é mais ciência política, mas a economia. Disso resulta a exigência de que os membros dessa grande família tenham apenas uma única opinião e um único interesse, ademais de que o governo de um só homem é substituído por uma espécie de governo de ninguém: a substituição da ação pelo comportamento controlado naquilo que pode ser uma das mais tirânicas formas de governo: a pura administração.

O que nisso há de paridade com as transmutações da ideia de *oikonomia* desponta para o caráter de heterogeneidade que assumiu sua tradução latina, **dispositivo**. Passando pela discriminação de Hegel, de uma razão natural que é capturada e distorcida pela positividade de uma força histórica e concreta, até chegar a uma ampla e geral rede de relações linguísticas e não linguísticas que envolvem discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas, etc., os dispositivos sempre visam orientar, direcionar, bloquear ou condicionar modos de inteligibilidade que imprimem urgências de modos de ser não somente na forma da produção de subjetividades, mas, sobretudo, na forma da dessubjetivação (AGAMBEN, 2009).

Que significa pensar a *oikonomia* como tipo de atitude possível frente a ser contemporâneo? Ademais de que a questão sobre o que resta dos sujeitos e das saídas se esses são incessantemente capturados possa ser colocada, considero que o importante é destacar que independentemente de não sentir-se existindo (de não “alcançar” sua presença), o contemporâneo funciona, isto é, está inscrito em um aparelho que tem, em alguma medida, um alcance prático. De modo inverso, o contemporâneo funciona independentemente de estar sempre aquém de sua presença e independentemente de não ser capaz de tomar sua existência como sendo sua.

Seriam tanto *pietas* quanto *oikonomia* dois modos específicos de atitude que tem cada qual a sua legitimidade? Uma vez que para a ação acontecer ela não precisa tomar o ser na forma de um apelo consciente, a contemporaneidade deixa de ser um problema? A

*oikonomia* implica, por si só, um refinamento cada vez mais aguçado das práticas de controle? São questões que não podem ser respondidas tão tranquilamente, quando o podem.

Por hora, seria mais honesto afirmar que de tudo que me veio pela janela, muito há para *pietas*, tanto quanto há para *oikos*.

### 4.3. O complexo é uma sensibilidade

Porque o que chega pela janela em sua múltipla sonoridade é complexo e o complexo é inobservável.

Retomando Michel Serres (1993), damos-nos conta de que este inobservável não é a chave de um segredo que rege o encontro de múltiplas coisas, a serem organizadas em uma totalidade orgânica e suficiente de sentido. O complexo “só existe em potência” (SERRES, 1993, p.29). Em outros termos, além de se haver com o âmbito da completude, a complexidade deve muitíssimo ao âmbito da incompletude (lembramos que também Edgar Morin apontou isso, à sua maneira).

Sob o ensejo de se pensar a janela anterior, temos a possibilidade de nos aproximar de outro tipo de janela para levar em consideração isto que compreendemos mais ou menos tacitamente e mais ou menos cientificamente como “complexidade”: o aparelho celular. Acredita-se que a “era digital” das redes sociais imprima na tentativa de compreensão dos “sujeitos” contemporâneos um necessário senso de hipercomplexificação no qual são unidos toda generalidade de preceitos planetários e microscópicos. Falamos sobre os “novos” sujeitos sociais, seus novos hábitos, suas novas patologias – todos frutos das intrincadas relações que se nos estabelecem neste século XXI.

Mas, como janela que se nos ecoa ser-no-mundo, e que se nos ecoa ser eco, o aparelho celular nos submerge, cerceia-nos e nos corporifica na gratuidade de um irresoluto.

A tela da minha janela tem outras tantas janelas. Notícias-janela pululam abaixo da janela de pesquisa: “Novo *affair* de Bruna Marquezine é modelo e tem 32 anos”, “Anitta se envolve em polêmica em versão mexicana do ‘The Voice’”, “Termina nesta terça concurso da PRF com 500 vagas”, “Horóscopo do dia”, “Apresentadora da Globo fura fila em aeroporto, fuma em local proibido e gera revolta”, “Pela primeira vez, desde a ditadura, Brasil veta países em posse”, “Os sintomas cada vez mais alarmantes das mudanças climáticas”, “Papa Francisco defende pacto sobre migração que Bolsonaro quer acabar”. A janela de e-mails apita uma janela

de entrada com 130 mensagens automáticas de janelas não lidas, como a “Série aprendendo inglês com literatura” ou “Como você pode ser pago para criar seu negócio em 2019”. Há a câmara-janela, ícone de ópio e gozo das janelas identitárias. A janela-agenda organiza as rotinas, quando não são preenchidas para esquecer. *Uber* é janela de locomoção e compõe com as janelas *Waze* e *Google maps* um kit para não se perder nunca. A janela-galeria está abarrotada de mensagens pedantes de bom dia, com suas orações e votos vazios. Enfim, *Facebook*, *Instagram*, *Twitter*, *Whatsaap* e *Tinder* são janelas de um tempo frenético em que as pessoas se alimentam umas das outras.

Essas infinitas janelas me ecoam ser eco, em uma corrente infinita. Apesar de reunirem um conjunto significativamente espectral de aspectos que permitem até certo ponto uma análise puramente relacional de seus “fatores”, guarda uma raiz verborrágica cuja única solicitação parece ser a paralisação da angústia de ser maior que si mesmo. Ecoam por elas vozes de uma constante insatisfação que não é uma insatisfação por “isto” ou por “aquilo”, e que por isso mesmo não pode ser identificada, no sentido forte do termo. Eco de ser maior que si, de um “sujeito” que existencialmente não é o-complexo-planetário-de-uma-nova-era, mas um buraco colossal. E aquilo de onde vem seu apelo pelo imenso é o grito, apresentando-se ou não sob a forma do apaziguamento de um clique *high tech*.

Que é a complexidade sob esta perspectiva que pulsa o apelo do ser (complexidade como apelo)?

Em primeiro lugar, não devemos perder de vista que seu caráter de apelo existenciário, como vimos, não significa que a complexidade como dispositivo não funcione, no sentido de que, mesmo com suas limitações, aquilo que institucionalmente opera seus ditames não perdeu seu alcance prático. No entanto, a complexidade como experiência não é um produto nem tampouco um processo. Ao contrário, é sempre uma pretensão e uma projeção para; um horizonte a nunca ser alcançado e, no entanto, sempre presente, apelante, solicitante. Solicitante e aberta (afeta-nos sempre aberta). Porque não podemos sequer acusá-la de ser invasiva, de nos fazer reféns – além de janelas, os celulares são instrumentos e os instrumentos estão ao alcance das mãos, que também buscam e que também desejam.

Voltemos a Michel Serres (1993), que faz uma descrição sobre um imperador de nome Arlequim, de quando volta de uma inspeção às terras lunares e é recebido por uma coletiva para o grande público para falar sobre o que viu. Arlequim, que responde à coletiva dizendo que não viu nada novo sob o sol, no sentido de que já assimilara as muitas diferenças vividas durante a viagem, uma vez que sua condição mesma é ser mestiço (mistura-se ao que

vê de modo a tornar-se o que vê), provoca-nos a repensar a ideia de complexidade como experiência a partir de um fator importante: a tolerância. A complexidade como apelo do ser, intimamente ligado à tolerância.

Tolerância frente ao que, instalando a complexidade na dimensão do irresoluto, não resolve nada, mas que mescla, absorve e se dispõe como que fora das hierarquias. Que se adapta ao novo, permanecendo fiel ao que foi. Sob esta perspectiva, a complexidade é uma **sensibilidade**, uma abertura para todos os sentidos, uma capacidade de oscilar em todas as direções, de vibrar como a instabilidade alerta entre permanente equilíbrio e desequilíbrio. Para Michel Serres, esta sensibilidade vibrante e desperta tem forma de estrela, porque está “aqui e lá ao mesmo tempo, contínua e descontinuamente” (SERRES, 1993, p.18).

Pois bem, esta tolerância é também a que acolhe a angústia de ser maior que si mesmo, isto é, de em sendo si mesmo, ser permanentemente expulso de si. Para o autor, a pedagogia do mestiço é um estilhaçamento sensível, um “não saber [que] contorna o saber e a ele se mistura” (SERRES, 1993, p.48). Impossível situação que não cessa de oscilar, e está em íntima relação com os sofrimentos.

Pensar a complexidade apelante seria, então, acolher-se indefeso, sob a fragilidade até de um Deus que, para o autor, também é “talvez, quem sabe, infinitamente fraco” (SERRES, 1993, p.137). Um Deus que retém seu poder a uma humanidade que deve aprender a retenção, uma vez que a humanidade se torna humana com a invenção da fraqueza, que é fortemente positiva e implica a compaixão inclusive pelos que são ostensivamente maus.

Ao fim e ao cabo, esta tolerância frente à própria condição de fragilidade, apelo interpelante, é o que há de mais próprio no modo de compreender a complexidade, na medida em que a torna possível de ser vivida. Porque deixa a obrigatoriedade das resoluções e assume as sinuosidades dos afetos.

#### **4.4. Morte em vida**

E também por uma questão muito evidente: a complexidade em seu sentido existencial não pode ser resolvida objetivamente na medida em que, se resolvida neste sentido, significa que deixamos de existir.

Mais uma vez, retornemos a Heidegger e à sua obra *Ser e Tempo*.

Há uma aparente impossibilidade de ser objetivamente um todo, que se deve a uma condição que não se deixa esgotar pela eliminação do faltante, tal como as coisas subsistentes que se tornam o que é, tornam-se “prontas”, justamente se completando. Tal condição é balizada por uma existência que, entendendo-se a partir de si mesma, é também, cada vez a possibilidade de seu fim. Condição que é atravessada por um paradoxo: experimenta cada vez a possibilidade da morte, ao mesmo tempo em que lhe é vedado o instante derradeiro.

Círculo que não se fecha, para Heidegger, a morte é algo que não se dá. Ver o fim do outro não é experimentar a própria morte. Ao contrário, faz perscrutar muitas vezes uma fugidia tranquilidade indiferente que a trata como um “caso”, em uma pretensa “superioridade” diante de seu fato, diante “deste” ou “daquele” que morreu, uma não-surpresa pela certeza de que no final “a gente morre”.

A morte é o ainda-não que em vida já estranhou a tudo. Imanente poder-ser para o qual não há saber expresso, ela enlaça, embola, desforma. Se por um lado a complexidade é apelo à tolerância de ser maior, por outro, é o dar-se conta de que seu alcance é também irrisório. Que é que se alcança? Pois a questão é esta: não se alcança. Sob o ponto de vista da morte e deste estranhamento, não se alcança nunca. Para Heidegger, não se alcança porque não se trata de uma psicologia, nem de uma filosofia, nem de uma antropologia, nem de uma teodiceia ou de uma teologia. A morte é o poder-ser que desde já não pode mais. Tudo que é nada.

Nesta hora, fala o psicólogo existencialista (projeto de mim mesma): não encontrou o sentido. Sim, não encontrou porque perdeu e perderá outras tantas vezes depois de encontrado outras tantas. Porque existencialmente o sentido se desvanece, perde extensividade – rosto tornado rastro. E que pode o sentido frente à angústia do não-sentido? Que pode a vida frente à morte? Não a que está lá, mas a que está aqui – tédio. E a questão parece ser ainda mais grave que isso. Não é só uma pergunta sobre que pode a vida frente à morte, senão que a afirmativa de que a vida **tem que ser** frente à morte.

Sob esta perspectiva, o que justamente caracteriza a vida não é o seu sentido, mas seu não sentido. E tudo aquilo que carrega sob o caráter do desconhecimento, não somente na forma do que se dá na solidão de um quarto escuro, mas também na agitação dos trabalhos, das palestras e reuniões, na repetitividade das rotinas e dos caminhos, na íntima proximidade com as pessoas, na excitação dos compartilhamentos digitais, na sonolência das missas, nas molduras das meditações budistas. A morte como existência aqui, parece nada deixar escapar, bastando para isso uma única coisa: tempo.

O mestrado que se inicia com uma autêntica e firme escolha, se me é agora algo opaco e pesado. Preciso que termine. E a isto não se deve tanto qualquer motivo pessoal, em seu sentido individual e específico, mas a uma temporalidade que, antecipando-se a si mesma na percepção de um determinado fim (de um deixar de ser), projeta-se na própria consumação em busca de outro sentido, ingenuamente acreditado mais completo – um doutorado? Ser é tempo, e tempo consome-se a si mesmo.

Todas as tentativas de tomar distância desta nossa condição, em uma perspectiva heideggeriana, não faz mais que aprofundá-la. A morte não se cura e não se combate, mas se assume. Propriamente se assume. Por que estamos vivos? Esta pergunta é passível de ser feita? Há uma justificativa para o fato de estarmos vivos? A morte que se assume é ela mesma uma vida vivida sem respostas.

Mas é, também, sob o ponto de vista de uma biopolítica (AGAMBEN, 2002), uma sujeição, cuja especificidade desloca a morte da esfera do poder-ser para aquela do poder decisório jurídico-político, cuja prerrogativa, em expondo a vida nua como seu núcleo originário na forma do abandono, é a confecção de mortos-vivos.

Isto porque, a uma vida que já foi capturada e expulsa, não é permitido morrer de fato. A morte paira sob uma condição de suspensão, tal qual a lei que vigora, mas não significa, que é uma potência puramente formal. Para a biopolítica, a vida é uma potência puramente formal, sem significado. Trata-se de uma vida produzida e que por isso mesmo deve ser excluída ao mesmo tempo em que é capturada. Nem humana nem divina, mas justaposta entre violência e uma justiça arbitrária democrático-totalitária.

Neste sentido, o exemplo do além-coma como situação vinculada ao desenvolvimento das tecnologias e que retira os critérios que definem os limites entre vida e morte do âmbito puramente científico para inscrevê-los nos critérios decisórios desta biopolítica, pode ser estendido ao cotidiano, se compreendemos a morte não como um acontecimento futuro, mas como aquilo que se nos atravessa a todo instante como possibilidade de todas as relações na medida em que declama as maneiras de compreendê-las, ou melhor, de não compreendê-las.

É a vida tornada direito, isto é, assunto de uma jurisdição que estabelece o confuso limiar além do qual a vida cessa de ter valor jurídico e pode ser morta sem que se cometa homicídio. Tolhimento das possibilidades próprias de ser, a vida está entregue à morte na própria vida.

Mas há quem defenda, em “plena consciência”, o fim da democracia? Nesta hora os percursos já trilhados por esses homens do pensamento despontam caminhos constituídos que quase obrigatoriamente me impedem outras trilhas. De Agamben à Derrida, as próximas páginas parecem juradas às políticas da amizade. Confio aos especialistas da desconstrução este papel e dou meia volta.

Não perdendo de vista a complexidade como apelo a uma sensibilidade oscilante e aberta a todas as direções, o *Rap* de Emicida é mais que uma filosofia para falar de morte. É a resposta a um Derrida, que mostra que vida e morte são tão espectrais quanto reais (e como são reais!), e que uma coisa não anula a outra.

#### 4.5. Morte e vida

##### I

Eu... perdi o meu pai... em... noventa e um ou noventa e dois. Eu não me lembro exatamente... noventa e um... eu tinha seis anos de idade. É.. eu perdi o meu pai numa briga, né mano. Porque.. meu pai era alcoólatra, meu pai ele... quando a música... ele se ligou que a música não tava virano. É... os amigo dele se encaminhou pra otros lado, foi arrumar um trampo e ele... a frustração da música dele não virar fez ele parar no álcool, tá ligado. E... embriagado num bar, meu pai se envolveu numa briga, foram separar, empurraram ele, ele tropeçou, caiu pa trás, bateu a cabeça na guia e teve traumatismo craniano e morreu. Só que eu não... eu não entendi que meu pai tinha morrido, saca... nessa idade... Até porque ele tinha acabado de se separar da minha mãe então já não tava mais morando na minha casa... então como eu já não via meu pai todo dia eu não entendia aquilo. Então eu tenho uma lembrança muito bizarra assim, que é tipo de tá brincando no velório do meu pai, sabe. Eu e meu primo a gente ficava passando por baixo do caixão do meu pai e sem entender aquilo. Eu fui entender que meu pai morreu um ano depois, quando eu entrei na escola, no primeiro dia dos pais... e todo mundo fez um trabalho e tinha pa quem entregar e eu não tinha. E... desde então eu fiquei caladão... eu me tornei uma criança calada pa caramba eu comecei a desenhar por causa disso aí porque eu já não conseguia me enturmar direito assim... acho que eu voltei realmente a falar com as pessoas, sei lá... com catorze, quinze ano de idade que eu comecei realmente a sair, conhecer gente porque... quando eu tive esse baque eu tinha sete ano de idade e isso aí zuou pá caramba assim.. tipo.. essa... A história do meu pai... da morte do meu pai... é uma parada que acabou distanciando a minha família inteira. Porque... o cara que empurrou meu pai nessa briga... que separou... foi o meu primo. Meu primo empurrou meu pai e meu pai caiu e morreu. A minha família desde então deixou de se falar. Porque uma parte da minha família acha que meu primo matou meu pai, outra parte não. E tipo... ele é um moleque que eu não... não consigo ter ódio dele porque, tipo, eu entendo.. eu... quando eu soube da história inteira eu assimilei toda a situação. Meu pai tava bêbado, foi se envolver numa parada que não era com ele, foram separar, ele caiu e tipo.. morreu por uma parada besta sabe. É um bagulho que... Depois me deixou baqueado por um tempo assim, mas... hoje...

eu acredito que eu consegui superar isso aí, mas foi... foi uma parada que me deixou bem calado por um bom tempo.

A música *Oorra* fala disso. Fala de... pô, é foda tipo.. direto eu vejo os pai brincando com os filho e tipo.. hoje... hoje eu sou pai, né. E hoje eu vejo a ausência que... a força que... que isso teve na... como... como poderia ter sido diferente, tá ligado. Como algumas coisas poderiam ter sido diferente. Quando eu escrevi *Oorra*, eu tava realmente pensando na... na ausência que um pai e uma mãe faz na vida duma criança, sabe. De tipo... você... passar um domingo num parque e parar... vê os pai brincando com os filho e sentir inveja daquele bagulho, tá ligado.. tipo cê olhar e falar tipo... porra... podia ter tido isso aí.. eu queria ser aquela criança. Quando eu escrevi *Oorra* eu quis descarregar isso aí num papel e... sei lá.. a música funciona muito como uma terapia na minha vida. Eu acabo escrevendo as situações que eu vivi pra tentar me livrar de algumas coisas e ver se eu consigo dar alguns passos pra frente. (EMICIDA, 2011)

## II

Direto vejo pai brincando com filho no parque, sinto inveja  
 Fico me perguntando tio o que que a vida fez comigo?  
 Sorrio pelos pivete, acho da hora, olho pra baixo  
 tenho mó vontade de chorar, mas não consigo  
 Em segundos me vem vinte e poucos dia dos pais  
 'Guarda os presente fi, ele já não volta mais'  
 Arrasta a cartolina com papel crepom  
 Amassa joga no lixo, porra, pior que esse aqui tava bom  
 Hoje, fico olhando na espreita  
 Vendo os moleque ai com pai mãe do lado e nem respeita  
 Devia ser por um dia o que eu sou a vinte anos  
 Pra vê se 'cêis ia 'tá na de trocar coroa pelos mano  
 Não sei se dá tristeza ou ódio, não conseguir lembrar de você sóbrio  
 Não vi as vadia nem seus aliado com o doutor no corredor  
 Implorando pelo o que há de mais sagrado!

Eu já passei fome, já apanhei calado  
 Já me senti sozinho, já perdi uns aliado  
 Eu já dormi na rua, fui desacreditado  
 Já vi a morte perto, um cano engatilhado  
 Eu já corri dos homem, bati nos arrombado  
 Quase morri de frio, eu já roubei mercado  
 Já invejei quem tem pai, já perdi um bocado  
 Eu sofri por amor, eu já vi quase tudo chegado!

E memo assim, tive que penar pra aprender  
 Que minha mãe não ia poder 'tá lá pra me ver crescer  
 Tinha que trabalhar pra ter o que comer  
 Não ver seu filho aprender a falar, essa porra deve doer  
 Guentar madame mandar e ter que acatar  
 Aê ouvir teu bairro sussurrar ('cê sabe, mãe solteira é o que?)  
 Ver seu tempo acabar, sua chance morrer  
 E no fim do mês ganhar, o que não da nem pra sobreviver  
 Me ensinou a não desistir rapaz  
 Miséria é foda, só que eu ainda sou bem mais  
 Maderite furado, cigarro, cheiro de pinga  
 Olha onde eu cresci

Onde nem erva-daninha vinga  
 Como cê vai sonhar com pódio?  
 Se amor é luxo e com a grana que nois tem só dá pra ter ódio  
 Coisas da vida, história repetida, algo assim  
 Com quatro anos eu já via o mundo inteiro contra mim

Eu já passei fome, já apanhei calado  
 Já me senti sozinho, já perdi uns aliado  
 Eu já dormi na rua, fui desacreditado  
 Já vi a morte perto, um cano engatilhado  
 Eu já corri dos homem, bati nos arrombado  
 Quase morri de frio, eu já roubei mercado  
 Já invejei quem tem pai, já perdi um bocado  
 Eu sofri por amor, eu já vi quase tudo chegado!

E o que eu sempre tive foi minha rima  
 O resto se foi, tipo trampo, amigo, mina  
 Eu nunca quis viver disso, nunca nem sonhei com isso  
 Eu tava acostumado: rimar por hobby, tramar por uns trocado  
 E eu ia pro crime, irmão  
 Se não fosse a confiança, do Pedro e do Felipão  
 Sem dinheiro, já dava pra vê o fim  
 Mas um me levou pra Liga e o outro fez as base pra mim  
 Na fé, me pôs no lugar onde vários quer nome  
 Foda-se todos, eu não quero mais passar fome  
 Amo isso, vou ser contribuinte  
 Assim ó escrever como quem vai morrer no dia seguinte  
 Vagabundo pirou nos flow a cada verso ouvia hoow!

Quando vi, o radinho tocou, gente querendo show  
 E agora, eu vou fazer virar com os meus  
 É real, o menino do morro virou Deus  
 Eu quase me perdi nas ilusão  
 Fui salvo, por ter sabedoria e pé no chão  
 Chamei uns de irmão, quando nós era sócio  
 Pensei ter feito amigos, e tava fazendo negócios  
 Odeio vender algo que é tão meu  
 Mas se alguém vai ganhar grana com essa porra, então que seja eu!  
 E os que não quer dinheiro, mano, é porque nunca viu  
 A barriga roncar mais alto do que eu te amo  
 Eu vi minha mãe me jogar dentro do guarda-roupa trancado  
 Era o lugar mais seguro, quando a chuva levou os telhado

E dizia não se preocupa, chuva é normal  
 Já vi o pior disso aqui, ver o bom hoje é natural  
 E o justo, então antes de criticar quem 'cê vê tramar  
 Cala boca e pensa em quantas história 'cê tem pra contar  
 Falar que ao dizer 'a rua é nóiz' pago de dono da rua  
 Desculpa, eu vivo isso e a incerteza é sua  
 Se você não se sente dono dela, xiu não fode!  
 E antes de escrever um Rap, me liga e pergunta se pode.  
 (EMICIDA, 2014)

Porque a construção-ruína também é ruína-construção, na medida em que o fato de ser ruína não significa que não seja corpo. Não significa que não tenha a **realidade** de um corpo. As marcas de Emicida não carregam um sentido quase metafísico que ameaça e apenas ameaça a dissolução das coisas. Na falta de termo melhor, digamos que suas marcas têm substância. E o que elas revelam é a peculiaridade e a singularidade de como em ser Emicida se encontram o contemporâneo, *pietas* e *oikonomia*, e onde se revelam a sensibilidade do complexo e da morte. E, mais do que isto, demonstram como todas essas coisas estão intrincadamente implicadas umas nas outras.

Trêmula sinuosidade daquilo que nunca se completa, na impossibilidade de ser a univocidade de ser Um, Emicida é aquele que está entre a presença e a ausência do pai, e entre a presença e a ausência de si mesmo. Este **estar entre** é o que, ao mesmo tempo, abarca as diferentes tonalidades afetivas transparecidas em sua canção e não toma a decisão por nenhuma delas.

É certo que, com Emicida, *pietas* é rima sem flores, cujo vínculo com as próprias marcas não solapa o que nelas há de indigesto. Mas, não é justamente essa a força de *pietas*, como a possibilidade de expressar o irresoluto, para dele se despedir e ver se se consegue “dar alguns passos pra frente”? E que dizer do papel de uma *oikonomia*, entendida como uma fratura entre ser e ação, na peculiaridade dessa *pietas*?

Este talvez seja um dos pontos que mais se destacam da canção de Emicida. Porque vindo de uma realidade violentamente desacreditada, foi a economia de suas relações, no direcionamento de seu modo de ser, que lhe imputou a possibilidade de *pietas*, tal como se apresenta em sua história hoje.

Mas, o nó está em que, isso que aqui se chama de uma economia das relações, é tanto aquilo que o violentou quanto o que o tira dessa violência, ou da continuidade dessa violência. Dessa forma, não sabemos ao certo dizer se foi mesmo uma *oikonomia* aquilo que preponderantemente movimenta esta mudança, ou, o que é mais provável, a própria devoção ao passado, na forma de quem escreve as próprias marcas como quem vai morrer no dia seguinte, seja ao lado da “administração de si”, um elemento igualmente importante.

Essa ambígua posição se revela sobretudo na apropriação de um amor que é, ao mesmo tempo, o luxo do menino de quatro anos que tinha o mundo inteiro contra ele e a decisão de ser contribuinte porque ama o que faz. O amor que fere e o amor que expande as

possibilidades da existência, em uma dupla subversão: quanto à própria miséria e quanto ao próprio dispositivo, mas através deste dispositivo.

Complexidade sensível, que na projeção de si sempre apela pela tolerância dessas marcas, Emicida oscila concomitante e paradoxalmente da compreensão à incompreensão de sua vida, na relação com o pai. Mais especificamente, na relação com a morte do pai. Que, a certa altura, se torna também a sua morte, como o que faz estranhar, sob a crença de um não mais poder e de um não sentido que, a outra altura, torna-se **também** sentido e poder-ser.

Ao fim e ao cabo, Emicida alcançou a própria presença?

Alcançou a presença possível, em tornando legitimados os lugares de sua voz e de suas rimas. Mas há que se dizer que essa voz é também o silêncio, e que “virar Deus” não solapou a angústia de não entender aquilo que não poderia ser entendido. O que significa dizer que este entendimento não fica em uma assimilação apaziguadora ou resoluta de todas essas coisas, mas advém de uma temporalidade própria e de um modo próprio de ser afetado, reencontrando-se na própria existência de tal modo que esta existência inteira é posta em jogo.

Dessa forma, entre a construção-ruína e a ruína-construção, entre *pietas* e *oikonomia*, e no tremular de todos os afetos entendidos e desentendidos, Emicida não venceu a morte e o não-sentido nem lhes aniquilando nem lhes harmonizando a ocorrência. Escreve, rima e canta. Protesta e encontra-se, fazendo disto a determinação de seu projeto, mas, sobretudo, o encontro consigo mesmo.

Modo de acolher-se na própria fragilidade de um destino aberto, modo de produzir uma vida produzida, Emicida é prova de que nada é tão divino que não possa profanar-se e de que nada é tão profano que não possa divinizar-se. Em um mundo em que céu e inferno são o mesmo lugar, cantar o mistério é o mais real dos caminhos.

## PERCURSO 5. RELIGARE: PROLEGÔMENO AO QUE É PASSÍVEL DE SER NOMINADO

Conhecimento e vida...

Que é essa relação tão familiar e tão estranha? Podemos ainda chamá-la de relação?

Retomei meus rascunhos – os que serviram de base para estes percursos. Pegadas, trilhas, rabiscos, idas e voltas, caderno com linha e sem linha, folhas soltas, anotações pregadas na parede, digitadas no celular, lembretes, vários fichamentos, livros marcados com adesivos, régua e páginas dobradas, textos amontoados na estante. Sinto-me cansada e já é quase ano novo. Trinta de dezembro.

Passei dois dias completos com o sobrinho no Natal, que já me cobrava aconchego pelas ausências todas decorrentes destes percursos. Dei-lhe de presente um livro que conta a história de uma girafa que queria morar no deserto e que vinha com uma girafa de fantoche. Repetimos a história até o sono. E no dia seguinte, a girafinha foi me acordar entrando no quarto pela ponta dos pés daquela pequena presença em forma de menino que me plenifica a tal ponto que quase posso dizer quem eu sou: sou sua Tia – isso que para uma criança de quatro anos é tão redondo e tão simples.

Mas é chegado o derradeiro instante e preciso voltar a escrever. Chegamos ao momento das dissertações que foi inventado para que se diga: e então?

E então? Que nos dizem esses percursos?

Xavier Zubiri (2010), cujo trabalho se insere na proposta fenomenológica de pensamento, vem-nos ao encontro com o que se nos foi mostrando uma questão essencial desde o início deste trabalho, até seus paulatinos desdobramentos: a questão sobre Deus. Não tomada como religião, fé ou crença religiosa, mas como uma questão de fundamentação, isto é, “não de Deus em si mesmo, mas da possibilidade filosófica do *problema* de Deus” (p.405, grifo do autor). Neste e somente neste sentido, este problema é o problema da religação – o mais distante ao mesmo tempo em que o mais próximo de todos.

Para o autor, este problema nada tem a ver com as buscas pelas provas de Sua existência como a capacidade de conhecê-Lo, em seu sentido idealista ou realista, em que se impõe uma necessidade de se chegar a um *factum* demonstrativo. O que apresenta por religação é um modo de se entender e de se encontrar radicalmente na existência. Modo que seria caracterizado por um apelo missivo (de missão), em que a vida é algo mais que uma

possibilidade e que estabelece um vínculo ontológico do ser humano que diz da fundamentalidade no sentido de um **dever**, ou seja, ela assume o “de onde viemos” como o reconhecimento de um “dever fazer-se” que é mais que existir. Isso significa dizer que, para Zubiri (2010), “o homem não é sua vida, mas vive *para ser*” e “está *de algum modo*, para além de sua existência no sentido de ‘vida’” (p.412, grifos do autor).

Esta prévia determinidade fundamental de “dever fazer-se” segundo “de onde viemos” aprofunda a perspectiva heideggeriana no ponto que toca e assume a ideia de fundamento não só como raiz, mas também como apoio. Sendo a vida uma missão, o homem recebe o que lhe é imposto como imposto e impulso (o que é mais que poder-ser como possibilidade de existência).

Trata-se de uma crítica a Heidegger, apropriando-se (de) e radicalizando um discreto hiato estabelecido entre ser e existência, fazendo explicar através da etimologia de *sistit extra causas* (existir é ser fora das causas) o viver como a transcendência (e não como coincidência) do existir. Nas palavras do autor, a vida é o ser que o homem conquistou mediante a complexidade do viver. E a cereja do bolo está em que é somente porque o homem encontra-se apoiado em “de onde vem” é que a vida mesma pode se dar. Inversamente, a vida pode se dar somente e tão somente na medida em que o homem se encontra religado a “de onde vem”.

Assim, religação é o ponto de apoio que **faz-ser** a vida, não como algo que lhe é externo e que lhe alcance, mas como algo que lhe é intrínseco. “Não lhe basta poder e ter de fazer-se. Necessita da força de estar fazendo-se” (ZUBIRI, 2010, p.415).

Acrescenta-se que para o autor não podemos dizer que essa força sejamos nós mesmos. É o que há de mais nosso e de mais outro, dado que não é um mero fazer, mas aquilo que faz que haja. Como dimensão constitutiva da existência, diz do que é nossa atualização fundante enquanto tal, de modo que existir é já ter descoberto Deus em nossa religação. Sob esta perspectiva, estar apoiado na existência é, então, poder-ser-porque-religado, no sentido de um ir que é um acatar o que já se é.

Fundamentalidade que à primeira vista parece uma restrição, para Xavier Zubiri é a própria fonte da liberdade, de um ente cuja constituição mesma é ser livre. Mas, há que se ressaltar, esta liberdade é uma liberdade conquistada e que paradoxalmente se dá limitando-se a si mesma, em direção à sua máxima potência. Isto porque, sem religação a liberdade é impotência e desespero, e porque, sendo a vida transcendência e estando acima da existência, é uma vida absoluta que se desprende da própria vida.

Visto isso, Zubiri prossegue com uma reflexão sobre o ateísmo como a possibilidade de encobrimento e esquecimento da própria religião. Por esta reflexão estabelecer relações que nos são de grande importância, vale a pena algumas enumerações que apresentem os seus encadeamentos.

1. Há na religião uma relação especial estabelecida entre simplicidade e complexidade, que é a seguinte: a vida como missão se apresenta como a máxima simplicidade, conquistada **por meio da** complexidade. Isto é, para viver, o homem deve opor-se à complexidade de sua vida para se instalar, em sua máxima energia, na superior simplicidade de sua **pessoa**;
2. Ser pessoa significa a unidade radical e incomunicável que se realiza a si mesma mediante esta complexidade e que demarca o “ser além” da existência no sentido da vida. É aquilo que faz da religião não algo concebido em termos de uma “natureza” humana, mas como algo constitutivo de uma natureza personalizada;
3. Se o homem se absorve na complexidade, tem sua vida dissolvida em uma vida entendida como pura existência. Então, sentir-se-á desligado e tenderá a uma identificação entre ser e existência;
4. A existência que se sente desligada é uma existência ateia e o que a torna desligada não é uma “descrença”, mas, pelo contrário, é a crença na “suficiência” de si, oriunda do êxito das próprias forças para viver, isto é, uma existência ateia é uma existência que se crê autossuficiente, na medida de seus êxitos;
5. Neste sentido, “a vida adquire caráter absolutamente absoluto. É o que São João chamou, em frase esplêndida, *a soberba da vida*. Por ela, o homem se fundamenta a si mesmo” (ZUBIRI, 2010, p.438, grifo do autor);
6. Sob esta perspectiva, o ateísmo é a divinização e o endeusamento da vida. “Na verdade, mais que negar a Deus, o soberbo afirma que ele é Deus, que se basta totalmente a si mesmo” (ZUBIRI, 2010, p.439);
7. Disso resulta o malogro de uma existência reduzida e ligada ao puro *factum*; “malogro radical de uma vida e de uma pessoa que tentaram substantivar-se. Neste sentido, a vida *fundamentada* sobre si mesma aparece internamente *desfundamentada*, e, portanto, referida a um fundamento de que se vê privada” (ZUBIRI, 2010, p.439, grifos do autor).

O que em especial nos toca o pensamento do autor diz de uma perspectiva de religação que carrega uma concepção de conhecimento como existência e, por isso mesmo, dá-nos subsídios consideráveis de paridade com a ideia de religação interdisciplinar, a partir do fator “fundamentação”, ou melhor, fundamentalidade.

Não nos cabe discutir aqui o caráter de verdade desta concepção. Em consonância com seu posicionamento, partamos da prerrogativa de que, se há um Deus, não cabe a nós prová-Lo. Interessa-nos unicamente aprofundar o **como** desta fundamentação para uma existência que se entende a si mesma e que nomeia fundamentação este entendimento, tendo como base os percursos apresentados até aqui.

Como vimos, a ideia de religação interdisciplinar nasce do ponto de encontro entre o apogeu e a crise última das ciências. O novo espírito científico e a nova aliança, que têm nas funções, no relativismo e nos processos de organização espontâneos, instáveis e indeterminados a nova palavra de ordem, nada mais é que a tentativa de “conscientização” desta situação: ao mesmo tempo, a necessidade de abertura de novas possibilidades teóricas e práticas e o reconhecimento dos próprios limites.

A complexidade foi uma das vias encontradas para satisfazer esta necessidade. Entendida como um retorno reflexivo sobre a própria condição, constitui-se como algo ou alguma coisa que preserva o que faz parte de um mesmo tecido **apesar de** sua contradição, ambiguidade, desordem, fragmentação, multiplicidade, etc.

A clara paridade que se estabelece com a concepção de religação ontológica aqui apresentada começa com uma sutil concepção, que diz: a religação é aquilo que zela pela complexidade, **limitando-a** de tal modo que preserva como “real” aquilo que “sofre a ação” desta complexidade. Em outros termos, é a crença segundo a qual é preciso superar a complexidade na direção da simplicidade de uma autocompreensão como sinônimo de **autopreservação**.

Ungidas por um contexto de exponencial autofragilização, sob a imposição de um “agir como se fosse” (ainda capaz de possibilitar as seguranças perdidas), ao custo das mais variadas negociações e adequações, a religação entraria como aquilo que é capaz de suspender a materialidade vivida e a concretude de suas impossibilidades.

Este modo de se entender e de se encontrar na própria autocompreensão faz jus ao que Zubiri aponta como sendo a vida intrinsecamente ligada a um conhecimento fundamentador missivo. Raiz e apoio, imposto e impulso, há uma ciência “por ser feita”, esperada para além e

apesar da complexidade. Este “esperar” é o que diz: não somos este puro *factum* disperso e caótico do infundado. É preciso mais que isso. É preciso fazer algo disso. Este é o apelo da religação: fazer algo com estar entre o que pretende e o que não pode alcançar. Entre o paraíso perdido e a promessa de salvação, a religação interdisciplinar é o meio do caminho que não consegue se assumir.

Neste estado de coisas, a pergunta que se coloca é a seguinte: por que a religação entendida como necessidade de autocompreensão, neste movimento que se lança entre o esperado e o alcançado, não vinga? Isto é, por que a proposta de religação interdisciplinar não saiu de um caráter meramente missivo, perspectivo, sendo tão só a “intenção dê”, esquecendo-se ou encobrando sua própria situação, como se esta não pudesse fazer parte de sua “saída”?

Com essas questões entramos propriamente na sustentação existencial ou na solicitação da ideia de interdisciplinaridade, possibilitando-nos um tipo de leitura que não se precipite nessas “saídas” para a interdisciplinaridade, mas que assuma e “fique” em sua existência, ao menos o suficiente para que sejamos capazes de ouvir do ponto de vista existenciário o que esta situação nos tem a dizer.

O que os percursos nos mostram é a condição de uma existência que, ao se encontrar, já se perdeu – apogeu e crise. Este estranho paradoxo, este fino tecido da relação entre conhecimento e vida, instala a interdisciplinaridade em uma busca que não é, a rigor, uma meta de ciência por fazer (não apenas isto). Trata-se da ambígua posição de uma necessidade de autocompreensão que se vê a todo tempo expulsa de si, no próprio exercício desta autocompreensão. Posição de estar **entre** uma necessidade da qual não pode se livrar e que, no entanto, não se realiza de modo total e decisório a ponto de superar o que era.

Posição que se estabelece na trama das identidades e dos sentidos a partir do indeterminado e do transeunte. Desígnios de uma facticidade aberta e obscura de um destino que se pega com a mão, ao mesmo tempo em que é arrancada de sua presença e lançada à esfera do não sentido e do não ser – inclusão que é exclusão, sujeito que é objeto, fundamentalidade infundada, corrente e contracorrente, angústia. Indecidibilidade que mistura saber e não saber, poder-ser que não pode mais, vida e morte.

Neste sentido, o emblema existenciário da ideia de interdisciplinaridade tem o caráter de um **interposto interdito**. Um termo que, ao que preze minha avaliação, consegue de alguma forma alcançar este algo ou alguma coisa que sustentaria essa ideia, a partir dessa trama estabelecida entre conhecimento e vida.

O interposto é a imposição de uma vida que só se define como vida porque é “conhecível”, porque é “entendível” e porque é a própria expressão e movimento deste entendimento. O mesmo que dizer que o conhecimento convoca a vida, impondo-se a ela, incluso naquilo que aparentemente é “irracional”. Deste entendimento não é possível se livrar na mesma medida em que, vivendo, não é possível se livrar da própria vida. Como posso deixar de ser a consciência que eu mesma sou, na forma de um corpo, de um tempo e das relações que eu mesma habito? Convocando ao “é” do que já é, o interposto é o elemento que pergunta tanto quanto respira. De sua força parece depender a legitimidade daquele que vive.

Mas, e aí? O que acontece? Acontece que, em se realizando, este conhecimento que é um interposto revela-se também um interdito. Não alcança a própria presença na clarividência de uma univocidade. Dissolve-se em margens, espectros, e no estranhamento de si mesmo. É marcado pelo não e pela angústia frente ao abismo que há em si. Por sua própria “natureza”, impõe-se como um vocativo interrompido.

Observemos, a título de exemplo, a que ponto chega esta tenuidade: eu posso ser (fui e sou) aquela que por atender meu próprio vocativo, intercede-lhe um impermeável e frágil edifício. A que se deve meu rosto senão que a uma condição que une minha maior luta e meu maior mistério? Isso se revela ainda mais na condição de uma biopolítica que capta a vida (interposto) para o abandono (interdito), na positividade de uma arbitrária confluência entre violência e justiça. Captar e abandonar em um dispor de todas as coisas de uma tal forma que torna o “sujeito” incapaz de discernir o quanto disso ele mesmo é e o quanto disso é efetivamente “sua vida”.

Neste contexto, que dizer das ciências e dos cientistas, dotados de toda carga do que historicamente significa a codificação de uma lei e do que significa as falências do projeto dessa codificação? Da produção de seguranças à autofragilização sistemática, do absoluto ao fragmentado, o cientista parece se encontrar duplamente nas tramas estabelecidas às quais nos dedicamos aqui.

Uma existência que se entrelaça e se entrega à história das constituições dos conhecimentos enquanto práticas institucionais, é aquele que está atado a um cruzamento em que fala em seu nome e em nome de uma tradição. Dessa forma, é passível de travar com suas práticas uma relação cuja especificidade é a radicalização da pergunta sobre sua vida e sobre o conhecimento até o ponto em que, mestiçando sensibilidade (e toda amplitude do que significa ser afetado) e intelecção (e toda amplitude do que é o aparelho de produção de saberes, com seus mais diversos dispositivos), desvela entre um e outro a abertura de possibilidades.

Mas, no contexto de um ponto de chegada que é um ponto de partida, o problema está em que esta abertura de possibilidades signifique, por uma pretensão de **superação** de suas limitações, o esquecimento de sua própria condição, tornando-se incapaz de nomear as situações em que se encontra, de nomear a própria vida, e de nomear a si mesmo.

Ser capaz de nomear a própria condição não significa resolvê-la. Significa ser capaz de conviver tanto com o que é passível de fazer sentido, quanto com suas ambiguidades, suas marcas, seus interditos. Assumir a própria morte tanto quanto a vida, o desconhecido tanto quanto o conhecido. Assumir a possibilidade como possibilidade, isto é, como um posicionamento possível neste caldo de coisas. Que fazer disso? Que fazer com isso? Sob o ponto de vista de uma interdisciplinaridade ontologicamente estabelecida, retomar esta capacidade de nomeação do irresoluto pode ser *religare*.

Em que sentido?

Não no sentido de um dever-fazer que é mais que existir, mas no sentido de poder ser assumido como a **voz da existência, sua expressão**. Que na impossível univocidade de ser contemporâneo possa dizer de seus anacronismos e acolher as necessidades tanto de *pietas* quanto de uma *oikonomia*. E que não vise meramente uma ciência por ser feita, mas que seja uma ciência que possibilite tocar o seu próprio destino e alcançar o que não é alcançado na positividade de sua limitação, isto é, tocar o não alcançado como não alcançado, assumi-lo. E, sobretudo, acolher a angústia de ser maior que si mesmo, no tremular de uma complexidade vivida como sensibilidade que acolhe o que na realização do vocativo de ser é a sua interrupção, e também aquilo que faz da suspensão de si uma obrigatoriedade. Mais uma vez, a pergunta se torna: que fazer com isso?

Retomo, endosso e reafirmo a voz de Emicida como uma e somente uma possibilidade de *religare*, para ressaltar que aquilo que pode ser “o que fazer com isso” é uma apropriação aberta e singular, sempre reversível e “renomeável”, que tem a ver, enquanto interposto interdito, com a maneira como os “sujeitos” compreendem a si mesmos na relação com o mundo à sua volta.

Poderíamos dizer que entre ser e não ser, entre castigo e salvação, entre o divino e o profano, a interdisciplinaridade é a possibilidade do perdão?

Acredito que sim. Perdão quanto a uma existência que se dá como se dá, que se apresenta à maneira como se apresenta. Assim, tão falha, tão caótica, tão frágil, tão exposta. Emicida não é a soberba de uma vida que se crê autossuficiente. Não é a pretensão de ser o

próprio Deus, bastando-se a si em uma materialidade substancial. Sua voz é o encontro com o Deus possível. E o Deus possível é aquele que deixa o dever de uma fundamentalidade última e indiscutível, que se dá acima da existência, para se instaurar e se assumir em sua própria pequena grandeza (na pequenez do óbvio que é a grandeza do misterioso).

Então, este trabalho responde às tentativas de fundamentação ontológica da ideia de interdisciplinaridade com o problema de Deus?

Este trabalho assume o que na própria tecitura de seus percursos toca as esferas do não dito, na positividade das esferas do não dito.

## MAS, “É PRECISO TAMBÉM NÃO PERDOAR”

Clarice Lispector escreveu um pequeníssimo texto chamado *É preciso também não perdoar*. Nele, ela cita o trecho da entrevista de uma prisioneira de guerra no programa da BBC, Inglaterra. Segundo a prisioneira,

Quando uma pessoa já experimentou muitos sofrimentos, sabe apreciar as fraquezas e as boas qualidades até mesmo dos próprios inimigos. Por que deve ser nosso inimigo completamente mau, ou a vítima completamente boa? Ambos são criaturas humanas, com o que é bom e o que é mau. E creio que se apelarmos para o lado bom das pessoas, teremos êxito, na maioria dos casos (LISPECTOR, 1999b, p.138).

Em grande medida, os sentidos dos percursos percorridos apontam para a interdisciplinaridade como uma solicitação compreensiva e tolerante, como um perdão. A compreensão e o perdão como entregar-se a um mundo sem respostas.

Mas, uma questão que se coloca e que desponta quiçá como a inflexão de um rosto, é sobre os limites da compreensão. Questão que nos obrigaria a revisitar os percursos partindo de uma inquietação quanto a uma indiferenciação que demarcaria os limites estabelecidos entre bem e o mal. A palavra pedofilia, por exemplo, costuma provocar ódio em relação pedófilo. Pergunto: em que medida este ódio deve ser apropriado a tal ponto em que se perdoe o pedófilo como vítima e não como o violento?

Para Clarice Lispector, que diz saber o que a prisioneira quis dizer, embora não concorde,

[...] há uma hora em que se deve esquecer a própria compreensão humana e tomar um partido, mesmo errado, pela vítima, e um partido, mesmo errado, contra o inimigo. E tornar-se primário a ponto de dividir as pessoas em boas e más. A hora da sobrevivência é aquela em que a crueldade de quem é vítima é permitida, a crueldade e a revolta. E não compreender os outros é que é certo (LISPECTOR, 1999b, p.138).

Isso significa dizer que haveria um liame, mesmo dentro das práticas interdisciplinares, que apontaria para um apelo ao disciplinar? Haveria na própria interdisciplinaridade um ponto em que se diz “daqui em diante, não sou capaz de compreender porque eu não quero compreender”?

Embora a amplitude dessa questão caracterize a porta de entrada para outros e novos percursos, é importante assinalar um aspecto central que diz respeito a esses que se encerram.

Porque todos os esforços deste trabalho se voltaram para uma crítica aos modelos acreditados ainda presos a uma concepção disciplinar de conhecimento. Mas o que essas questões levantam é a necessidade de se abarcar ou, ao menos, de se levar em consideração na própria interdisciplinaridade, o lugar e a legitimidade do disciplinar. Entendido na especificidade do que esses percursos desenharam, isto é, como o estabelecimento de fronteiras e ao qual se imputa as disputas pelos territórios, pelos contornos e pelas identidades, redimensionar-lhe a secundariedade que foi por mim atribuída me parece, a esta altura, essencial.

E mais do que isto, a transição entre o disciplinar e o interdisciplinar parece então assumir um caráter tão perspicaz quanto uma mudança de atitude que decorre de flutuações situacionais peculiares e não somente como que atendendo a um projeto sistemático de ciência. Como negar, por exemplo, a uma mulher a importância da constituição de uma identidade que precisará se haver fundamentalmente com disputas que desde muito solapam suas possibilidades de ser-no-mundo, invadindo-a por vezes os contornos e os limites de sua própria pele e de seu próprio corpo? Da mesma forma, as tensões disciplinares não implicam a importância de disputas cada qual em sua especificidade histórica, e que não se reduzem à unilateralidade de uma tentativa de controle por parte do Estado e de suas economias?

Assim, fica a assertiva de que mesmo a interdisciplinaridade não seja assumida como superação da disciplinaridade, a tal ponto em que o perdão se torne tão violento quanto a própria violência.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua 1. Trad. Henrique Burigo – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. **O que é o Contemporâneo?** e outros ensaios. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.
- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BACHELARD, Gaston. **O Novo Espírito Científico**. Trad.: Remberto Francisco Kuhnen, Antônio da Costa Leal, Lídia do Valle Santos Leal. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- BACHELARD, Gaston. **A Formação do Espírito Científico**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BARROS, Manoel de. **O Livro das Ignorâncias**. Rio de Janeiro: Alfabeta, 2016.
- BECK, Ulrich. **Sociedade de Risco**: rumo a uma outra modernidade. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. **Os Usos Sociais da Ciência**. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.
- BRAGA, Tatiana Benevides Magalhães. **Atenção Psicológica e Cenários Sociais**: ação clínica, instituições e políticas públicas na promoção da cidadania. Curitiba: Juruá, 2014.
- BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. Trad. J. Guinbur & Tereza C.S. da Mota. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- BRENTANO, Franz. **Psicología desde un punto de vista empírico**. Trad. José Gaos. Madrid. Revista de Occidente, 1935.
- CANGUILHEM, G. O que é psicologia? p. 401-418, 1972. In: CANGUILHEM, G. **Estudos de História e de Filosofia das Ciências**: concernentes aos vivos e à vida. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

CURIEL SEDEÑO, Jhonnatan Moisés. **Geopoéticas del Habitar en Tijuana y Huellas de la Sensibilidad Juvenil**. Tese do programa de doutorado em Ciências Sociais, Niñez y Juventud, da Universidad de Manizales y el CINDE, Colombia – tese em andamento.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva. Ed. USP, 1973.

DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Trad. Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. Maria Ermantina de Almeida. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas**: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

EMICIDA. **Música**: Ooorra. In: Emicida Channel. [vídeo] – 3 de outubro de 2014. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=VaQi4ZbwDFI>. Acesso em julho de 2018.

EMICIDA. **Depoimento**: Emicida fala sobre a morte do pai. In: TV Cultura Digital [vídeo] – 9 de outubro de 2011. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=HjexKuk8UJE>.

FEYERABEND, Paul. **Contra o Método**. Trad. César Mortari. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Trad. Lígia M. Pondé Vassallo. Petrópolis, Vozes, 1987.

FRIEDAN, Betty. **Mística Feminina**. Trad. Áurea B. Weissenberg. Petrópolis: Editora Vozes Limitada, 1971.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método**. Salamanca: Sígueme, 1977. Volumes I e II

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, Prisões e Conventos**. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

GULBENKIAN, Comissão. **Para abrir as Ciências Sociais**. São Paulo: Cortez, 1996.

HEIDBREder, Edna. **Psicologias do Século XX**. São Paulo: Mestre Jou, 1981.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia. Hermenêutica da Facticidade**. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad.: Fausto Castilho. Campinas: Ed. da Unicamp, 2012.

HUSSERL, Edmund. **A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: uma introdução à Filosofia Fenomenológica**. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

INGOLD, Tim. **Estar Vivo: ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição**. Trad. Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2015.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a Formação do Homem Grego**. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes: 2001.

JAPIASSU, Hilton. **Interdisciplinaridade e Patologia do Saber**. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1976

KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1975.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LEO CANHOTO E ROBERTINHO. **Música: Amarga Despedida**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vClqic1Gytw>. Acesso em: julho de 2018.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**. Ensaios sobre a alteridade. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (coordenador). Petrópolis: Vozes, 1997.

LISPECTOR, Clarice. **A Paixão Segundo G.H.** Rio de Janeiro: Rocco, 2009a.

LISPECTOR, Clarice. **A Descoberta do Mundo**. Rio de Janeiro: Rocco, 2009b.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2006.

MORIN, Edgar. **A Religação dos Saberes: o desafio do século XXI**. Trad. Flávia Nascimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

MORIN, Edgar. **Ciência com Consciência**. Trad. Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

MORIN, Edgar. **Introdução ao Pensamento Complexo**. Trad. Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Genealogia da Moral**: uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PIAGET, Jean. **Epistemologia Genética**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

POPPER, Karl R. **Conjecturas e Refutações**. Brasília: Editora UnB. 1980

PRADO, Adélia. **Bagagem**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

PRIPOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **A Nova Aliança**: metamorfose da ciência. Trad. Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Trincadeira. Brasília: Editora UnB, 1991

QUANDO um homem ama uma mulher. Direção: Luis Mandoki. Califórnia: Touchstone Pictures: Dist. Disney / Buena Vista, ano. 1 vídeo (1:49), sonoro, dublado, colorido. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mJR0RAfItp0>

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa** (tomo 1). Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1994

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma Ciência Pós-Moderna**. São Paulo: Graal, 2003.

SANTOS, Boaventura. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2008.

SCHULTZ, Duane P., SCHULTZ, Sydney E. **História da Psicologia Moderna**. Trad. Suely Sonoe Murai Cuccio. São Paulo: Cengage Learning, 2011.

SERRES, Michel. **Filosofia Mestiça**. Trad. Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

VATTIMO, Gianni. **Ética de la Interpretación**. Trad. Teresa Oñate. Barcelona: Paidós, 1991

VATTIMO, Gianni. **O Fim da Modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

ZUBIRI, Xavier. **Natureza, História, Deus**. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora, Livraria e Distribuidora Ltda., 2010.