

CAETÉ

Revista de Ciências Humanas

FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

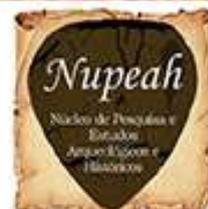
VOLUME 2, Nº 2 - 2020



ISSN: 2675-1666



revista.caete@delmiro.ufal.br



CAETÉ

Revista de Ciências Humanas

VOLUME 2, Nº 2 – 2020

ISSN: 2675-1666

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE
ALAGOAS**

Reitor
Josealdo Tonholo

Vice Reitora
Eliane Cavalcanti

Pró-Reitor de Pesquisa
Iraildes Preira Assunção

UFAL Campus Sertão

Diretor Geral
Agnaldo José dos Santos

Diretor Acadêmico
Thiago Trindade Matias

Coordenador de Pesquisa
Ismar Inácio dos Santos Filho

Curso de Licenciatura Plena em História
UFAL/Campus Sertão

Coordenador
Eltern Campina Vale

Vice coordenador
Flávio Augusto de Aguiar Moraes

Núcleo de Pesquisa e Estudos Arqueológicos e
Históricos-NUPEAH

Coordenador
Flávio Augusto de Aguiar Moraes

Vice coordenador
José Ivamilson Silva Barbalho

**EDITORIA – REVISTA DE CIÊNCIAS
HUMANAS CAETÉ**

Editores Responsáveis
José Ivamilson Silva Barbalho
Flávio Augusto de Aguiar Moraes

Conselho Editoria.
Vagner Gomes Bijagó Universidade Federal de
Alagoas (UFAL), Brasil

Cezar Alexande Neri Santos, Universidade
Federal de Alagoas (UFAL), Brasil

Gabriel Soares Bádue, Universidade Federal de
Alagoas (UFAL)

Rodrigo Lessa Costa, Universidade Federal do
Vale do São Francisco (UNIVASF), Brasil

José Ivamilson Silva Barbalho, Universidade
Federal de Alagoas (UFAL), Brasil

Mauro Alexandre Farias Fontes, Universidade
Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF),
Brasil

Danúbia Valéria Rodrigues de Lima,
Universidade de Coimbra, Portugal

José Roberto da Silva, Universidade Federal de
Alagoas (UFAL), Brasil

Pedro Jumenez Lara, Instituto de
Investigaciones Historico-Sociales,
Universidad Veracruzana, México

Pedro Abelardo Santana, Universidade Federal
de Alagoas (UFAL), Brasil

Henrique José Praxedes Cahet, Universidade
Federal de Alagoas (UFAL), Brasil

Sônia Barreto Freire, Universidade Federal de
Sergipe (UFS), Brasil

Editoração e Projeto Gráfico
Henrique Correia da Silva

SUMÁRIO

DOSSIÊ

A PEDAGOGIA DA TRAGÉDIA – UMA MEDITAÇÃO SOBRE A ARTE E A CIÊNCIA, A PARTIR DE NIETZSCHE.....	08
Henrique José Praxedes Cahet	
ANGÚSTIA ANTE A MORTE: O FENÔMENO ONTOLÓGICO DA MORTE EM MARTIN HEIDEGGER.....	18
Gilvanio Moreira.	
MÉTODO FENOMENOLÓGICO HERMENÊUTICO EM SER E TEMPO E PROBLEMAS FUNDAMENTAIS DA FENOMENOLOGIA DE MARTIN HEIDEGGER E A FINITUDE.....	31
Rogério Tolfo	
A VONTADE DE PODER VESTE GIBÃO DE COURO: WILSON LINS E AS ENTRANHAS DO SERTÃO EM GUERRA NA TRILOGIA DO SÃO FRANCISCO.....	45
Roberto Sávio Rosa; Gianluca Cuzzo; Iago Melo de Oliveira Sena; Aline Gonçalves de Carvalho.	
HEIDEGGER E A DESCONSTRUÇÃO DA METAFÍSICA: REFLEXÕES DESENVOLVIDAS A PARTIR DO PARÁGRAFO SEIS DE <i>SER E TEMPO</i>	76
José Roberto da Silva; André Ferreira Gustavo da Silva.	
ALTHUSSER: OS APARELHOS DE ESTADO ENQUANTO ESPAÇOS DE DISPUTA.....	93
André Ferreira; Alex Lins Ferreira.	

ARTIGOS

GRUPO DE TURISMO ECOLÓGICO VEREDAS DA CAATINGA: UMA PROPOSTA EXTRACURRICULAR NO ENSINO DE HISTÓRIA PARA AS ESCOLAS PÚBLICAS DE DELMIRO GOUVEIA – AL, 2016 – 2019.....	104
Carla Janine Vieira de Souza; Flávio Augusto de Aguiar Moraes.	
SENTIMENTO DE INFÂNCIA NA CONTEMPORANEIDADE: O CASO DA CANTORA MIRIM MELODY.....	117
Carla Gusmão Alves; Daniel Cavalcante Fernandes; Gabriele Cristina Ferreira Calixto; Gabryelle da Silva Oliveira; Jocyane da Silva Souza; Milena Wanderley Barros.	

DOSSIÊ: FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

APRESENTAÇÃO

A compreensão do que é a filosofia tem, ao longo da história, se desenvolvido de diversas formas e em atenção a distintos interesses. Em tempos mais recentes passou-se a exigir da filosofia uma postura metodológica, pretendendo-se limitá-la a um instrumento a serviço da ciência na construção de seus princípios. Esta exigência mostra, na atualidade, a atribuição do predomínio das ciências face à filosofia. Entretanto, o predomínio científico não oculta a filosofia e nem a impede de desempenhar seu caráter essencial de permitir ao pensamento humano o exercício de sua liberdade; percebe-se este exercício na contemporaneidade. Mesmo em meio ao predomínio e ao avanço do conhecimento técnico-científico, a filosofia se revigora e nos oferece amplas perspectivas para pensarmos a realidade, dentre tantas, temos a fenomenologia, a ontologia fundamental, a hermenêutica filosófica, o existencialismo, o marxismo, a filosofia analítica que são a prova de que a filosofia não se intimida diante da hegemonia do conhecimento científico.

O dossiê que ora vem a público é resultado do permanente desafio imposto pela filosofia que sempre nos solicita a tarefa de pensar e assumir criticamente o que ocorre em nossa época. Seu objetivo é promover publicações de pesquisas que versem sobre os principais problemas abordados na contemporaneidade. A união de professores/pesquisadores que, em suas rotinas de trabalho, investigam temas ligados à contemporaneidade, levou o presente dossiê a optar pela investigação da realidade a partir da filosofia contemporânea. Cabe lembrar que os textos chegam ao público em um momento muito peculiar, a saber, o momento da pandemia de Covid-19. Não poderíamos deixar de registrar este episódio, enfatizando que todos que contribuíram para o presente dossiê converteram em atividade produtiva o período de crise gerado por essa ameaça, portanto demonstram a sustentabilidade da atividade filosófica em relação a esse novo modo de ser no mundo, e assim convidam a pensar nos impactos sociais oriundos de nossas ações no mundo, visto que estamos todos conectados.

Os artigos do presente dossiê tratam de temas relacionados a três grandes pensadores da contemporaneidade, a saber, Nietzsche, Heidegger e Althusser. Sobre Nietzsche, o dossiê apresenta dois artigos de grande relevância: o de Henrique José Praxedes Cahet, que investiga a possibilidade de pensarmos uma pedagogia trágica a partir da leitura da obra nietzschiana *O Nascimento da tragédia* (1872); o dos autores Roberto Sávio Rosa, Gianluca Cuzzo, Iago Melo de Oliveira Sena e da autora Aline Gonçalves de Carvalho, que averiguam a recepção do pensamento de Nietzsche no Brasil, desde a Bahia, na obra do escritor baiano Wilson Lins, especialmente na relação entre filosofia e literatura. Este mesmo artigo traz, em seu anexo, uma tradução inédita no Brasil de um artigo do escritor dramaturgo italiano Gabriele D'Annunzio (1863-1938), *A Besta Eletiva* (1905). Sobre Heidegger temos três artigos: o de Gilvanio Moreira, investigando os temas da angústia e da morte a partir das obras *Ser e tempo* (1927) e *Que é metafísica?* (1929); o de Rogério Tolfo, inquirindo sobre a possibilidade da reconstrução do conceito preliminar de fenomenologia nas obras *Ser e tempo* (1927) e *Problemas fundamentais de fenomenologia* (1927); os dos autores José Roberto da Silva e André Ferreira Gustavo da Silva, examinando, com base na questão do tempo, os aspectos da desconstrução heideggeriana da metafísica a partir do exame do § 6 da obra *Ser e tempo* (1927). Por fim, temos o artigo dos autores André Ferreira Gustavo da Silva e Alex Lins Ferreira tratando da concepção de Estado, Aparelhos Ideológicos de Estado no pensamento de Althusser.

A coordenação organizadora do dossiê agradece a todos que participaram e contribuíram para que este dossiê viesse a público, em particular seguem os agradecimentos ao colaborador técnico Henrique Correia da Silva e aos editores responsáveis pela Revista Caeté, professor Flávio Augusto de Aguiar Moraes e professor José Ivamilson Silva Barbalho, o primeiro por seu empenho e dedicado trabalho técnico de editoração, e aos editores pelo grandioso comprometimento na condução dos trabalhos, e por incentivar e divulgar pesquisas científicas nos espaços intra e extramuros da Universidade Federal de Alagoas, Campus do Sertão - Delmiro Gouveia.

Coordenação do dossiê:

Prof. José Roberto da Silva – UFAL/Sertão.

Prof. Henrique José Praxedes Cahet – UFAL.

Prof. André Ferreira Gustavo da Silva – UFPE.

DOSSIÊ



A PEDAGOGIA DA TRAGÉDIA – UMA MEDITAÇÃO SOBRE A ARTE E A CIÊNCIA, A PARTIR DE NIETZSCHE.

THE PEDAGOGY OF TRAGEDY - A MEDITATION ON ART AND SCIENCE FROM NIETZSCHE.

Henrique José Praxedes Cahet¹

henriquecahet@outlook.com

RESUMO

Este artigo, a partir do exame da obra *O Nascimento da Tragédia* ou helenismo e pessimismo, realiza uma meditação sobre a arte e a ciência para estabelecer uma interpretação da pedagogia por meio da tragédia.

Palavras-chave: Arte. Ciência. Pedagogia.

ABSTRAC

This article, taken from the work of the *Birth of Tragedy* or Hellenism and Pessimism, performs an inflection about the art and science to establish an interpretation of pedagogy through the tragedy.

Keywords: Art. Science. Pedagogy.

A ARTE E A CIÊNCIA EM NIETZSCHE

Nietzsche, na obra *O Nascimento da Tragédia* ou *Helenismo e Pessimismo*, a partir do modo de ser trágico dos gregos nos convidou a pensar acerca da arte e da ciência. Aceitar o convite nietzschiano é realizar um estudo genealógico da tragédia, atividade que se assemelha a do arqueólogo, porque se instaura através da escavação e da escovação em busca do sentido radical – o tecido nietzschiano exige-nos um exame das vontades norteadoras das forças, dos nomes e dos conceitos. E, como observaremos, o nascimento da tragédia não é apenas uma obra a qual se propôs uma discussão estética da arte, porque ela revela-se como sendo o *topos*, da qual os rastros e os vestígios do ocidente foram tecidos. Cabe-nos seguir as pistas para nos orientarmos rumo à tragédia e ao trágico, ao enigma e ao labirinto, porque será a descoberta deste fio condutor que reatará o caminho que liga a nossa existência as perspectivas do mundo. É a tarefa de Nietzsche descobrir os rastros que dão acesso ao caminho, ao encontrá-lo, segui-lo, e, então, reatar os fios para compreender a tessitura do real. Também temos a incumbência de, durante este trajeto, perscrutar o otimismo e o pessimismo da humanidade, por meio da atividade de ruminar ou de

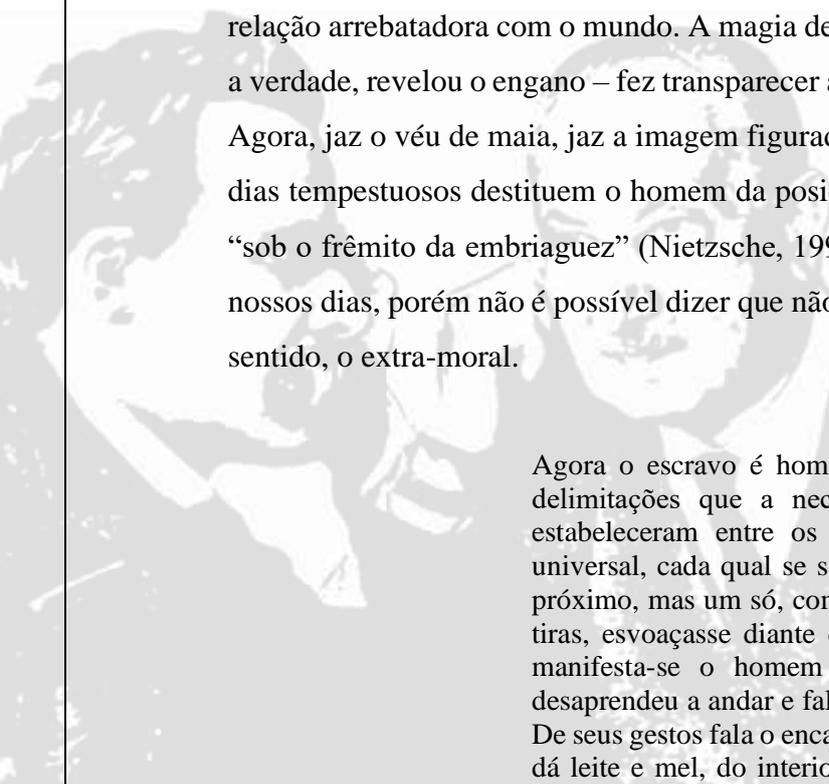
¹ Docente na Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

regurgitar as palavras e as coisas – eis que esta é a atividade que nos orienta para desvelar a construção dos valores que são realizados por meio da vontade.

O percurso nietzschiano nos orienta a construção de uma nova relação com o mundo, fundamentada sob a crítica à cultura e estabelecida pelo processo contínuo de desconstrução, sem sedimentar um valor para a construção da moral ou de uma ética normativa. A inquietante interpretação da *physis* considera o humano obra de arte, quando não reduz os seus atos a *poiesis* a constituir a *phronesis* entre o *logos* e o *ethos*; mas, ao contrário, orienta-se pelo *pathos*. Ora, Nietzsche nos coloca frente a frente com a experiência do nada, o tédio. Dedicado a investigação da ciência, propôs a arte como fuga ao tédio e esclareceu que o problema da ciência não é conhecido por ela mesma. Durante o enfrentamento desta questão, é necessário “ver a ciência com a ótica do artista, mas a arte, com a da vida” (NIETZSCHE, 1992, p. 15).

Agora, portanto, estamos ante a tarefa a ser realizada para compreendermos a decadência da arte e da ciência moderna. O estudo nietzschiano apontou que essa compreensão deve considerar que, assim como a procriação do humano dependia da dualidade dos sexos, o nascimento da tragédia depende da dualidade entre Apolo e Dionisos. Por sua vez, não poderemos prescindir do estudo do desenvolvimento dos princípios apolíneo e dionisíaco. Neste caso, o mundo helênico, caracterizado pela contraposição das divindades Apolo e Dionisos, possuía a arte como o que os colocava contrapostos. De um lado, tínhamos a arte apolínea, a arte do figurador plástico [*Bildner*]; de outro, tínhamos a arte dionisíaca, a arte não-figurada da música [*unbildlichen*]. Todavia, segundo Nietzsche, um ato metafísico da vontade helênica fez surgir a tragédia ática do emparelhamento destas divindades. É este o primeiro ato rumo a decadência da arte e da ciência?

Para compreendermos o desenvolvimento da arte e da ciência, Nietzsche sugere o estudo dos instintos [*Trieb*] apolíneo e dionisíaco. Durante este estudo, Nietzsche relacionou Apolo ao visível, à aparência, ao sonho e ao princípio de individuação; por sua vez, Dionisos foi relacionado ao invisível, à coisa em si e à embriaguez. Todavia, Nietzsche não adotou uma posição moral, não propôs um caminho, não sedimentou a verdade, não determinou o bem e o mal, não afirmou a existência de Deus. Segundo ele, o caminho é o descaminho, a moral é amoral, a verdade é a mentira, o erro é a errância; Deus está morto, é letra morta. A investigação a respeito de Apolo apresentou elementos que caracterizaram a relação da filosofia com o sonho, enquanto utopia não ressentida e condição para a produção da arte plástica, porque apesar de ser aparência é o que faz de “cada ser humano um artista consumado” (Nietzsche, 1992, p. 28). E, ele destacou, “assim como o filósofo procede para com a realidade da existência [*Dasein*], do mesmo modo se comporta a pessoa suscetível ao artístico, em face da realidade do sonho; observa-o precisa e



prazerosamente, pois a partir dessas imagens interpreta a vida e com base nessas ocorrências exercita-se para a vida”. (Nietzsche, 1992, p. 28-9). O destino é o sonho – os nefelibatas são os argonautas do destino. Por meio do sonho, a oficina da vida inspira a navegação: navegar é preciso, viver é impreciso. O exercício da vida, bem como o exercício do sonho, pode nos conduzir tanto à luminosidade do paraíso quanto à escuridão do inferno. A constatação deste fato indica que o ser humano desfruta de uma relação imediata com a figuração, que revela sua propensão existencial ao mundo das aparências, sua propensão à filosofia. Nietzsche, sem negar a relevância de Apolo, permitiu equacioná-lo enquanto o princípio da individuação, o princípio da razão, o ponto de apoio, o porto seguro; contudo, a aventura da navegação revelou o erro, o horror, o tédio, o nada, numa relação arrebatadora com o mundo. A magia de Dionisos, por meio da ruptura com o sonho e com a verdade, revelou o engano – fez transparecer a inquietude do mar figurado disposto à navegação. Agora, jaz o véu de maia, jaz a imagem figurada do mundo, jaz a tranqüilidade da navegação. Os dias tempestuosos destituem o homem da posição de artista consumado e fazem-no obra de arte, “sob o frêmito da embriaguez” (Nietzsche, 1992, p. 31). A morte da verdade é a tempestade dos nossos dias, porém não é possível dizer que não há Verdade; porque ela existe, mas apenas em um sentido, o extra-moral.

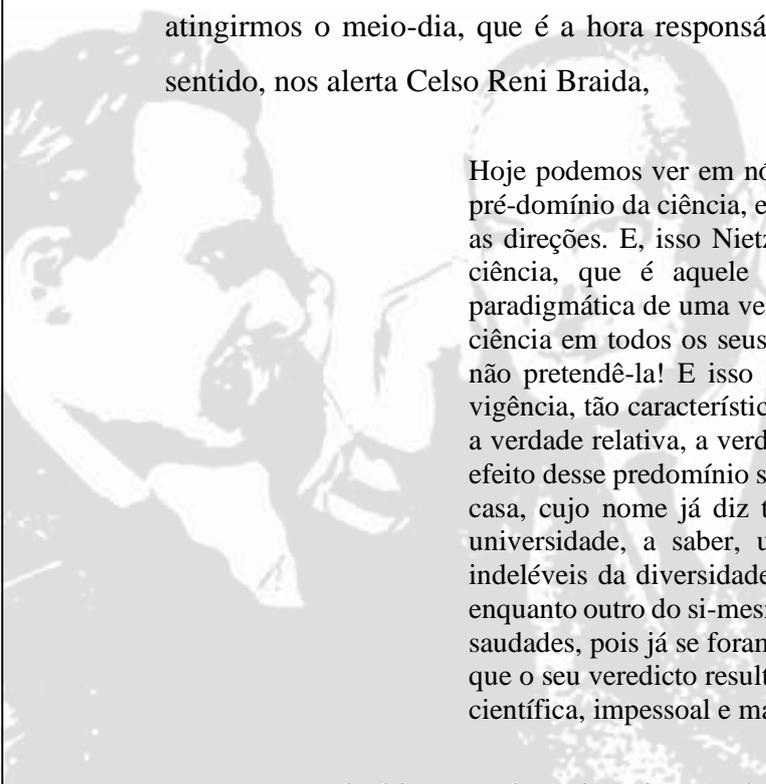
Agora o escravo é homem livre, agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a ‘moda impudente’ estabeleceram entre os homens. Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido, com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial. Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares. De seus gestos fala o encantamento. Assim como agora os animais falam e a terra dá leite e mel, do interior do homem também soa algo de sobrenatural: ele se sente como um deus, ele próprio caminha agora tão extasiado e enlevado, como vira em sonho os deuses caminharem (Nietzsche, 1992, p. 31).

Como vemos, a filosofia nietzschiana opôs-se à hierarquia dos valores morais, sua meditação à respeito da arte, iniciada por meio de uma crítica à cultura, revelou-se como sendo um modo legítimo e vigoroso de criticar um império que instrumentalizou a razão. O império da razão transformou o mundo em realidade, fez da realidade uma verdade e ofereceu ou impôs um novo lugar, a saber, u-topos. A todos foi exigido ou proposto a acreditar em um sonho. Neste sentido, abandonou-se o conflito fundamental da existência responsável pela originalidade do fazer humano: o fazer que faz de si e do si o ser artístico enquanto obra de arte. Negou-se a luta de Apolo e Dionisos, quando se negou o fazer artístico como a ponte que os aproxima a permitir o combate.

Não temos mais o mundo do sonho e da aparência em luta contra o mundo da embriaguez e da coisa em si.

O mundo do sonho ao ser feito como sendo a realidade, ao ser forjado como sendo a verdade, foi construído como um sistema operacional fechado, um código aparentemente inquebrantável (algo semelhante ao sistema operacional Windows, por exemplo). Eis que estamos ante à decadência da arte, estamos ante a decadência da vida e, para relacionar o pensamento nietzschiano com a nossa situação, estamos ante à decadência da universidade.

O exercício do pensamento pelo descaminho nietzschiano nos propõe a caminhar sem bússola, sem mapas e sem GPS; orienta-nos a passear pela aurora, seguirmos pela escuridão até atingirmos o meio-dia, que é a hora responsável pelo crescimento do deserto do real. E, neste sentido, nos alerta Celso Reni Braida,



Hoje podemos ver em nós e ao nosso redor os efeitos da radiação desse sol. O pré-domínio da ciência, em todas as esferas da vida, aumenta o deserto em todas as direções. E, isso Nietzsche já sabia, a razão está no próprio fundamento da ciência, que é aquele mesmo fogo que animou Platão e Jesus: a idéia paradigmática de uma verdade única. A pretensão a uma tal univerdade anima a ciência em todos os seus momentos e movimentos. Nós mesmos não podemos não pretendê-la! E isso pode ser percebido no movimento de oposição à sua vigência, tão característico da nossa consciência atual, que consiste em defender a verdade relativa, a verdade de cada um, que seria, cilada das ciladas, única! O efeito desse predomínio se faz sentir na casa do saber, a Universidade. Ora, nessa casa, cujo nome já diz tudo, o que deveria vigir não é a uni-verdade, mas a universidade, a saber, uma verdade que contivesse nela mesma as marcas indeléveis da diversidade, pois se origina da consideração da opinião do outro enquanto outro do si-mesmo, do diálogo com a alteridade. Agora, porém, isso são saudades, pois já se foram os dias em que a verdade da universidade tinha um si, que o seu veredicto resultava de uma prévia discussão. Hoje ela se tornou tecnocientífica, impessoal e maquínica (BRAIDA, 2011, p. 85).

Neste âmbito, a pedagogia existente é a da fascinação e a universidade passa a ser regida por esse domínio, que se configura pela politicagem da troca de favores, pelo casuísmo em relação à qualidade acadêmica e o vale tudo que se transformou o jogo de interesses pelo poder. Contudo, nenhum deus pode nos salvar. O único modo de não mascararmos o tédio é a mudança do ponto de vista metafísico para físico-fisiológico, sem abstrair do concreto e nos enganar ao considerar o real algo que não é. Não cabe camuflar o tédio com a falsa revolução, tampouco com a criação de uma mera utopia, porque isto faz da atividade acadêmica um fazer que reduz a *techné* a uma técnica que, por exemplo, pode simplesmente reduzir a universidade à lógica do partido político. É neste âmbito que ocorre a sedimentação de uma ética normativa que estabelece o que não é como sendo a verdade, que fala de democracia, mas não age de modo democrático; que fala de diálogo,

diferença e aceitação do outro, mas não se abre ao diálogo, nem à diferença, nem ao olhar do outro. O diálogo e a diferença não são a imposição de uma verdade, de um paradigma, de uma ideologia; ao contrário, são a abertura para a alteridade e o conflito. A morte da arte grega, segundo Nietzsche, deve-se ao nascimento da razão e a imposição do monologismo. A vida decadente faz do seu modo de ser a reprodução da verdade. Entretanto, é possível fundamentarmos a autenticidade por meio daqueles que reproduzem a lógica do rebanho? É autêntico um pensamento articulado e ressentido que se apropria da cultura, um dos pratos principais para alimentar o deserto do real, pois ela permite-os estabelecer relações de semelhanças com suas ideologias?

Neste ato, vêem-se reminiscências do cristianismo nas atividades docentes, quando eles estabelecem suas ideologias e seus autores como deuses a serem louvado, como se fosse o ser. E, assim como os cristãos, dizem que o ser é o bem e todos que se aproximarem do ser estarão salvos, porque são bons e estão próximos da verdade. Não obstante, aqueles que se afastarem do ser serão condenados, serão considerados maus. Neste sentido, surgem docentes que representam a imagem do cristo, do profeta, estabelecendo assim a relação de assimetria entre o eu e o tu, como sendo o modelo da relação humana, permitindo-os fazer das suas palavras e de seus atos a anunciação da verdade, e possibilitando aos seus seguidores participar da verdade, ao serem reconhecidos por fazer parte do rebanho reproduzindo suas ações e suas palavras. Todavia, não compreendem que a Verdade é como uma mulher e não se aprisiona. Não compreendem que o bem e o mal são apenas valores, e, enquanto valores construídos se misturam e se confundem na microfísica do poder.

Assim, temos a difícil tarefa de assumirmos o nosso difícil destino: ao invés de sermos artista consumado, sermos obra de arte – atividade que só poderá ser realizada por meio da elevação do pensamento dos grandes homens (*grosse Männer*) a grande política (*grosse Politik*), a grande saúde (*grosse Gesundheit*), a grande razão (*grosse Vernunft*); de modo que façamos destas atividades um contra-conceito, a grande arte (*grosse Kunststufen*) dionisíaca, e não um mero instrumento ou uma técnica.

A VIDA COMO OBRA DE ARTE, A GRANDE PEDAGOGIA

Há, portanto, uma tarefa. O que aqui se revela como sendo a tarefa de hoje, na verdade, é a tarefa de uma vida. Enquanto a imortalidade subtrai a magia das nossas ações – porque acaba com todo o encanto e mistério da morte – ser mortal faz de cada momento de nossa vida único, pois nos coloca sempre ante o mistério e exige que façamos da nossa vida uma obra de arte. A prática filosófica nietzschiana propõe que tenhamos ouvidos para a música nova, que tenhamos a capacidade de orientar-se pela grande razão (*grosse Vernunft*) para ouvir o inaudito, a vida e, sobretudo, ao seu ritmo dançar.

Às voltas da crise de sentido somos colocados. É preciso aventurar-se pela desestabilização do sentido para compreendermos a vida. O fazer filosófico nietzschiano é ameaçado pela morte, pois preza o vir-a-ser da *physis* e não se resigna ao obnubilamento do mundo que o reduziu ao significado. Filosofar é transliterar o sentido do mundo, produzi-lo, criá-lo, admitindo seu vir-a-ser. A pedagogia nietzschiana nos expõe que dizer é transliterar o sentido, escrever é criar o sentido, conceituar é estabelecer um valor; nomear é uma regulação da dinâmica de forças; filosofar é re-interpretar a semântica cotidiana (cf. OLIVEIRA, 2011). Ora, no artigo A grande ética de Nietzsche, Jelson Oliveira, contribui com nossa meditação, quando diz:

(...)enquanto conceito reúne os fracos sob a tentativa de alguma sentença, a interpretação/transliteração reúne aqueles para os quais o perigo da existência não prescreve nenhuma necessidade de simplificação, abreviatura ou familiarização – os fortes suportam o sem sentido e o incompreendido característico da vida. (pp.113-4.)

Neste ínterim, a distinção destes dois modos de ser do homem (fraco e forte) contribuem para pensarmos a respeito da ciência e da pedagogia. Nietzsche afirma que a grande ciência e a pedagogia não devem ser moral nem metafísica pois, se assim estiver constituída, será uma pequena ciência e uma pedagogia voltada aos fracos e sem fazer da vida obra de arte. A grande pedagogia exige que o indivíduo volte-se para si, seja apaixonado por si de modo a ser seu próprio inimigo; desta forma, ele deixa de ser considerado como indivisível, pois ele é divisível, é *dividuum*. De um lado, a embriaguez festiva; de outro, a sobriedade científica. O indivíduo, enquanto *dividuum* ante à crise de sentido deve ser o autor da sua própria obra, e, assim, traçar sua vida como obra de arte. O artista deve aprender a brincar e a dançar, mesmo que tenha uma tarefa de titã, como a de Atlas, por exemplo, que precisava carregar sobre os seus ombros o mundo, o fardo da humanidade. Contudo, é preciso dizer que o artista não será impulsionado pelos deuses – agora, sua vida *para além* da moral será impulsionada pela música (*pathos*) e a palavra (*logos e o*

nomos). A ambigüidade do humano faz da possibilidade do paradoxo a grande lição ensinada por Dionisos, no sentido de que a moral deve ser ultrapassada para a afirmação da vida². Não obstante, o humano não deve fazer da moral o seu senhor; mas, ao contrário, deve assumir-se como o senhor de si e de suas virtudes. Segundo Safranski, “Esse homem como espaço de ação Nietzsche mais tarde chamará de *animal não fixado*, que busca fixações e depois as chama de ‘verdades’ – ‘verdades’ entendidas como conhecimento de regularidades na natureza e na história, que dão orientação dentro do Inaudito” (SAFRANSKI, 2001, p. 29). Todo indivíduo está ligado ao *fatum* e à liberdade, sendo que apenas aquele que se orienta pela liberdade e tenta romper as correntes e as amarras sentirá a força que o escraviza, a força coercitiva do *fatum*. Denomina-se *fatum* a regularidade e estabilização da contingência, do acaso e da necessidade sem sentido; por sua vez, a liberdade é a abertura dentro deste mundo determinável.

Agora, cabe-nos questionar: qual a relação da pedagogia com o *ethos* e o *pathos*? A pedagogia do grande homem (*Grosse Männer*) orienta-se pela grande razão (*Grosse Vernunft*). Considerar os hábitos como sendo os responsáveis pela determinação do caráter é absurdo porque o *pathos* determina o *ethos* e não o contrário. Está claro que fazer do hábito o responsável pela determinação do caráter ou da personalidade, nega a liberdade do humano, faz dele um *animal fixado* e orientado por uma verdade que pode não ser sua. A pedagogia não é um *ethos* a orientar as ações do humano, pois, se assim se fizer, permanece no erro da igualdade e universalidade dos valores proposto pela tradição clássica.

O grande homem não se envergonha do mundo, da finitude e da solidão; tampouco da sua mais íntima atividade, o pensar. Pergunta-se constantemente como fará seus pensamentos e o que seus pensamentos farão dele (cf. SAFRANSKI, 2011, p. 47); ocupa-se em não fazer de si “o senhor da hora”.

² Juliana Gonzales expõe com clareza esta ambigüidade. “‘Lo humano’, en este sentido, parece estar cifrado em esa indefinición y ambigüedad originarias del hombre y esse poder protéico – y dionisiaco – que le permite realizar múltiples posibilidades existenciales. Y así comprendida, La *humanitas*, ciertamente, está por igual em todos los rostros del hombre, buenos y malos, nobles e innobles, apolíneos y dionisiacos, y tan ‘humana’ es, portanto, La ‘virtud’ como el ‘vicio’”, GONZALES, JULIANA. El ethos, destino, del hombre, 1996, p. 21.

O povo identifica o grande homem como “o senhor da hora”, mas este não passa de comediante e palhaço que dita valor e alardeia as grandes causas (cf. OLIVEIRA, 2011). O grande homem, na verdade, é aquele que vive intensamente a sua solidão de modo a deixá-la penetrar em sua garganta e ser sufocado. O saber o sufoca porque ele compreende a necessidade de se desligar da veneração do povo e da veneração vulgar; assim, suas palavras não poderiam ser outras senão o fastio, a náusea e o nojo que sente do homem. O grande homem vive sufocado pelo perigo da sua solidão. O niilismo, sua serpente negra, seu grande saber, sufoca-o e não o deixa conduzir-se por saberes pueris. O humano, arrebatado pelo espírito dionisíaco, compreende que a pedagogia da tragédia ensina que viver é melhor do que sonhar e opta pela vida, ainda que ela possa conduzi-lo ao aniquilamento. A vida é a assinatura existencial do humano no mundo justificada pela metafísica da arte ao realizar a sua transformação [em obra de arte] por meio da tentativa de reconciliação com a *physis*. Viver nos exige decidir por uma vida estética ou por uma vida moral. A escolha pela vida estética é a escolha pelo enigma, a perscrutar o silêncio.

POR UMA FILOSOFIA QUE RI

Para concluir, segundo Nietzsche, a pedagogia da tragédia alerta para o perigo da arte e da ciência serem realizadas com o intuito de atender as imposições do estado, da religião, da cultura e da economia. A arte e a ciência não são o consolo da existência. É preciso fazer da arte e da ciência uma produção alegre. Neste âmbito, evocamos o retorno do paradigma dionisíaco, revelado sob a crítica a unidimensionalidade econômico-tecnocrática e religiosa, que em nome da manutenção do poder e da autoridade pode deliberar decisões democráticas (ou não-democráticas); contudo, na maioria das vezes, a implicar a decadência cultural.

Nietzsche, como podemos ver, na obra *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*, expôs que o pessimismo não é sinônimo de decadência. E, tão somente, uma investigação a respeito da arte niilista poderá nos colocar ante o problema da ciência pois, como referiu Nietzsche, “o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência” (NIETZSCHE, 1992, 15). Foi neste âmbito que a investigação Nietzscheana estabeleceu como propedêutica a investigação a respeito do espírito dionisíaco e do espírito apolíneo; pois, esta é a senda que nos permite alcançar o enigma e compreender que este ele não pode ser equacionado

pela a razão; porque ela não é a chave universal. A arte, a ciência, a política, por meio do princípio de individuação, apenas domesticam os costumes e revela sua incapacidade de resolução dos enigmas.

Neste sentido, o espírito dionisíaco apresenta-se contraposto ao princípio individuação, orienta-nos que a grande pedagogia exige que nos façamos obra de arte. A vida só é justificável enquanto fenômeno estético. O homem precisa reconciliar-se com a *physis* e, sobretudo, inventar suas próprias respostas, mas sem petrificá-las. Assim, a grande pedagogia, a grande arte, a grande ciência faz-se sob o som indelével da embriaguez.

Por isso, recordamos uma passagem do prefácio do Nascimento da Tragédia, em que Nietzsche orienta-nos a respeito da arte, da filosofia e da ciência.

(...) como está escrito, apesar de toda a auto-educação para o sério e o horror, ‘metafisicamente consolados, em suma, como lidam os românticos cristãmente... Não! Vós deveríeis aprender primeiro a arte do consolo *deste lado de cá* – vós deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos, se todavia quereis continuar sendo completamente pessimistas; talvez, em consequência disso, como ridentes mandeis um dia ao diabo toda a ‘consoladora’ metafísica – e a metafísica, em primeiro lugar! (NIETZSCHE, 1992, p. 23)

Vimos a simplicidade do riso. A simplicidade é uma coisa sofisticada, tão sofisticada quanto saber rir e saber fazer sorrir. Não há mais interessante modo de definir o humano do que como o animal que ri. É das coisas mais saudáveis aceitar do outro o riso de si, pois é encantador reconhecer o outro pela capacidade de ouvir, mas, sobretudo, pela de sorrir. O traço tênue que separa o riso do escárnio nos permite reconhecer o amigo, o inimigo e o amor. A filosofia iniciou-se com por meio da relação erótica, amorosa, amistosa com a sabedoria. E, segundo Nietzsche, a grande filosofia assim como a grande arte e grande ciência podem e devem ser reconhecidas pela capacidade de suas gargalhadas.

REFERÊNCIAS

Braida, Celso Reni. 2011. **Exercício de desilusão**. Roca Brayde: Florianópolis, p. 85.

Dias, Rosa. 2001. **Cultura e educação no pensamento de Nietzsche**. In: Impulso, n. 28. pp. 35-42. Disponível [Online]. Acesso em: março, 2015.

_____. 2011. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Gonzales, Juliana. 1996. El ethos, destino, del hombre. México: Fondo de Cultura.

Oliveira, J. 2011. A grande ética em Nietzsche in: **revista índice**. Disponível em: <http://revistaindice.com.br>, vol. 03, n. 01.

Oliveira, Nythamar F. 1999. **Tractatus ethico-politicus – genealogia do ethos moderno**. Porto Alegre: Edipucs.

Nietzsche, F. 1992. **O Nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras.

Safranski, Rüdiger. 2001. Nietzsche – **Biografia de uma tragédia**. Trad. Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial.

ANGÚSTIA ANTE A MORTE: O FENÔMENO ONTOLÓGICO DA MORTE EM MARTIN HEIDEGGER.

ANGUISH IN THE FACE OF DEATH: THE ONTOLOGICAL PHENOMENON OF DEATH IN MARTIN HEIDEGGER.

Gilvanio Moreira³

giovanifilosofia@gmail.com

RESUMO

O objetivo do presente artigo é o de discutir algumas das linhas mestras presentes nos § 47 ao § 53 da obra *Ser e Tempo* (GA 2), escrita pelo filósofo alemão Martin Heidegger. Nestes parágrafos, o pensador nos faz meditar sobre o modo como, sob o aspecto do cotidiano, somos tomados por uma interpretação do fenômeno morte a partir das “vozes” do impessoal (*Das Mann*). Em contraponto a este aspecto, a intenção do trabalho em tela é o de perscrutar a interpretação fenomenológica da morte, executada pelo autor, em se tratando de sua relação com a disposição fundamental (*Grundstimmung* ou *Grundbefindlichkeit*) da angústia como ponto de crise frente ao seu aspecto público-impessoal. Para subsidiar este trabalho, serão usadas, essencialmente, as obras: *Sein und Zeit* (1927) *Ser e Tempo* (GA 2) e *Was ist Metaphysik?* (1929) *Que é Metafísica* (GA 9).

Palavras-chaves: Morte. Ontologia-fundamental. Angústia. *Dasein*. Heidegger.

ABSTRACT

The purpose of this article is to discuss some of the main lines present in § 47 to § 53 of the work *Being and Time* (GA 2), written by the German philosopher Martin Heidegger. In these paragraphs, the thinker makes us meditate on how, under the aspect of everyday life, we are taken by an interpretation of the death phenomenon from the “voices” of the impersonal (*Das Mann*). In contrast to this aspect, the intention of the work on screen is to examine the phenomenological interpretation of death, performed by the author, in terms of its relationship with the fundamental disposition (*Grundstimmung* or *Grundbefindlichkeit*) of anguish as a point of crisis in the face of its public-impersonal aspect. In order to subsidize this work, essentially, the works will be used: *Sein und Zeit* (1927) *Being and Time* (GA 2) and *Was ist Metaphysik?* (1929) *Which is Metaphysics* (GA 9).

Keywords: Death. Ontology-fundamental. Anguish. *Dasein*. Heidegger.

MORTE E ANGÚSTIA NA ANÁLISE DE *SER E TEMPO*

A análise da morte tem a função de expor numa direção o caráter radical de porvir do *Dasein* [...] A análise da angústia tem a única função não de tornar visível um fenômeno central no homem, mas de preparar a questão: com base em que sentido metafísico do próprio *Dasein* é possível que o homem possa ser colocado diante de algo como o nada? [...] Só se compreendo o nada, tenho a possibilidade de compreender ser.⁴

³ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

⁴ HEIDEGGER, M. *Kant e o Problema da Metafísica*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2019, p. 281. Conferir também in: HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 217.

A passagem acima se refere a um trecho da famosa “Disputa de Davos”, onde os pensadores Martin Heidegger e Ernst Cassirer travaram um diálogo sobre as principais tessituras presentes tanto em *Ser e Tempo* como também a respeito de uma preleção dada por Heidegger sobre a *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant nos anos de 1928/29.⁵

De modo geral, a passagem reproduzida acima nos aponta para parte da elucidação que iremos fazer nas letras abaixo. Como fio condutor, trataremos da questão da Morte e Angústia, sua relação com a estrutura ontológica do Cuidado ou Cura (*Sorge*), indicando, por mais que superficialmente, a amarração ontológica que há nesses três fenômenos com o tema da decisão-antecipadora-da-morte, conforme descrita em *Ser e Tempo*.

De início, é preciso reconhecer que o tema da morte e angústia sempre foram tidos como um dos mais intrigantes que já tomou conta de muitas das folhas, não apenas da história da filosofia, como também de muitas outras esferas do pensamento.

Muitos são os estudos acerca das análises e discussões que giram em torno da questão desses dois temas, seja no campo das ciências ônticas, como no caso da Biologia ou Tanatologia, ou no que tange às esferas dos estudos das ciências regionais e positivas, como é o caso da Teologia⁶.

Embora muitas sejam as áreas que se ocuparam desses estudos, em *Ser e Tempo* o pensador alemão Martin Heidegger (1889-1976) trata desses dois fenômenos a partir de um prisma diferente, ou seja, sob as lentes do método fenomenológico – muito bem aprendido através de seu mestre Edmund Husserl –, junto ao qual tece seu projeto de “desconstrução” de um pensamento substancialista.

Sob tal prisma, o pensador nos mostra que o fenômeno da morte, bem como o da disposição fundamental da angústia, entre muitos aspectos ônticos, pertencem *essencialmente* à esfera do ontológico e é nesse mesmo âmbito que tais temas entram na obra do pensador alemão – *essencialmente* anunciados na sua obra de 1927, *Ser e Tempo* (GA 2) –, como uma espécie de manobra para demonstrar, formalmente, como se dá a relação da morte – enquanto possibilidade existencial – com a estrutura ontológica do cuidado (*Sorge*).

⁵ A preleção *Kant e o Problema da Metafísica* (1928/29) trata da discussão de Heidegger com Kant ao que concerne à sua análise da primeira versão da *Crítica da razão Pura* e dos problemas relacionados aos limites do conhecimento e da razão finita.

⁶ Para a questão da positividade da Teologia, vide conferência de 1927 **Fenomenologia e Teologia** in: HEIDEGGER, M. Marca do caminho. Petrópolis: Vozes, 2008.

Antes de mais nada, também é importante frisar que, com a análise existencial do instante (*Augenblick*) de decisão ante a finitude, isto é, no momento da articulação da temporalidade própria, este pensador acaba apontando os dois caminhos para sua descrição do elemento chave que faz de todo *Dasein* um ente finito.

Desta forma, tanto a noção de morte – enquanto elemento iminente ao humano –, como também uma descrição de sua essência – na “qualidade” de movimento nadificador – são postos em xeque por Heidegger.

Assim, também podemos antecipar o fato de que, com a descoberta da noção ontológica do ser-para-morte, este pensador nos revela a possibilidade da verdade enquanto liberdade para a finitude. Em outras palavras, enquanto com o termo *liberdade* o autor nos acena para a *ver transparecente da situação hermenêutica*; com a noção de *verdade* nos aponta para *possibilidade de se deixar levar pela decisão* – um modo do poder-ser próprio com o qual *Dasein* desvela o *como* ele se encontra em meio a sua situação – e, desse modo, ao acesso à condição existencialmente própria, por meio da qual, segundo *Ser e Tempo*, surge a possibilidade de uma acontecência singular, própria, ou autêntica – com reservas ao que essa última palavra possa denotar quanto a uma carga metafísico-valorativa.

Grosso modo, ainda conforme sua descrição, a disposição fundamental da angústia (*Grundstimmung*) nos desvela para a condição finita desde a qual estamos projetados e que nos remete para a possibilidade de uma atitude radical ante a nossa finitude.

Ademais, é preciso atentar para o fato de que, segundo a “aula” de fenomenologia presente nesta obra, o *Dasein* – nesse contexto, o modo de ser da existência, o humano – angustiado é angustiado ante a morte. De pronto, é válido ressaltar que “não se deve confundir a angústia com a morte e o medo de deixar de viver”.⁷ Muito longe disto, com tal passagem quer-se dizer: enquanto

⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 327.

“disposição fundamental do *Dasein*, a angústia não é um humor “fraco”, arbitrário e casual de um indivíduo singular e sim a abertura de que, como ser-lançado, o *Dasein* existe *para* seu fim”.⁸

A angústia, tematizada na obra de 1927, portanto, é uma descrição de um momento positivo do *Dasein* e não deve ser confundida com o “temor” ou “medo” de o humano poder deixar de existir. Aquém disto, esta disposição fundamental tem o “papel” de revelar, por meio da estranheza do nada, a finitude do ente temporal que cada um de nós, em cada caso, somos; e não necessariamente o fim de um ente corpóreo.

Em vista disto, para tematizar a relação da angústia com a morte, *Ser e Tempo* abrirá uma problematização do modo de ser do *Dasein* cotidiano e, assim, deixar transparecer tanto os principais elementos concernentes à morte fática, como também seu modo de aparição fenomênica caracterizado pela sua iminência.

Deste modo, nos parágrafos centrais da obra de 1927, Heidegger tanto seguirá o “caminho proibitivo” fenomenológico para demonstrar como a questão da morte aparece para o cotidiano de modo impessoal (*Das Mann*) – ao modo público com o qual, cotidianamente, nos ocupamos da morte –, como também analisará sua manifestação ontológica. Frente a isto, ao contrário de toda a tradição de pensamento metafísico, a descrição fenomenológica de Heidegger apontará para uma novidade em relação ao tratamento da questão da morte e a angústia, pois não se restringirá aos seus “aspectos” enquanto manifestações óticas.

Portanto, evitando compreender a morte apenas como mero findar, o pensador da “floresta negra” elevará este problema da finitude para a sua esfera existencial. Nesse sentido, a morte, nessa descrição, não passa apenas pela análise do seu sentido vulgar, mas avança para além disto demonstrando a sua possibilidade existencialmente própria.

O SER-PARA-A-MORTE NA COTIDIANIDADE DESCRITA EM *SER E TEMPO*

Tratada pelo prisma do cotidiano, a morte entra na história da humanidade por meio da descoberta da “vida”, isto é, por meio do limite entre ser e não-ser. Tomada por essa acepção, vida e morte se co-pertencem.

⁸ *Ibidem*, p. 327.

A arte literária, por exemplo – bem como, a cada modo, a poesia, pintura, escultura, arquitetura, cinema ou música –, registra o fenômeno da *morte* como *aquilo que chega a nós de fora* para fazer com que cada um possa cumprir sua sentença. Conseqüentemente, na morte natural, nos encontramos “com o único mal irremediável, aquilo que é a marca do nosso estranho destino sobre a terra, aquele fato sem explicação que iguala tudo o que é vivo num só rebanho de condenados, porque tudo o que é vivo, morre”.⁹ *Para morrer basta estar vivo.*¹⁰

Igualmente, cotidianamente falamos dos lucros dos negócios, das obrigações; das “responsabilidades”; dos afazeres do dia-a-dia; da importância da chamada “contribuição” ou pagamento da aposentadoria –, pois deposita-se crédito na possibilidade que “cobre” o humano que é hoje um jovem para “proteger” os proventos do velho que será “amanhã”.

Com efeito, lidamos com a nossa existência com otimismo de que estaremos vivos amanhã. Como se diz popularmente: *plantamos as sementes hoje para poder colher o seu fruto no amanhã*. Logo, corre-se os dias junto à inquieta necessidade de acúmulo de “riquezas”, sem nos deixarmos tocar por aquilo que nos é o mais próximo e iminente, a nossa finitude.

Do mesmo modo, “o teor público da convivência cotidiana ‘conhece’ a morte como uma ocorrência que sempre vem ao encontro, ou seja, como ‘casos de morte’. Esse ou aquele, próximo ou distante, ‘morre’”.¹¹ Por isso, cotidianamente diz-se que aquele que partiu, descansou, cumpriu sua missão, encerrou suas preocupações com as coisas da vida. “Desconhecidos ‘morrem’ todo dia, toda hora. ‘A morte’ vem ao encontro como um acontecimento conhecido, que ocorre dentro do mundo. Como tal, ela permanece na não-surpresa característica de tudo aquilo que vem ao encontro na cotidianidade”.¹²

Com isto, no modo público-impessoal, “a morte se desvela como perda e, mais do que isso, como aquela perda experimentada pelos que ficam”.¹³ Tal passagem nos diz, entre outras, preliminarmente duas coisas. Primeiro: sendo “ser-com os outros, o *Dasein* pode obter uma experiência da morte”¹⁴. E, segundo: “esse dado ‘objetivo’ da morte também deverá possibilitar uma delimitação ontológica da totalidade do *Dasein*”.¹⁵

⁹ SUASSUNA, A. **O auto da Compadecida**. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora, 1975, p. 133.

¹⁰ HEIDEGGER, 2009, p. 320.

¹¹ *Ibidem*, p. 328.

¹² *Ibidem*, p. 328.

¹³ *Ibidem*, p. 313.

¹⁴ *Ibidem*, p. 311.

¹⁵ *Ibidem*, p. 311.

Contudo, faz-se importante lembrar que, quanto à experiência *objetiva* da morte, deve-se atentar para o fato de que “ao sofrer a perda, não se tem acesso à perda ontológica como tal, ‘sofrida’ por quem morre. *Em sentido genuíno, não fazemos a experiência da morte dos outros. No máximo, estamos apenas ‘junto’*”^{16,17}

Aqui, consta-nos um adendo interessante, afinal o fato de o *Dasein* não poder experimentar a morte do outro *como um todo*, mas apenas *objetivamente*, revela-nos que é por meio deste: “objetivamente”, que Heidegger retira a possibilidade do exame ontológico da morte.

Em tal exame, o pensador nos mostra que o fenômeno cotidiano da morte nos atravessa muito fugazmente, e, quando não isso, leva-nos, em muitos dos casos, ao temor, perplexidade e desespero ante a morte. Isto é asseverado pela passagem em que diz, o “impessoal também já assegurou uma interpretação para esse acontecimento. A fala pronunciada ou, no mais das vezes, ‘fugidia’ sobre a morte diz o seguinte: algum dia, por fim, também se morre mas, de imediato, não se é atingido pela morte”.¹⁸ Tal testemunho nos revela que “no âmbito público, ‘pensar na morte’ já é considerado um medo covarde, uma insegurança do *Dasein* e uma fuga sinistra do mundo” e isso porque “o impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte”.¹⁹

Essa pequena observação dos aspectos ônticos e ontológicos do fenômeno da morte até aqui abordados, nos mostra que a morte pode ser analisada tanto como o falecimento natural, como também, enquanto interpretação ontológico-existencial, isto é, pelo viés da ameaça iminente exercida pelo ângulo existencial do fenômeno da morte.

De fato, por um lado, a morte pode ser compreendida ônticamente como o fim de um ciclo de vida “animal”; e, por outro, enquanto interpretação ontológico-existencial, como uma possibilidade iminente à toda existência (*Dasein*).

¹⁶ Nesse “ser-com o morto, o finado *ele mesmo* não está mais de fato ‘por aí’. Ser-com indica sempre conviver no mesmo mundo. O finado deixou nosso ‘mundo’ e o deixou para trás. É *a partir do mundo* que os que ficam ainda podem *ser e estar com ele*” (HEIDEGGER, 2009, p. 312. Grifo nosso.).

¹⁷ HEIDEGGER, 2009, p. 313. Grifo nosso.

¹⁸ *Ibidem*, p. 328.

¹⁹ *Ibidem*, p. 330.

Nessa primeira acepção, tal fenômeno aparece como o princípio da vida e, conseqüentemente, como surgimento da possibilidade de seu fim; como o findar da existência do humano sobreposta pela morte; na segunda, como *iminência* avassaladora que acossa o *Dasein* a cada “nanossegundos” de sua existência.

Ademais, como dito anteriormente, a morte é algo de co-pertencente ao fenômeno da vida, entretanto, “deve-se entender vida como uma espécie de ser ao qual pertence um ser-no-mundo. Do ponto de vista ontológico, esse modo de ser pode fixar-se ao *Dasein* apenas numa orientação privativa”.²⁰ Antes porém, em se tratando do *Dasein*, “a interpretação existencial da morte precede toda biologia ou ontologia da vida. É ela que fundamenta qualquer investigação histórico-biográfica e psico-etnológica da morte”.²¹

A necessidade de uma análise do fenômeno da morte por vias ontológicas, anunciada na obra de Heidegger, acenaria para aquilo que se tornou parte do projeto de sua obra, isto é, de uma “ontologia-fundamental”. Tal desdobramento apontaria para uma espécie de “correção ontológica” dos fenômenos de base da tradição metafísica e, por sua vez, uma contribuição da ontologia-fenomenológica para as “ontologias regionais” ou até mesmo para as ciências ônticas em geral. Por conseguinte, “numa ordem metodológica, a análise existencial precede as questões da biologia, psicologia, teodiceia e teologia da morte”.²²

Apesar de tecer a análise do problema da morte pela via ontológica, Heidegger não deixa de apontar as suas variantes, isto é, como ela nos “aparece” impessoalmente. Não obstante, este autor se concentra junto ao caráter de iminência da morte como nos acena nessa passagem: “a morte desvela-se como a possibilidade *mais própria, irremissível e insuperável*. Como tal, ela é um impendente privilegiado”.²³

Em vista disto, a noção existencial da morte em seu momento positivo se mostra “como ser-lançado para o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. Com isso, ganha nitidez a delimitação frente a um mero desaparecer, a um mero finir ou ainda a uma ‘vivência’ do ‘deixar de viver’”^{24, 25}

²⁰ *Ibidem*, p. 321.

²¹ *Ibidem*, p. 322.

²² *Ibidem*, p. 323.

²³ *Ibidem*, p. 326. Grifo do autor.

²⁴ *Ibidem*, p. 327.

²⁵ A discussão a respeito do fato de o *Dasein* ser-para-o-fim de modo aberto segue nos trechos: “Findar não diz necessariamente completar-se. [...] Findar significa, de início, terminar, e isso num sentido ontológico diverso. A chuva acaba. Ela não mais está aí. O caminho termina. Esse findar não faz com que o caminho desapareça. Esse terminar qualifica o caminho como algo simplesmente dado. Findar enquanto terminar pode, pois, significar: passar a não ser mais simplesmente dado ou ser simplesmente dado com o fim. [...] Mas o findar, enquanto acabar, não inclui em si mesmo a completude. Ao contrário, aquilo que se quer completar deve atingir seu acabamento possível. *Enquanto fim do Dasein, a morte não se deixa caracterizar adequadamente por nenhum desses modos de findar. Caso*

Ademais, com a noção de “impendente privilegiado” Heidegger nos desvela uma característica existencialmente própria à noção de iminência, isto é, o seu *ainda-não*²⁶. E isto porque, em se tratando de um ponto de vista ontológico – quer dizer, apenas se referindo aqui ao ente cujo caráter é o de poder-ser –, o *ainda-não*, isto é, o impendente privilegiado, revela-nos o seu imediato: o fato de o *Dasein* *ainda-ser*; de ainda ter consigo o seu “aí” (*Da*) e, por isso, *ainda-ser* as suas possibilidades abertas pelo seu campo fático.

Grosso modo, nessa singela palavra também se esconde um jogo entre o *ainda-ser-ainda-não* e a sua negação, pois, tanto nega a morte efetiva-natural, como também sinaliza para o fato de que, porque *ainda-sou*, tenho junto a mim a possibilidade do *nada*, do *não* e da *negação*.

O *ainda-não*, nesse caso, diz duplamente: posso o *não*, porque ainda *tenho de ser para ser*; como também diz: enquanto *tiver de ser*, estou aberto para um possível momento privilegiado e positivo da decisão de antecipação e descoberta de minha finitude e a responsabilidade perante a qual tenho de ser junto a ela²⁷.

Entretentes, isso implica dizer que, enquanto tomado pelo *nada*, pelo *ainda-não*, o ser-no-mundo, o *Dasein*, é ser-para-morte. Tal possibilidade existencial funda-se essencialmente por meio da “antecipação-de-si” estruturada pela dimensão ontológica do cuidado (*Sorge*). Dito de outro modo: enquanto for cuidado, isto é, enquanto for *antecipação-de-si-mesmo* (existência) para com o *ser-em* (facticidade) um mundo sendo junto aos entes e aos outros (decadência) o *Dasein* se doará como ser-para-a-morte, isto é, como *ser-para-o-fim*. E isso porque, como demonstrado na passagem acima, “*no tocante à sua possibilidade ontológica, o morrer funda-se no cuidado*”.²⁸

se compreendesse o morrer como estar-no-fim, no sentido de um findar nos modos discutidos, supor-se-ia o Dasein como ser simplesmente dado ou como algo à mão (HEIDEGGER, 2009, p. 319 e 320. Grifo nosso).

²⁶ Para se referir a questão do *ainda-não* com relação ao ente cujo modo de ser é o da mera presença ou subsistência, vide o § 48 (*O pendente, o fim e a totalidade*) da Obra, *Ser e Tempo*.

²⁷ Embora “aparentemente” desvinculada da noção de “nada” e “diferença ontológica” (veladamente tematizada na obra de 1927) a noção de *ainda-não*, nesse contexto de explicitação, somente será melhor trabalhada em textos posteriores a *Ser e Tempo*, como é o caso da conferência *Que é metafísica* (1929) e depois com a *Essência do Fundamento* (1935).

²⁸ *Ibidem*, p. 327. Grifo do autor.

ANTECIPAÇÃO DA FINITUDE E POSSIBILIDADE DA DECISÃO ANTE O NADA REVELADO NA DISPOSIÇÃO DA ANGÚSTIA

O fato de a estrutura ontológica do cuidado (*Sorge*) ceder espaço para uma interpretação existencial da morte mostra-nos que Heidegger retoma a este caráter da existencialidade – reunidas no *anteceder-se a si mesmo sendo em junto ao ente que vêm ao encontro no mundo* – para fundamentar o quanto o fenômeno da morte está ligado a este triplo momento temporal das *ekstases* de porvir, sido e atualidade.

Com tal chave de compreensão, o pensador se posiciona frente ao fenômeno positivo da morte – enquanto possibilidade ontológica –, através daquilo que está atado à totalidade do todo estrutural (mundo) e da sua abertura para com o *Dasein* por meio da existencialidade fomentada pelo triplo movimento ontológico do cuidado aberto pela temporalidade.

Entretanto, Heidegger precisará demonstrar qual o elemento constitutivo do *Dasein* que possibilita uma abertura privilegiada perante a qual surge a oportunidade de um antecipação-de-si no sentido próprio. É neste momento que, em *Ser e Tempo*, surge a disposição fundamental da angústia (*Grundstimmung*) como um tipo de abertura por meio da qual estranhamente o *Dasein* se vê projetado em um momento muito peculiar de sua existência.

Assim, se a interpretação analítico-existencial da morte deve obedecer a constituição fundamental do *Dasein*, ou seja, à estrutura ontológica do cuidado (*Sorge*); seu momento positivo, sua abertura privilegiada, também deve corresponder a um tipo singular de modulação temporal por meio da qual a finitude se revela ao *Dasein*.

Em outras palavras: se em toda antecipação de porvir a existência (*Dasein*) já traz consigo um modo de disposição *sida e*, por sua vez, uma articulação da ocupação ou preocupação por meio da atualização do discurso; será através da modulação desse triplo movimento *ekstático* – promovida pela estranheza que “desagua” junto à abertura da disposição fundamental – que se dará o momento positivo do *Dasein* frente ao instante positivo da decisão de antecipar a sua

morte/finitude. Do mesmo modo, não seria demais acrescentar que esse instante da possibilidade de singularização do *Dasein*, dá-se como um alcance “anelar” que desvela para a existência a sua situação ou “transparência hermenêutica”.

Tudo isto nos revela que, se por um lado, sob o “decreto silencioso do impessoal, o que “cabe” é a tranquilidade indiferente frente ao ‘fato’ de que se morre”²⁹, por outro, perante a estranheza revelada na angústia se veem suspensas todas as possibilidades dessa indiferença ante o fenômeno da morte. Uma vez mais: se “a elaboração dessa indiferença ‘superior’ *aliena* o *Dasein* de seu poder-ser mais próprio e irremissível”³⁰, a estranheza promovida pela disposição fundamental, ao contrário, devolve-lhe esse seu momento para as suas possibilidades mais próprias.

Apesar de o poder de “deliberação” do impessoal exercer uma força sobre o *Dasein* – afinal de contas, para o falatório (*Gerede*) do impessoal tudo já se encontra decidido, inclusive o *quando* se morre: “algum dia se morre mas por ora ainda não”³¹ –, nas análises dos parágrafos sobre a morte Heidegger nos mostra que pelo fato de que “a angústia torna manifesto o nada”³² também se revela nela uma possibilidade de um momento positivo da existência. “Na angústia, o *Dasein* dispõe-se *frente* ao nada da possível impossibilidade de sua existência. A angústia se angustia *pelo* poder-ser daquele ente assim determinado, abrindo-lhe a possibilidade mais extrema”.³³

De fato, em *Ser e Tempo*, a disposição fundamental da angústia se evidenciará como uma abertura privilegiada que *convoca* o *Dasein* a um modo específico de antecipação.³⁴ Segundo este tratado, a estranheza convocada pela angústia frente à morte/finitude coloca o *Dasein* “diante da possibilidade insuperável, a cuja responsabilidade ele está entregue”³⁵.³⁶ A angústia, nesse caso, libera a decisão para que o *Dasein* possa retomar sua *culpa ontológica*, ou seja, o de *ter de ser* responsável por sua existência.

Nesse caso, tomada pelo prisma da aparição fenomênica, isto é, pelo método da fenomenologia, *angústia e morte não trazem consigo uma carga negativista/pessimista, muito aquém disto, revelam uma expressão da responsabilidade do peso de ser do Dasein.*

²⁹ *Ibidem*, p. 330.

³⁰ *Ibidem*, p. 330.

³¹ *Ibidem*, p. 330.

³² Heidegger, 2008. p. 122.

³³ *Ibidem*, p. 343.

³⁴ Com o uso da palavra *convocar* quer-se indicar, de modo sutil, o existencial: *voz da consciência (Bewusstsein)*, a voz silenciosa do apelo ou clamor do cuidado apresentada por Heidegger em *Ser e Tempo*. Nesse contexto, apontamos para a vocalização do clamor do antecipar-de-si-mesmo presente na estrutura do cuidado. Este “chamado silencioso” é o que abre a possibilidade da antecipação da decisão e pagamento da “dívida ontológica” pela qual o *Dasein* é culpado. Nesse sentido, o apelo “convoca o *Dasein* (‘para frente’) para suas possibilidades mais-próprias”. (HEIDEGGER, 2012, p. 751).

³⁵ HEIDEGGER, 2009, p. 330.

³⁶ Um esclarecimento importante é o de que “o impessoal se ocupa em reverter essa angústia num temor frente a um acontecimento que advém”. (HEIDEGGER, 2009, p. 330.).

Retomando o que havíamos dito anteriormente, com o termo *antecipação do ser-si-mesmo-próprio*, Heidegger indica uma espécie de articulação da circunvisão das ocupações cotidianas por meio de uma modulação da estrutura da existencialidade. Se o que está em questão na analítica sobre a finitude ou a morte, enquanto fenômeno existencial em *Ser e Tempo*, é a possibilidade de uma existência própria ou singular; tal possibilidade é vista por meio de uma temporalização específica da estrutura do cuidado (*Sorge*).

A decisão-antecipadora-da-morte, nesse caso, se mostra como uma “indicação formal” de um momento positivo da existencialidade do *Dasein*. “A morte é a possibilidade *mais própria* do *Dasein*. O ser para essa possibilidade abre ao *Dasein* o seu poder-ser *mais próprio*, em que sempre está em jogo o próprio ser do *Dasein*”.³⁷

Nesse sentido, “a antecipação permite ao *Dasein* compreender que o poder-ser, onde o que está em jogo é o seu próprio ser, só pode ser assumido por ele mesmo”³⁸. Por isso, “a morte não apenas ‘pertence’ de forma não indiferente ao próprio *Dasein*, como reivindica ao *Dasein* enquanto singular”.³⁹

Portanto, a noção de decisão-antecipadora-da-morte, apresentada performativamente em *Ser e Tempo*, se mostra como uma acontecência aberta pela temporalização própria (*Zeitlichkeit*) e que abre em si mesma, não um evento fático que poderá ocorrer um dia, mas um *instante* (*Augenblick*) em que o *Dasein* se reconhece enquanto *tempo finito de ser*. Contudo, esse “tempo finito de ser” não se confunde com um *gozar a existência como se fosse o último de seus dias; como um “aqui e agora” ou um “carpe-diem” de má interpretação hedonista; mas como um instante-próprio* (*Augenblick*) de doação para com aquilo que se faz; sendo junto ao mundo de modo “pleno”.

³⁷ *Ibidem*, p. 340.

³⁸ *Ibidem*, p. 340. Grifo nosso.

³⁹ *Ibidem*, p. 340. Grifo nosso.

Em última análise, se “lançar-se para o poder ser próprio quer dizer: poder compreender-se no ser de um ente assim desvelado: existir”⁴⁰; a decisão de antecipação da finitude, isto é, o momento positivo do poder-ser do existir, “comprova-se como possibilidade de compreender seu poder ser *mais próprio* e mais extremo, ou seja, enquanto possibilidade de *existir em sentido próprio*”.⁴¹



⁴⁰ *Ibidem*, p. 339.

⁴¹ *Ibidem*, p. 339. Grifo do autor.

REFERÊNCIAS

- HEIDEGGER, M. Gesamtausgabe (Obras Reunidas), Frankfurt: Série. Ed. Klostermann.
- _____. Sein und Zeit. GA 02. Frankfurt: Série ed. Klostermann, 1977.
- _____. Wegmarken. GA 09. Frankfurt: Série ed. Klostermann, 1976.
- _____. Ser y Tiempo. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- _____. Kant y el problema de la metafísica. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- _____. 2009. **Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Vozes.
- _____. **Ser e Tempo**. Edição em Alemão e Português. Trad. Fausto Castilho. Editorial Universitaria.
- _____. 2012. **Kant y el problema de la metafísica**. México: Fondo de Cultura.
- HEIDEGGER, M. Gesamtausgabe (Obras Reunidas), Frankfurt: Série. Ed. Klostermann.
- _____. 1977. **Sein und Zeit**. GA 02. Frankfurt: Série ed. Klosterman.
- _____. 1976. **Wegmarken**. GA 09. Frankfurt: Série ed. Klostermann.
- _____. 1997. **Ser y Tiempo**. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Santiago de Chile: Petrópolis: Vozes.
- _____. 1999. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro.
- _____. 1987. **Introdução à Metafísica**. Lisboa: Piaget.
- _____. 2008. **Que é Metafísica?** in: marcas do caminho. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2008. **Marca do caminho**. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2008. **A essência do fundamento**. In: marcas do caminho. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2008. **A essência da verdade**. In: A essência da verdade in: marcas do caminho. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2019. **Kant e o problema da metafísica**. Trad. Alexandre Sá e Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita.
- SUASSUNA, A. 1975. **O Auto da Compadecida**. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora.

MÉTODO FENOMENOLÓGICO HERMENÊUTICO EM SER E TEMPO E PROBLEMAS FUNDAMENTAIS DA FENOMENOLOGIA DE MARTIN HEIDEGGER E A FINITUDE.

HERMENEUTIC PHENOMENOLOGICAL METHOD IN *BEING AND TIME* AND MARTIN HEIDEGGER'S FUNDAMENTAL PROBLEMS OF PHENOMENOLOGY AND FINITUDE.

Rogério Tolfo⁴²
rtolfo@uesc.br

RESUMO

Este artigo visa, inicialmente, tanto uma reconstrução analítico-sistemática do conceito preliminar de fenomenologia presente em *Ser e Tempo* quanto das etapas do método de acordo com *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Por fim, pretendemos mostrar, a partir de passagens sobre a interpretação fenomenológica realizada por Heidegger, sobre a questão do ser em Kant em *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, que a questão do ser, na tradição, toma um ente (ente diferenciado dos demais) como ser e como não finito. Deste modo, visamos apontar para a questão da finitude presente neste período do pensamento de Martin Heidegger.

Palavras-chave: Fenômeno. *Logos*. Fenomenologia. Ontologia. Finitude.

ABSTRACT

This article initially aims at both an analytical-systematic reconstruction of the preliminary concept of phenomenology present in *Being and Time* and the stages of the method according to *Fundamental Problems of Phenomenology*. Finally, we intend to show, from passages on the phenomenological interpretation carried out by Heidegger, on the question of being in Kant in *Fundamental Problems of Phenomenology*, that the question of being, in tradition, takes an entity (different entity from the others) as being and how not finite.

Keywords: Phenomenon. *Logos*. Phenomenology. Ontology. Finitude.

⁴² Docente na Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC.

INTRODUÇÃO⁴³

Faremos uma rápida exposição da proposta de retomada da questão ontológica em *Ser e Tempo* de Heidegger. Em seguida apresentaremos a abordagem heideggeriana dos conceitos de fenômeno e *Logos* e do conceito preliminar da fenomenologia na mesma obra. Depois disso, serão expostas as etapas do método fenomenológico de acordo com *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* e, por fim, veremos como Heidegger diagnostica na tradição que a ideia de ser é extraída de um ente e que a apreensão do ser na tradição guia-se pela ideia de presença à vista.

O PROGRAMA ONTOLÓGICO DE *SER E TEMPO*

Em *Ser e Tempo*, Heidegger pretende recolocar a questão ontológica ou questão do ser. Segundo este filósofo contemporâneo, esta questão caiu no esquecimento em nosso tempo. Há, de acordo com o referido filósofo, a necessidade de se repetir, de novamente se colocar o problema ontológico. As justificativas do referido autor para este propósito serão apresentadas adiante.

A questão ontológica foi a questão que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles. Ainda, de acordo com *Ser e Tempo*, o que estes conquistaram se manteve, ao longo da história da filosofia, em várias distorções e recauchutagens e, mesmo considerando que Platão e Aristóteles tenham conquistado algo, a referida questão não foi colocada de modo adequado pelos gregos. Na própria interpretação do ser realizada pela filosofia grega formou-se o dogma que diz que a questão do sentido do ser é supérflua. Este dogma está baseado em alguns preconceitos. Em *Ser e Tempo* estes preconceitos são discutidos com o intento de mostrar que a questão do sentido do ser, ao contrário do que acreditava o filosofar grego, deve ser tematizada⁴⁴. Após discutir brevemente alguns dos preconceitos que sustentam o dogma, que surgiu na ontologia grega, Heidegger conclui que é necessário que se recoloque a questão do ser e do sentido do ser⁴⁵.

Dado que a questão do ser deve ser abordada, Heidegger necessita ainda apresentar as razões que justificam a retomada deste problema. A princípio são expostas três justificativas. São elas:

⁴³ A base deste artigo é um relatório final de pesquisa realizado em 1997, na UFSM, com a orientação do Professor Dr. Róbson Ramos dos Reis. Aqui, revisamos e ampliamos o texto do referido relatório além de acrescentar outras partes. Algumas passagens são idênticas ao referido relatório.

⁴⁴ O sentido é a condição de possibilidade a partir da qual algo se mostra. É a perspectiva na qual deve ser colocada a questão ontológica. Sobre a noção de sentido ver *Ser e Tempo* de Heidegger (2001), parte I, p. 208 e parte II, p.118.

⁴⁵ (HEIDEGGER, 2001, p. 29-30).

- I) A dignidade da proveniência deste problema. Provém da tradição filosófica;
- II) A falta de uma resposta adequada à questão;
- III) A própria falta de uma pergunta adequada da questão.

Estas razões não são suficientes para justificar a repetição do problema ontológico. As razões positivas são apresentadas com a tematização dos primados ôntico e ontológico da questão do ser. O primado ontológico desta questão consiste no fato de que é a ontologia que propiciará a fundamentação das ciências positivas, assim como da própria ontologia. Para chegar à demonstração do primado ôntico da questão, Heidegger fala antes do existente humano⁴⁶. O *Dasein* é o ente que tem compreensão de seu ser. Isto quer dizer que este ente compreende sua existência e a compreende como poder ser, como projetar possibilidades. Esta compreensão é um assunto ôntico do ente humano (ela se dá no fato concreto do existir). No seu compreender, o *Dasein* não apenas compreende seu ser, mas também o mundo e os entes que estão no mundo. Nisto consiste o primado ôntico da questão do ser, pois uma investigação ontológica é sempre uma possibilidade a ser projetada pelo ente humano, a partir da compreensão ôntica da sua existência.

Esclarecido isso, veremos, a seguir, o que Heidegger entende por método fenomenológico, o método próprio à investigação ontológica e, portanto, da filosofia, relação evidente na afirmação de que “o ser é o único tema próprio da filosofia” (HEIDEGGER, 2012, p. 22, grifo do autor). Nesta frase fica explicitamente indicada a relação entre ser (ontologia) e filosofia em Heidegger. Dito isso, passaremos a apresentação do método fenomenológico de acordo com *Ser e Tempo*.

FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIAS HISTÓRICAS

Heidegger (2001, p. 56) afirma que para um esclarecimento do método fenomenológico não se deve recorrer às ontologias historicamente dadas ou a tentativas semelhantes a esta.

⁴⁶ O existente humano ou ente humano é também designado pelo termo técnico *Dasein*. Este termo tem a significação de ser-aí ou estar-aí.

[...] não queremos conhecer de maneira historiológica o que caracteriza a corrente moderna da filosofia denominada fenomenologia. Não trataremos da fenomenologia, mas daquilo que a própria fenomenologia tem em questão (HEIDEGGER, 2012, p.7).

Por ontologias historicamente dadas (historiologia/historiografia)⁴⁷, nosso autor entende todas as grandes filosofias desde os gregos⁴⁸. Portanto, fica claro que não é através da abordagem lógico-científica dos eventos do passado (neste caso, das ontologias já desenvolvidas na história da filosofia) que Heidegger pretende explicitar de modo preliminar o conceito de fenomenologia. Em outros termos, não visa tratar da fenomenologia tal como esta se deu no passado, mas, como ficou explícito acima, a partir das questões que são próprias à fenomenologia, “[...] daquilo que a própria fenomenologia tem em questão”. (HEIDEGGER, 2012, p. 7). O que é tema da fenomenologia é o ser. Como já indicamos, o ser é tema próprio da filosofia. Se a fenomenologia é o método da filosofia, logo, o tema da fenomenologia deve ser o próprio ser.

Este método também não deve prescrever “um ponto de vista” ou uma “corrente”⁴⁹, na qual o objeto deve ser tratado. Com a expressão fenomenologia Heidegger se refere a um conceito de método. Este termo não expressa o conteúdo essencial dos objetos. Isto é, a fenomenologia não expressa “o quê?” são os objetos da investigação filosófica. Ele expressa o modo “como” os objetos são. A fenomenologia expressa a seguinte máxima: “ir às coisas mesmas!” ou “as coisas em si mesmas”⁵⁰. Este “ir às coisas mesmas!” expressa uma possibilidade existencial do *Dasein*.

Esta máxima é explicitada de duas maneiras em *Ser e Tempo*. Primeiramente, reporta-se a um comportamento crítico. Neste sentido “ir às coisas mesmas” possui o significado de ir contra “construções soltas no ar” e “pseudo questões que se apresentam”⁵¹. Assim, este conceito vincula-se à discussões críticas com a tradição, com suas (da tradição) elaborações teóricas. A outra explicitação se efetiva com a análise dos termos *logos* e fenômeno. Estes termos são constitutivos da fenomenologia. Com a conclusão desta análise, a fenomenologia é definida como uma investigação teórica que leva os objetos à forma de fenômeno. Levar à forma de fenômeno significa “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2001, p. 65).

⁴⁷ Historiologia e historiografia são usadas com o mesmo significado: abordagem lógico-científica dos eventos do passado, conforme *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* de Heidegger (2012, p. 7).

⁴⁸ (HEIDEGGER, 2012, p. 23).

⁴⁹ (HEIDEGGER, 2001, p. 57).

⁵⁰ (HEIDEGGER, 2001, p. 57).

⁵¹ (HEIDEGGER, 2001, p. 56).

Estas duas interpretações estão vinculadas entre si. Isto fica transparente, pois a necessidade de se levar os objetos à forma de fenômeno advém dos encobrimentos proporcionados pelas construções teóricas inadequadas da tradição. O conceito de encobrimento mostra-se como um conceito contrário ao conceito de fenômeno. Em *Ser e Tempo* são apresentados diferentes tipos de encobrimento possíveis. Um fenômeno pode nunca ter sido descoberto e, por isto, permanece encoberto. Mas, um fenômeno pode estar entulhado, ou seja, já foi descoberto e voltou a encobrir-se. Este encobrir-se pode ser total ou um entulhamento parcial. Neste último caso, o objeto, que já foi levado à forma de fenômeno, encontra-se na forma da aparência. Estes encobrimentos a que Heidegger se refere, como já dito, são as construções teóricas inadequadas da tradição filosófica.

A seguir nosso estudo fará a exposição das análises dos conceitos de *logos* e fenômeno, bem como do conceito preliminar de fenomenologia, apresentados em *Ser e Tempo*. Realizada esta exposição, apresentaremos as três etapas do método fenomenológico e indicaremos a relação destas etapas com a definição de fenomenologia apresentada no § 7 de *Ser e Tempo*.

A INTERPRETAÇÃO DO CONCEITO DE FENÔMENO

Fenômeno em sentido grego diz mostrar, diz o que se mostra, o que se revela, o manifesto. Fenômeno também tem o significado de luz, de brilho e quer dizer trazer a luz, pôr no claro. Luz é aquilo em que algo pode tornar-se manifesto, pode tornar-se visível. Fenômeno é aquilo que se revela, aquilo que se mostra em si mesmo. É o conjunto (totalidade) do que se revela na luz do dia, do que se põe a claro. Isto, os gregos identificavam como *ta onta*, aquilo que é. Existe a possibilidade de o ente mostrar-se como aquilo que ele não é. Neste caso, o fenômeno possui o significado do que “se faz ver assim como”, tem significado de aparência. Assim, ele é interpretado como uma forma secundária de referir-se a coisa, ele não mostra a coisa como ela é, mas como parece ser. Neste sentido, fenômeno “designa um bem, que se deixa e faz ver como se fosse um bem, mas que ‘na realidade’ não é assim como se dá e apresenta” (HEIDEGGER, 2001, p. 58). Esta forma secundária só é possível quando algo pretende mostrar-se assim como é. A aparência funda-se e sustenta-se no fenômeno, ou seja, no que se mostra. Rodriguez Garcia (1987, p. 75) esclarece a este respeito: “su significadi primigenio es el que indica la voz griega fenómeno: lo

que se muestra en sí mesmo, las cosas (apareciendo) como son”. E da aparência: da idéia formal de fenômeno, “hay que distinguir otras formas de aparecer o mostrarse las cosas. Una de ellas consiste precisamente en aparecer como siendo lo que se es” (GARCIA, 1987, p. 75). Terminologicamente, a palavra é usada para designar fenômeno em seu sentido originário, ou seja, como o que se mostra. A manifestação é outra distinção de fenômeno não originário. No entanto, não exprime o mesmo que aparência. Manifestação indica algo que em si mesmo não se mostra. As manifestações de uma doença não são a própria doença. A doença não se mostra. A manifestação indica a doença que em si mesmo não se mostra. Deste modo a manifestação diz um anunciar-se de algo que não se mostra. O não mostrar-se da manifestação não é o mesmo que o não mostrar-se da aparência. A manifestação nunca poderá ter aparência de algo, pois apenas indica algo que não se mostra. O fenômeno também é fundante da manifestação. Isto quer dizer que ela só é possível com base no mostrar-se de algo. Na manifestação, o fenômeno já é pressuposto, visto que ela indica algo que se manifesta, mas que não é manifestação. Deste modo, o fenômeno é constitutivo da manifestação. O fenômeno pode transformar-se em aparência, então, a manifestação pode tornar-se simples aparência. Por exemplo, o rosto vermelho pode ser tomado como anúncio de febre. No entanto, o rosto pode parecer vermelho devido a uma iluminação. O rosto não está vermelho, ele parece vermelho. Portanto, neste caso, o rosto vermelho não é anúncio de febre. Logo, a manifestação é uma simples aparência.

Heidegger afirma que para não haver confusão entre os vários significados (sentidos) de fenômeno, este conceito deve ser compreendido, isto é, deve ser compreendido o conceito daquilo que se mostra em si mesmo. Para a apreensão deste conceito é necessário determinar o ente que é interpelado como o que se mostra. É necessário que também se determine se o que se mostra é o ente, ou um caráter ontológico de um ente. Ao contrário, teremos apenas um conceito formal do mesmo, sem a apreensão de seu conteúdo. A distinção entre a fenomenologia formal e a fenomenologia desformalizada será abordada mais adiante.

Exporemos a seguir o conceito de *logos*, tal como Heidegger o apresenta em *Ser e Tempo*.

A INTERPRETAÇÃO DO *LOGOS*

Heidegger afirma que em Platão e Aristóteles o conceito de *logos* é polissêmico. Os vários significados tendem a dispersão, aparentando não haver um significado básico. Entretanto, para Heidegger, há um significado básico. Este é apreendido como discurso. Sendo discurso a significação básica de *logos*, torna-se necessário a caracterização do que é discurso. Segundo *Ser e Tempo*, a história do *logos* posterior a Platão e Aristóteles encobre o significado básico do termo. Desta forma, *logos* é interpretado como razão, juízo, relação, etc. O *logos* como discurso quer dizer por à vista, fazer ver, fazer conhecer. Deste modo, a significação básica de *logos* é “revelar aquilo de que trata o discurso” (HEIDEGGER, 2001, p. 65) para aquele que discorre, assim como para aqueles que discursam uns com os outros. Com os outros, isto é, outros entes humanos. O deixar e fazer ver do discurso se dá a partir daquilo sobre o que se discorre.

A verdade do *logos* significa desvelar o ente sobre o qual se discorre, no dizer entendido como fazer ver, fazer conhecer. A verdade é, então, desveladora do ente. Ela deixa e faz ver o ente como algo desvelado. A falsidade tem, ao contrário da verdade, o sentido de encobrimento. Isto significa que a falsidade deixa e faz ver algo como ele não é. Ela encobre o que ele é. A falsidade coloca algo na frente de algo e o propõe como algo que ele não é.

A idéia primária de verdade é desvelamento. Desvelar é mostrar o ente tal como ele é. Então, o *logos* não pode ser o lugar primário da verdade, pois no lugar primário da verdade não há velamento. Resta saber qual é o lugar primário da verdade para os gregos. Segundo Heidegger, esta verdade anterior ao *logos* é a simples percepção sensível de algo. Nesta percepção só há descobrimento, nunca algo se encontra encoberto. A simples percepção capta as determinações do ser dos entes como tais. Esta percepção nunca será falsa. O que pode acontecer é não haver percepção. Pois, na percepção, o ente só pode estar descoberto. Nela ele só se mostra como o que ele é, nunca como o que ele não é.

Estes esclarecimentos, a respeito dos conceitos de *logos* e fenômeno, são suficientes para a apresentação do conceito preliminar de fenomenologia. Esta apresentação será a próxima tarefa de nosso trabalho.

A FENOMENOLOGIA COMO CIÊNCIA DO SER

O exame realizado dos conceitos de fenômeno e *logos* mostra, de acordo com *Ser e Tempo*, que estes termos estão intimamente ligados. A fenomenologia pode ser expressa, após a análise dos conceitos de *logos* e fenômeno, do seguinte modo: fenomenologia é um “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2001, p. 65). Este, no entanto, é um conceito formal de fenomenologia, ou seja, não apresenta ainda o seu conteúdo. Em seu sentido formal, o conceito de fenomenologia significa toda mostraçã de um ente que se mostra por si mesmo.

Este conceito formal de fenomenologia deve ser desformalizado e transformado em conceito fenomenológico, ou seja, em um conceito que aponte para a questão do ser. O ser ou a ontologia é o que deve tornar-se o conteúdo da fenomenologia. Fenômeno em sentido fenomenológico, no sentido do conceito de fenomenologia desformalizado, é aquilo que constitui o ser. A fenomenologia é, portanto, em seu conteúdo, a ciência do ser dos entes – ela é ontologia.

Uma investigação fenomenológica é hermenêutica, é interpretativa. O ser, segundo Heidegger, é sempre ser de um ente⁵². Portanto, uma investigação fenomenológica deve partir de um ente. O ente que tem privilégio na questão do ser é o ente que tem compreensão de ser. Este é o *Dasein*. Ele compreende seu próprio ser, isto é, a sua existência. Desta compreensão advém o seu privilégio, frente os demais entes, na questão do ser. Sendo que a investigação fenomenológica é interpretativa, então, é através da interpretação do ente humano, deste ente que compreende ser, que se obtêm a possibilidade de uma investigação ontológica. Realizados estes esclarecimentos sobre os termos que compõe a palavra fenomenologia, assim como uma breve elucidação do significado preliminar da fenomenologia, a seguir, passaremos à exposição das etapas do método fenomenológico de acordo com *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*.

AS ETAPAS DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO

Em Heidegger o método fenomenológico está incorporado à analítica existencial, a uma hermenêutica do *Dasein*. Com esta incorporação é realizado o “encurtamento hermenêutico”. Stein denomina o “encurtamento hermenêutico” como:

a rejeição de Deus e das verdades eternas e a forclusão (rejeição) do mundo e a rejeição das leis naturais (o que Heidegger chamará de superação metafísica) e a

⁵² (HEIDEGGER, 2001, p. 68).

proposta de superação da relação sujeito objeto, base das teorias da consciência (STEIN, 1988, p. 28).

Este mesmo autor afirma⁵³ ainda que esta superação da relação sujeito-objeto prepara a mudança do paradigma tradicional, e aponta para um novo paradigma metodológico.

Portanto, alinhado a esta mudança, Heidegger apresentará sua proposta metodológica. Nesta perspectiva, são três as etapas em que se desenvolve a fenomenologia: a redução, a construção e a destruição fenomenológica. Nossa próxima tarefa será apresentar alguns esclarecimentos a respeito destas etapas.

1. A redução fenomenológica: A redução é descrita como a “recondução do olhar do ente para o ser” (HEIDEGGER, 1989, p. 28-29). Isto significa que a redução refere-se à diferença entre a filosofia e as ciências positivas, ou melhor, dos seus respectivos objetos. A filosofia dirige sua investigação para o ser, enquanto as ciências positivas dirigem-se aos entes. No modo tradicional de tratamento da questão do ser, este era tratado como um ente. Em Heidegger, com a redução, o ser é visualizado (ele poderá ser apreendido) a partir da interpretação do ser-aí, isto é, do ente que compreende ser. Só a partir deste ente pode-se visualizar a questão do ser, posto que só há ser em uma compreensão de ser. A redução é um procedimento negativo do método, pois ela capta a diferença entre filosofia e ciências positivas, sem apresentar as estruturas e o sentido do ser.

2. A construção fenomenológica: As estruturas e o sentido do ser são obtidos com a construção fenomenológica. Na construção o ente é projetado de modo a esclarecer o seu ser. É a partir da tematização do ser de um ente que se dá a possibilidade da investigação ontológica. Esta é uma possibilidade a ser projetada pelo ser-aí.

“A construção fenomenológica é uma interpretação conceitual do ser e de suas estruturas” (HEIDEGGER, 1989, p. 31). Apreender o ser tem o caráter de uma interpretação. Com a hermenêutica do estar-aí é obtido o sentido de seu ser, assim como o sentido do ser em geral, ou seja, a perspectiva, o horizonte em que deve ser colocada e tratada uma investigação ontológica.

⁵³ (STEIN, 1988, p. 28).

Aos dois momentos apresentados liga-se um terceiro: a destruição fenomenológica.

3. A destruição fenomenológica: A destruição é descrita como crítica a tradição. O ponto de partida desta crítica reside na afirmação de que toda investigação ontológica deve começar pelo ente. Isto, entretanto, não significa que o ser deva ser tematizado como um ente. Este modo equivocado de tematização é o que Heidegger critica na tradição filosófica. O problema que se coloca é o problema acerca do modo como o ente deve ser abordado nesta investigação.

Devemos esclarecer, embora sendo crítica a tradição, a destruição não tem o aspecto de negação da tradição. Ela é uma crítica-apropriadora da tradição filosófica, isto é, é uma crítica que pretende apontar (mostrar) a origem de certos conceitos. É crítica porque pretende apontar para os encobrimentos destes conceitos. Ao mesmo tempo, a destruição apropria-se dos conceitos e teses tradicionais. Apropria-se dos conceitos em que o método foi aplicado e que, portanto, não estão mais encobertos. Apropria-se dos conceitos apanhados em sua origem.

Devemos ressaltar, então, a relação entre redução, construção e destruição: a destruição depende da colocação de novos questionamentos (da construção). A construção depende, tanto do estabelecimento da diferença ontológica (redução), quanto de uma crítica-apropriativa da tradição (destruição).

Vimos que a fenomenologia é definida como o deixar e fazer ver os objetos por si mesmos, tal como se mostram a partir de si mesmos. Este é o conceito formal de fenomenologia. Com a desformalização, o que deve ser mostrado é o ser e suas estruturas. A fenomenologia leva os objetos à forma de fenômeno, do que se mostra em si, retirando os encobrimentos que mostram o objeto tal como ele não é. Logo, as três etapas do método, devem possibilitar que aquilo que é tema da filosofia apresente-se na forma de fenômeno, retirando os encobrimentos herdados da tradição.

Realizados tais esclarecimentos, apresentaremos (em parte) a interpretação fenomenológica da tese kantiana realizada por Heidegger em *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Com esta exposição ficará claro em que perspectiva podemos entender como as etapas do método tiram os encobrimentos da tradição.

APONTAMENTOS CONCLUSIVOS

Nesta etapa, visamos explicitar (a partir de alguns pontos da interpretação fenomenológica realizada por Heidegger sobre a questão do ser em Kant), sob certos aspectos, o que expussemos do método fenomenológico-hermenêutico sobre a noção de fenômeno (o que se mostra em si mesmo, “as coisas em si mesmas”) e de encobrimento (total ou parcial) em sua relação com a redução, destruição e construção fenomenológicas.

Inicialmente, pautados (tendo em vista) na noção heideggeriana de redução, “a recondução de nosso olhar do ente para o ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 37), vemos que, ao abordar (realizar a interpretação fenomenológica) a tese kantiana segundo a qual o ser não é um predicado real⁵⁴, fica patente que a ideia de ser é extraída de um ente:

Nós nos encontramos diante do fato estranho de Kant discutir o conceito mais universal de ser em geral lá onde trata da cognoscibilidade de um *ente* totalmente determinado, de um *ente* insigne, de Deus [...] Deus é o *ente* supremo, *summum ens*, o *ente* mais perfeito, *ens perfectissimum*. Aquilo que é da maneira mais perfeita possível é aquilo que, na maioria das vezes, evidentemente mais se presta ao papel do ente exemplar, do qual se pode extrair a ideia de ser (HEIDEGGER, 2012, p. 47 e 48. Grifo nosso).

Como a citação acima deixa claro, Deus é um ente⁵⁵, um ente diferenciado é certo, mas, um ente! Dada sua peculiaridade (é o ente máximo, mais elevado e que possui a maior perfeição) este *ente* é entendido como ser. No entanto, Deus é um ente. Portanto, se o ente é tomado como ser, a redução fenomenológica, a recondução de nosso olhar do ente para o ser não foi efetivada, isto é, mantém-se a indistinção entre ser e ente.

Podemos notar também que há o encobrimento do fenômeno⁵⁶, porque o ser permanece encoberto. O que se mostra é um ente, Deus, que é tomado enquanto ser. “O ser pode encobrir-se tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e de seu sentido se ausentam” (HEIDEGGER, 2001, p. 66). Tomar Deus (ente) como ser encobre e/ou desfigura o ser.

⁵⁴ Não é nosso objetivo discorrer exaustivamente sobre esta questão. Sobre a *interpretação fenomenológica de Kant*, ver capítulo 1, A tese de Kant: ser não é nenhum predicado real em *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*.

⁵⁵ Ente é aquilo que possui determinações de um modo específico, cuja universalidade, por exemplo, é genérica, é do gênero, apreendido, portanto, pelo gênero próximo e a diferença específica. No entanto, conforme *Ser e Tempo* de Heidegger (2001, p. 26), a universalidade de ser não é genérica, mas transcende a universalidade de gênero. “[...] o ser não é o gênero dos entes e, não obstante, diz respeito a todo e qualquer ente. A sua ‘universalidade’ deve ser procurada mais acima” (HEIDEGGER, 2001, p. 69).

⁵⁶ Fenômeno em sentido desformalizado diz respeito ao que constitui o ser. “Em sentido fenomenológico, fenômeno é somente o que constitui o ser [...]. Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes – é ontologia” (HEIDEGGER 2001, p. 68).

Exposto isto, sobre a redução, vejamos uma afirmação na qual podemos identificar outro componente do método fenomenológico, a destruição:

[...] o fato de o problema do ser em geral estar associado da maneira mais estreita possível com o problema de Deus, [...]. Não podemos explicitar aqui em que está fundamentada esta estranha conexão que, contudo, não é de início de maneira alguma óbvia; [...] (HEIDEGGER, 2012, p. 48-49).

Sobre esta conexão, Heidegger (2012, p. 34 e p. 48) menciona Aristóteles e a relação por este estabelecida entre filosofia primeira e teologia. Nos deparamos com essa conexão, segundo Heidegger (2012, p. 48), mesmo na filosofia pós-kantiana, tendo Hegel como seu caso mais extremo. Portanto, fica evidente a necessidade da destruição, de “uma desconstrução crítica dos conceitos tradicionais” (HEIDEGGER, 2012, p. 39). Destruição fenomenológica⁵⁷ não deve ser entendida como negação, aniquilação, como condenação da tradição à nulidade, mas como apropriação positiva, pois a destruição visa alcançar as fontes tradicionais das quais os conceitos foram tradicionalmente hauridos.

Há outro ponto presente no início⁵⁸ da interpretação fenomenológica de Kant de extrema relevância para compreender a retomada ontológica heideggeriana: a existência entendida como modo de ser das coisas. A tradição apreende o ser-aí ou a existência como “o ser presente à vista” ou “presença à vista” (grifos do autor). O ser presente à vista designa as coisas naturais em sentido amplo. Nesta perspectiva, a apreensão do ser na tradição guia-se pela ideia de presença à vista, pela ideia de coisas naturais, de natureza.

Em outras palavras, Heidegger aponta para o fato de a tradição entificar o ser, seja a partir de Deus ou da natureza (mundo natural)⁵⁹. “Era a entificação do ser que o filósofo diagnosticava: aquilo que pelo encurtamento hermenêutico excluía do âmbito da filosofia, isto é, Deus e o mundo, passava de algum modo, a ocupar o lugar do ser” (STEIN, 1988, p. 44). Ainda de acordo (relembrando o que já expomos) com Stein (1988, ps. 9, 14, 20, 21, 28, 37 e 42), o autor de *Ser e Tempo* visa delimitar a tarefa filosófica (encurtamento hermenêutico) liberando a filosofia de Deus e do mundo natural.

⁵⁷ Ver *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (HEIDEGGER, 2012, p. 39).

⁵⁸ Ver *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (HEIDEGGER, 2012, p. 46).

⁵⁹ Sobre a ideia de mundo em Descartes ver *Ser e Tempo* § 19. A determinação de mundo como *res extensa*.

Como vimos, a tradição filosófica é atravessada e eivada pela ideia de infinito (eterno) na entificação desenvolvida a partir de Deus, a partir da natureza, de presença à vista. A entificação do ser e a conexão entre ser e Deus perpassam o pensamento filosófico metafísico e dão a perspectiva de compreensão do ser como não transitório, não histórico, não finito. Em *Ser e Tempo*, Heidegger visa superar o paradigma presente nos modelos da tradição partindo do constructo ser-*aí* cujo sentido é o tempo finito. A questão da finitude em Heidegger envolve os temas da angústia, ser-para-a-morte entre outros. Estes são assuntos para um trabalho futuro.



REFERÊNCIAS

GARCIA. R. 1987. **Heidegger y la crisis de la Epoca Moderna**. Editorial Cincel, Madrid.

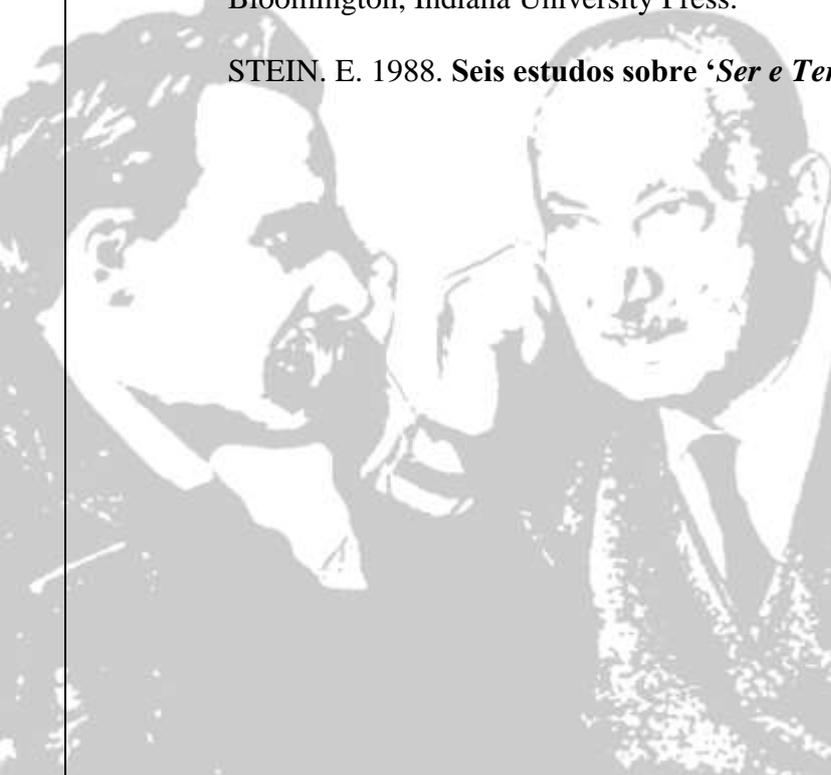
HEIDEGGER. M. 2001 [1927]. *Ser e Tempo*. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. Parte I. Vozes, Petrópolis.

_____. 2012 [1927]. *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Petrópolis: Vozes.

_____. 1962. **Being and Time**. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, New York, Harper & Row.

_____. 1982. **The Basic Problems of Phenomenology**. Translated by Albert Hofstadter, Bloomington, Indiana University Press.

STEIN. E. 1988. **Seis estudos sobre ‘Ser e Tempo’**. Vozes, Petrópolis.



A VONTADE DE PODER VESTE GIBÃO DE COURO: WILSON LINS E AS ENTRANHAS DO SERTÃO EM GUERRA NA TRILOGIA DO SÃO FRANCISCO.

THE WILL TO POWER WEARS A LEATHER GAMBESON: WILSON LINS AND THE OUTBACK'S BOWELS AT WAR ON THE SÃO FRANCISCO TRILOGY.

Roberto Sávio Rosa⁶⁰
savio@uesc.br

Gianluca Cuozzo⁶¹
gianluca.cuozzo@gmail.com

Iago Melo de Oliveira Sena⁶²
iagomelosena@hotmail.com

Aline Gonçalves de Carvalho⁶³
aline_gc@live.com

RESUMO

Este artigo procura apresentar aspectos da obra do escritor Wilson Lins, responsável por imputar à Filosofia de Nietzsche uma interpretação *sui generis*. Após exaustivos anos de estudos e preparação (não especializados), empregados em devorar o repertório nietzscheano, ele escreve a Trilogia do São Francisco. Nela irá entrelaçar sua compreensão inusitada de aristocracia, de vontade de poder e de super homem às guerras políticas por poder e mando no interior da Bahia (sertão/ cangaço) e às guerras feudais na Alemanha. Com tal atitude, Wilson Lins faz dos engenhos nietzscheanos ferramentas imprescindíveis na compreensão dos acontecimentos pertencentes ao seu mundo, à sua circunstância.

Palavras-chave: Wilson Lins. Nietzsche. Vontade de Poder. Aristocracia. Super homem.

ABSTRACT

This article seeks to present aspects of the work of the writer Wilson Lins, responsible for imputing to Nietzsche's Philosophy a *sui generis* interpretation. After exhaustings years of study and preparing (non-specialized), spent on absorbing the nietzschean repertoire, he writes the São Francisco Trilogy. On the books, he will conect his unusual comprehension of aristocracy, will to power and *übermensch* to political wars for power and command in the countryside of Bahia (sertão/ cangaço) and to the feudal wars in Germany. By such attitude, Wilson Lins transforms the nietzschean mechanisms into vital tools to comprehend the events that belonged to his world, his circumstances.

Key words: Wilson Lins. Nietzsche. Will to Power. Aristocracy. *Übermensch*

⁶⁰ Professor de Filosofia do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC/BA

⁶¹ Professore ordinario dell'Università degli Studi di Torino/UNITO.IT (Filosofia Teoretica, Filosofia della Natura, Classici della filosofia).

⁶² Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC/BA.

⁶³ Graduanda em Filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC/BA..

A VONTADE DE PODER VESTE GIBÃO DE COURO: WILSON LINS E AS ENTRANHAS DO SERTÃO EM GUERRA NA TRILOGIA DO SÃO FRANCISCO⁶⁴

*Um homem nunca sabe o que lhe vai acontecer.
E é isso que torna a vida embaraçosa.*
Wilson Lins – Os cabras do Coronel

O presente trabalho procura apresentar perspectivas e interrogações a partir de estudos e pesquisas em andamento desenvolvidos entre a Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC/BA e a Università degli Studi di Torino/Itália. Tais estudos versam sobre *A recepção de Nietzsche no Brasil a partir da Bahia: Wilson Lins e sua circunstância* e intencionam contribuir com o debate acerca da difusão das ideias de Nietzsche em terras brasileiras.

Do conjunto de textos referentes ao assunto, desenvolvidos durante estágio de Pós doutorado na Università Degli Studi di Torino (UNITO), o primeiro artigo intitulado *Quando a embarcação do “Novo Colombo” encostou às margens do São Francisco: Wilson Lins e a recepção de Nietzsche no sertão baiano* e, o segundo, intitulado *Götz di Berlichingen no sertão baiano: Wilson Lins e as peripécias do anti-herói brasileiro que interpelou o Zaratustra de Nietzsche*⁶⁵ já se encontram disponibilizados .

A hipótese que sugerimos e buscamos apresentar, corroborando e ampliando o que já fora exposto nos dois artigos que precedem este terceiro, é que a leitura de Nietzsche teria impactado o escritor baiano, Wilson Lins, a ponto de caracterizar e vestir, as personagens de seus romances, com os “engenhos nietzscheanos”. Mas o que pretendemos referir com a expressão “engenhos nietzscheanos”?

Precisamente, aquele *batalhão móvel de metáforas (...)*⁶⁶ anunciado por Nietzsche, quando em jogo esteve a definição de verdade. Em função do exposto sentimo-nos seguros de afirmar, que Wilson Lins fez da obra de Nietzsche um grande banquete, pois com sua antropofagia avassaladora ultrapassou, em muito, as compreensões de **aristocracia**, de **super homem** e de **vontade de poder** em solo brasileiro.

Entretanto, para tornar verossímil esse modo de apropriação *sui generis* das ideias de Nietzsche, se fez necessário o percurso meticuloso para averiguar alguns sinais evidenciados por

⁶⁴ Conforme alusão de Jorge Calmon aos romances de Wilson Lins em discurso de recepção ao novo acadêmico, que tomava posse na Academia Baiana de Letras, a saber, *Os cabras do Coronel, O reduto e Remanso da Valentia*. CALMON, Jorge. Discurso de recepção. Imprensa Oficial da Bahia. Salvador: 1968, p. 10.

⁶⁵ Os artigos referidos se encontram publicados na **Dramaturgias – Revista do Laboratório de Dramaturgia – LADI – UnB – Vol. 10, Ano 4 sob a Coordenação Editorial do Professor Marcus Mota**. <https://periodicos.unb.br/index.php/dramaturgias/issue/view/1757>

⁶⁶ NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*. Obras Incompletas. Os Pensadores. Nova Cultural. São Paulo, 1999.

Wilson Lins em seu livro de estréia *Zaratustra me contou...*(1939), especificamente, na confecção da trama e no entrelaçamento dessa com as personagens e autores da literatura universal ali contidos.

As passagens testemunham com propriedade a voracidade do leitor e, ao mesmo tempo, desvelam certa predileção do escritor imberbe por narrativas de intensidade épicas (narrativas de feitos heróicos). Consoante detalhe descritivo apontado nos textos anteriores (nota de rodapé, 8), o que prendeu nossa atenção foi o fato de Lins aportar, o desenvolvimento das ações de seu primeiro livro, em terras italianas. E teria sido esse detalhe, essa inclinação, que nos impulsionou a pensar e investigar, primeiramente, a intrigante participação de personagem específica: o poeta italiano **Gabriele D’Annunzio!**

No primeiro romance de **Wilson Lins** existem quatro alusões ao italiano e todas, sem exceção, vinculam a personagem *Zaratustra*⁶⁷ ao personagem *Götz*⁶⁸, em visita ao Inferno. A narrativa intensa e lasciva induz o leitor a configurar imagens que contrastam em demasia com os recursos apelativos da “mor(t)alidade” vigente em terras brasileiras. O fato da “geografia infernal” assemelhar-se a um corpo de mulher em êxtase, com sua porta situada no *mamilo do seio esquerdo, junto ao coração pulsante*⁶⁹, nos permite entrever e imaginar as personagens que ali se encontram!

Como se estivéssemos diante de algo a ser venerado e frente à conduta digna de mimetização seguimos com atenção redobrada a narrativa fantástica de Wilson Lins, que antes de ingressar no Inferno, apresenta duas personagens-personalidades que laboram no comitê de recepção e que farão simbolicamente a entrega das “chaves da cidade”: *Mister Lucifer, interventor efetivo do inferno* e ao seu lado o *interventor Honoris Causa, Signore Dante Alighieri*. Após exaltar o Inferno enquanto *o lugar mais delicioso e calmo, que até hoje, vi na minha vida*⁷⁰ e relatar a suntuosidade de sua arquitetura (certamente em homenagem ao ilustre *Honoris Causa*, que o recepcionou) a narrativa torna a concentrar suas forças na representação pormenorizada das *embaixadas culturais*⁷¹ ali instaladas:

“Lotes enormes de poetas, romancistas, filósofos, musicistas, atores, pintores, enfim, todos os embaixadores da Arte, desfilavam numa parada-monstro, em homenagem a Zaratustra e Götz. Lá estavam todos os membros da Renascença; de Boccaccio, Tacito a Petrarca, Machiavelli e Michelangelo, que

⁶⁷ Personagem principal do romance surrealista *Zaratustra me contou...*(1939), escrito em homenagem ao filósofo alemão F. Nietzsche.

⁶⁸ Protagonista do romance surrealista *Zaratustra me contou...*(1939), o anti-herói, que encarna a condição de “estar brasileiro”.

⁶⁹ LINS, Wilson. *Zaratustra me contou...* Tipografia Naval. Salvador: 1939. p.87.

⁷⁰ Idem, p.88. Em italiano no original.

⁷¹ Idem, p.90.

lá encontrei esculpindo um busto de Gabriele D'Annunzio, que todo imponente e altaneiro, batendo nos peitos, gritava:
- Não podia “sobreexistir” inferno sem D'Annunzio!”⁷² (grifo nosso)

A primeira referência explícita a Gabriele D'Annunzio ocorre, não esqueçamos, a partir de encontro inusitado entre o brasileiro e o italiano no inferno! O acontecimento faculta pensar o reconhecimento assombroso de Wilson Lins ao *Poeta* talvez, em função da fama obtida com a empresa de sobrevoar **Viena** e de lançar, sobre a capital do império Austro-Húngaro panfletos⁷³ exortando a população a pensar por si mesma e a encerrar o conflito. Ou (segunda referência), em função da ação liderada em 12 de setembro de 1919 em prol da “liberação” da cidade de **Fiume**.

⁷² Idem, p.90.

⁷³ **“In questo mattino d'agosto, mentre si compie il quarto anno della vostra convulsione disperata e luminosamente comincia l'anno della nostra piena potenza, l'ala tricolore vi apparisce all'improvviso, come l'indizio del destino che si volge. Il destino si volge. Si volge verso di noi con una certezza di ferro. E' passata, per sempre l'ora di quella Germania che vi trascina, vi umilia e vi infetta. La vostra ora è passata. Come la nostra fede fu la più forte, ecco che la nostra volontà predomina. Predominerà sino alla fine. I combattenti vittoriosi del Piave, i combattenti vittoriosi della Marna lo sentono, lo sanno con un'ebbrezza che moltiplica l'impeto; ma se l'impeto non bastasse, basterebbe il numero, e questo è detto Per coloro che usano combattere dieci contro uno. L'Atlantico è una via che non si chiude ed è una via eroica come dimostrano i novissimi inseguitori che hanno colorato l'Ourcq di sangue tedesco. Sul vento la vittoria che si leva dai fiumi della libertà, non siamo venuti se non per la gioia dell'arditezza, non siamo venuti se non per la prova di quel che potremo osare e fare quando vorremo, nell'ora che sceglieremo. Il rombo della giovine ala italiana non somiglia quello del bronzo funebre nel cielo mattutino. Tuttavia la lieta audacia sorprende fra Santo Stefano e il Graben una sentenza non revocabile, o viennesi. Viva l'Italia! Gabriele D'Annunzio”.*

“Nessa manhã de agosto, enquanto se completa o quarto ano da vossa convulsão desesperada e luminosamente começa o ano da nossa plena potência, as asas tricolores lhe aparecem ao improvviso, enquanto indício do destino inevitável. O destino se dirige. Se dirige a nosso favor com uma certeza férrea. É passado, para sempre a hora daquela Alemanha que os submete, humilha e macula. A sua hora é passada. Como nosso fé foi mais forte, eis que nossa vontade predominou. Predominará até o final. Os combatentes vitoriosos do Piave, os combatentes vitoriosos da Marna sentem e sabem com tamanha alegria que multiplicam o ímpeto; mas se o ímpeto não bastasse, bastaria o número, e isto é dito por aqueles que ousam combater dez contra um. O Atlântico é uma via que não se fecha e é uma via heróica como demonstram os novíssimos perseguidores que coloriram Ourcq de sangue alemão. Embalados pelo vento da vitória que se ergue do rio da liberdade, não viemos senão pela alegria conduta original, não viemos se não para provar aquilo que podemos ousar e fazer quando queremos, na hora que desejarmos. O som característico das jovens asas italianas não parece aquele do bronze fúnebre no céu da manhã. Todavia a satisfação audaz surpreende entre Santo Stefano e o Graben uma sentença irrevogável, vienenses. Viva a Itália! Gabriele D'Annunzio”. (Tradução livre).

“Viennesi! Imparate a conoscere gli Italiani. Noi voliamo su Vienna, potremmo lanciare bombe a tonnellate. Non vi lanciamo che un saluto a tre colori: i tre colori della libertà. Noi non facciamo la guerra ai bambini, ai vecchi, alle donne. Noi facciamo la guerra al vostro governo nemico delle libertà nazionali, al vostro cieco testardo crudele governo che non sa darvi né pace né pane, e vi nutre d'odio e d'illusioni. Viennesi! Voi avete fama d'essere intelligenti. Ma perché vi siete messa l'uniforme prussiana? Ormai, lo vedete, tutto il mondo si è volto contro di voi. Volete continuare la guerra? Continuatela. È il vostro suicidio. Che sperate? La vittoria decisiva promessavi dai generali prussiani? La loro vittoria è come il pane dell'Ucraina: si muore aspettandolo. Popolo di Vienna, pensa ai tuoi casi. Svegliati! Viva la libertà! Viva l'Italia! Viva l'Intesa!”

“Vienenses! Aprendam a conhecer os italianos. Nós voamos sobre Viena, podemos lançar bombas às toneladas. Entretanto, não lançamos outro, que uma saudação tricolor: as três cores da liberdade. Nós não fazemos a guerra às crianças, aos velhos e às mulheres. Nós fazemos a guerra contra o seu governo inimigo da liberdade nacional, ao seu cego e “cabeçudo” – cabeça dura – governo que não sabe lhes dar nem trégua nem pão, e os nutre de ódio e ilusão. Vienenses! Vocês possuem a fama de serem inteligentes. Mas porque vestiram o uniforme prussiano? Agora, perceberam, todo o mundo se voltou contra vocês. Desejam continuar a guerra? Continuem. Será o seu suicídio. Que esperam? A vitória decisiva prometida pelos generais prussianos? A vitória deles é como o “pão da Ucrânia”: se morre esperando-o. Povo de Viena, pensem na situação de vocês. Acordem! Viva a Itália! Viva a liberdade! Viva a conduta!” (Tradução livre).

Com o término da segunda guerra mundial (1914-1918) o Tratado de Versailhes coordenado pelos Estados Unidos da América reelaborou o mapa e a geopolítica europeia. A cidade de Fiume, habitada na sua maioria por italianos, teria sido reintegrada aos confins da antiga Iugoslávia (hoje Croácia), o que motivou o gesto de Gabriele D'Annunzio em favor de empreitada épica: tomar a cidade de Fiume “à bala” e devolvê-la aos italianos! Já de posse da cidade a aventura teria se desenrolado por dezesseis meses e, nesse ínterim, teria sido alçada a condição de cidade estado (República) tendo por “guia = *condottiero*” um Poeta!

Ao referir D'Annunzio em episódios em que se joga com a coragem Wilson Lins parece rememorar as imagens da infância e os tempos turbulentos da cabroeira nas rixas de **Pilão Arcado**, *velho burgo nascido de uma feitoria colonial*⁷⁴! Talvez visualizasse nas peripécias de D'Annunzio a mesma determinação sertaneja emanada dos corações ressecados *naquele deserto que é o túmulo dos vivos e faz de cada homem o algoz de si mesmo*⁷⁵.

No romance de Wilson Lins o protagonista Götz (anti-herói brasileiro) espantado, ao contemplar a mudança fisionômica de *Zaratustra*, seu mestre, entabula um diálogo interrogando-o acerca das pré-ocupações que o afligem, ao que este lhe responde conforme diálogo reproduzido abaixo:

“Zaratustra - Sim Götz. Recebi um comunicado do inferno, me avisando ter sido Satanás deposto e fuzilado, e deportado ter sido o Mestre Dante Alighieri.

Götz - Revolução no inferno? E quem é o chefe revolucionário, o Ditador de lá agora?

Zaratustra - Artur Schopenhauer, que tem por Secretário Geral, **o poeta voador Gabriele D'Annunzio, esse genial e cabotino herói de Fiume.**

Götz - D'Annunzio? Mal chegou, foi logo tomando parte em revolução. Que sujeito!

Zaratustra - Foi ele que assumiu o comando da frota aérea dos demônios alados. O comunicado veio assinado por ele. Está bancando o grande por lá.

Götz - É isto; não consegui nada na Itália... Satanás que pague o pato.”⁷⁶ (grifo nosso).

⁷⁴ LINS, Wilson. *Os cabras do coronel*. Edições GRD. Rio de Janeiro: 1964, p. 138.

⁷⁵ LINS, Wilson. *Os cabras do coronel*. Edições GRD. Rio de Janeiro: 1964, p. 54.

⁷⁶ LINS, Wilson. *Zaratustra me contou....*. Tipografia Naval. Salvador: 1939. p. 176.

Tal gesto gerou uma série de controvérsias e o debate público em torno ao fato acumula filmes, documentários, monografias e teses, com argumentos prós e contras dignos de abarrotar os arquivos e “nuvens” de pesquisadores engajados! Entretanto, parece haver consenso acerca dos pressupostos teóricos, que teriam influenciado a ação do Poeta italiano e, esses, recaem sobre o livro *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém* de Friedrich W. Nietzsche (1885).

Para não ultrapassar os limites hermenêuticos acerca do evento se faz necessário dizer algo a respeito do exposto! Inúmeras estão as interpretações que vislumbram lançar luz sobre os acontecimentos do século XX, especificamente, das ações efetuadas pela personalidade controversa que aludimos: Gabriele D’Annunzio! Portanto, queremos deixar claramente registrado, que o nosso objetivo não implica julgar escolhas particulares ou nações européias, no decurso dos conflitos que se estenderam causando traumas e destruição. Tampouco vislumbramos esclarecer em breves parágrafos a complexidade referida, situada muito além das nossas cercanias.

O que importa aludir aqui são as similitudes e diferenças que surgiram da imersão bibliográfica e dos caminhos abertos a partir da disposição das fontes, entre as ações de recepção e uso dos engenhos nietzscheanos pelo Poeta Gabriele D’Annunzio em terras italianas e, da recepção e uso dos mesmos “engenhos” pelo escritor Wilson Lins a partir do sertão brasileiro. A bibliografia disponibilizada indica, que a inspiração de ambos os escritores teria sido catapultada pela incrível potência teórica que os arrastou, precisamente, o *Assim falava Zaratustra* de Nietzsche. Entretanto, o fato de dividirem o mesmo manancial teórico não significa dizer que empreenderam ações análogas.

Em Gabriele D’Annunzio a vontade de potência nietzscheana engendra ações já referidas: a sedução e produção literária, a ação audaciosa sobre Viena e a tomada à força de Fiume. Já em Wilson Lins, a vontade de potência nietzscheana será a protagonista *das entranhas do sertão em guerra na Trilogia do São Francisco*.

A fim de corroborar tal hipótese metodologicamente decidimos perseguir, primeiramente, as pegadas que indicam à introdução, a difusão e a bifurcação dos *engenhos nietzscheanos* em terras italianas. Com grata surpresa, fruto de *acaso favorável*⁷⁷ tivemos o privilégio de conhecer o Professor **Domenico Fazio**⁷⁸. Ao nos conceder um exemplar de seu inquietante livro - *Il caso*

⁷⁷ Participação na defesa e discussão da tese de doutoramento do Professor Leandro de Araújo Sardeiro (UESPI/PI), na condição de convidado, ocorrida na Università del Salento, cidade de Lecce, Puglia tendo como orientador o Professor Domenico Fazio.

⁷⁸ Professore Ordinario di Storia della Filosofia. Facoltà di Lettere e Filosofia. Dipartimento di Studi Umanistici – Università del Salento/UNISALENTO.IT.

Nietzsche – La cultura italiana di fronte a Nietzsche 1872-1940 - escrito dedicado à introdução das ideias do polemista alemão na Itália, ficamos ainda mais convencidos.

Ao referir o livro de Fazio intencionamos documentar a maneira como iremos abordar a discussão que envolve à influência de Nietzsche sobre Gabriele D’Annunzio, ao mesmo tempo em que exteriorizaremos a perspectiva adotada. Posteriormente, nos dedicaremos à tratar da influência de Nietzsche sobre Wilson Lins a partir da Bahia, especificamente, nos três romances da trilogia do São Francisco, a saber: *Os cabras do Coronel*, *O reduto* e *Remanso da Valentia*.

D’ANNUNZIO: O FABRO ITALIANO DOS “ENGENHOS NIETZSCHEANOS”.

No primeiro capítulo do livro do Professor Fazio intitulado *Come D’Annunzio creò il superuomo* encontram-se argumentos esclarecedores, que nos permitem estabelecer o vínculo analógico entre os escritores. Segundo o Professor a introdução de Nietzsche em terras italianas teria ocorrido por duas razões: (1) por meio da *utilização política de suas ideias* e (2) *através do modo “humanitário” como foi apresentado*. Com tal gesto principia a leitura de Nietzsche em terras italianas alargando-se nos anos sucessivos⁷⁹ motivada por um artifício: a literatura.

“Ma perchè ciò avvenisse, il nome di Nietzsche doveva uscire dall’ambito ristretto degli specialisti per entrare a far parte del patrimonio culturale e del modo di pensare di un’intera generazione; occorreva, cioè, che la parola, attraverso D’Annunzio, passasse dalla filosofia alla letteratura.

È per questo che, anche se non fu il primo ad occuparsene tra gli scrittori di lingua italiana, possiamo continuare a considerare Gabriele D’Annunzio come colui il quale, effettivamente, introdusse Nietzsche in Italia.”⁸⁰ (grifo nosso).

⁷⁹ FAZIO, Domenico M. *Il caso Nietzsche – La cultura italiana di fronte a Nietzsche 1872-1940*. Marzorati Editore. Settimo Milanese: 1988, p .26.

Segundo o autor em artigo publicado em *Nuova Antologia*, 1 de fevereiro, 16 de abril e 16 de julho de 1891 -

*“Pasquale Villari scriveva il primo capitolo dell’utilizzazione in chiave politica del pensiero di Nietzsche nella cultura italiana: ne faceva un “umanitario”, inaugurando così una lettura che avrebbe largamente circolato negli anni successivi”.

***“Pasquale Villari escrevia o primeiro capítulo da utilização, na perspectiva política, do pensamento de Nietzsche na cultura italiana: fazendo dele um “humanitário”, inaugurando assim uma leitura que circulou amplamente nos anos sucessivos”.** (Tradução livre).

⁸⁰ FAZIO, Domenico M. *Il caso Nietzsche – La cultura italiana di fronte a Nietzsche 1872-1940*. Marzorati Editore. Settimo Milanese: 1988, p .26.

***“Mas para que tal fato ocorresse, o nome de Nietzsche deveria ultrapassar o âmbito restrito dos especialistas para iniciar a fazer parte do patrimônio cultural e do modo de pensar de uma inteira geração; ocorria, então, que a palavra, através de D’Annunzio, passasse da filosofia à literatura. É por isso que, mesmo não sendo o primeiro a se ocupar entre os escritores de língua italiana, podemos continuar a considerar Gabriele D’Annunzio como o introdutor de Nietzsche na Itália, efetivamente.”** (Tradução livre).

O fato de apresentar um responsável pela popularização das ideias de Nietzsche na Itália não significa dizer que a sua inspiração instrumental, em perspectiva política, tenha sido feita de maneira condizente ou, ainda mais radical, que exista *um tal modo condizente*. Segundo o Professor Fazio, D'Annunzio, ao apropriar-se dos *engenhos nietzscheanos* acomoda-os ao seu projeto, a partir de hermenêutica poética ímpar e termina por favorecer a preparação e cultivo do terreno fértil em que irão se agarrar as raízes do ufanismo e se desenvolver os arbustos espinhosos das concepções *protonacionalistas*⁸¹, que continuam a frutificar o triste imaginário hodierno (tanto na Itália quanto no Brasil).

As mesmas mazelas serão replicadas em solo *tupiniquim* e farão parte de um momento histórico ainda pouco evocado a partir da perspectiva que aludimos e, que trataremos com maior desenvoltura em artigos subsequentes. O que importa ressaltar, nesse momento, é a maneira como a exposição e a divulgação (popularização) de tais engenhos ganhou corpo na Itália por meio de um porta voz e agente político. Quem declara é o próprio Professor Fazio:

“La novità dell’operazione di D’Annunzio, ripetiamo, doveva consistere soprattutto nel medium: la letteratura.

Il successo dell’operazione di D’Annunzio si spiega solamente così: creandone un “caso” letterario, facendolo diventare un mito, D’Annunzio procurava a Nietzsche una più vasta udienza e nel contempo, sottraendolo all’acribia filologica dei filosofi e dei critici, al rigore degli specialistici, poteva preparare per sé la lettura superomistica, l’utilizzazione in chiave aristocratica.”⁸² (grifo nosso).

A partir de fio condutor sólido, documental e coerente Fazio nos faz percorrer os caminhos abertos da utilização política de Nietzsche. Os fatos aludidos, entretanto, poderão ser interpretados enquanto atitude e movimento de uma geração pós renascimento, que necessitava se afirmar e se constituir enquanto fruto da elevação atingida por seus antecessores, a saber, precisava demonstrar estar à altura do legado herdado.

⁸¹ FAZIO, Domenico M. *Il caso Nietzsche – La cultura italiana di fronte a Nietzsche 1872-1940*. Marzorati Editore. Settimo Milanese: 1988, p.40.

⁸²* **“A novidade operacional de D’Annunzio, repetimos, deveria consistir sobretudo no instrumento (meio/mo)do): a literatura. O sucesso da operação de D’Annunzio se explica somente assim: criando um “caso” literário, fazendo-o se tornar um mito, D’Annunzio procurava para Nietzsche uma audiência mais vasta e, ao mesmo tempo, subtraindo-o da precisão meticolosa filológica dos filósofos e dos críticos, do rigor dos especialistas, poderia preparar para si a leitura “superomística”, a utilização na perspectiva aristocrática”.** (Tradução livre).

FAZIO, Domenico M. *Il caso Nietzsche – La cultura italiana di fronte a Nietzsche 1872-1940*. Marzorati Editore. Settimo Milanese: 1988, p.26.

O problema social europeu caminhava a passos largos e a falência da velha aristocracia, alheia e cansada, comparecia iminente. Teria visualizado então Gabriele D'Annunzio (*il vate*) uma maneira de reorganizar e impedir a decadência impulsionado pelos escritos nietzscheanos? Conceberia ele um projeto de renovação sustentado a partir da leitura e interpretação das ideias de Nietzsche acerca de **“nova” aristocracia, do super homem e da vontade de poder?**

Suas impressões ganham relevo e as ruas quando em 25 de setembro de 1892 surge no jornal *Il Mattino* de Nápoles *uno dei primi documenti della nuova estetica aristocratica di D'Annunzio: La bestia elettiva*⁸³. Lendo-o atentamente está possível compreender o grito estridente do poeta em desespero. Tendo como ponto de partida a análise sucinta e acurada acerca da decrepitude e do ambiente adverso e hostil em que se transformou o território europeu, D'Annunzio chama Nietzsche em sua defesa e proclama em alto e bom som o que estaria contido em sua doutrina:

“una fra le ragioni del general decadimento sta in questo: che L'Europa intera ha ricevuta la sua definitiva impronta dalla nozione del bene e del male presa nel senso della morale degli schiavi.”⁸⁴

A partir de então instiga os leitores a considerar a formação de uma **“nuova aristocracia”**, *che si formerà dunque ricollocando nel suo posto d'onore il sentimento della potenza levandosi sopra il bene e sopra il male*⁸⁵. O que torna o artigo interessante, revisto após 128 anos da sua publicação é o seu aspecto panfletário. Ao advertir seus contemporâneos a respeito do predomínio europeu (centro do mundo) e das mazelas deflagradas visando a liberação da potência adormecida, fundamento das forças telúricas autóctones, *o Vate* (Gabriele D'Annunzio) sentencia os terríveis acontecimentos que se avizinham exortando talvez um direito à força e à irracionalidade:

“La forza è la prima legge della Natura, indistruttibile, inabolibile. Ora, da quattro secoli gli Europei non ad altro intendono che a spogliare e a sterminare le altre stirpi. La civiltà europea, come un ragno vorace, involuppa delle sue tele il resto del globo. In America, razze intera sono scomparse all'urto dell'uomo bianco; gli Oceanidi vanno scomparendo perseguitati fin negli stremi rifugi;

⁸³ ***“Um dos primeiros documentos da nova estética aristocrática de D'Annunzio: A besta eletiva”.** (Tradução livre). O texto de Gabriele D'Annunzio publicado no Jornal *Il Mattino*, Nápoles, em 25 de setembro de 1892 será anexado ao final desse artigo em sua versão integral com tradução livre do Professor Roberto Sávio Rosa.

⁸⁴ ***“uma entre as razões da decadência geral reside nisso: que a Europa inteira recebeu a sua marca definitiva da noção de bem e do mal tomada no sentido da moralidade dos escravos”.** (Tradução livre). D'ANNUNZIO, Gabriele. *La bestia elettiva*. In: *Scritti Giornalistici 1889-1938*. Volume secondo. A cura e con una introduzione di Annamaria Andreoli. Testi raccolti da Giorgio Zanetti. Arnoldo Mondadori Editore.

⁸⁵ ***“(…) uma “nova aristocracia” que se formará, portanto, recolocando no seu posto de honra o sentimento de potência elevando-se sobre o bem e sobre o mal”.** (Tradução livre).

l’Africa è invasa tutta quanta. **Con quale diritto? Col diritto del più forte**”⁸⁶.
(grifo nosso).

Entretanto, é com a publicação de *Le vergini delle rocce*⁸⁷, em 1895, que Gabriele D’Annunzio irá transportar, para a literatura, alguns dos *engenhos nietzscheanos* aludidos. Porém, desse assunto, trataremos posteriormente em outro artigo!

WILSON LINS: O ANTROPÓFAGO BAIANO DOS “ENGENHOS NIETZSCHEANOS”

O mesmo ímpeto protagonizado por D’Annunzio na Itália tornou a se fazer presente e se revelar profícuo no interior do Brasil. Tal necessidade imperiosa, a saber, a de edificar a partir de narrativas romanesca, um conjunto de circunstâncias mundanas atinentes e entrelaçadas à referências filosóficas objetivando sugerir significado e sentido à própria existência, explodiu 37 anos após *o ocaso nietzscheano* em lugar inimaginável: **o sertão baiano**.

O privilégio e responsabilidade da promoção tardia de tais referências, em terras *tupiniquim*, novamente recairá sobre o “engenhoso” filósofo alemão – Nietzsche - e se revelará eficiente ferramenta na interpretação de acontecimentos alusivos à aristocracia, à violência, à liberdade e ao super homem, precisamente, à vontade de poder!

⁸⁶ ***“A força é a primeira lei da Natureza, indestrutível, inabolível. Ora, há quatro séculos os Europeus não entendem fazer outra coisa senão espoliar e exterminar as outras estirpes. A civilidade européia, como uma aranha voraz, envolve em sua teia o resto do globo. Na América, raças inteiras desapareceram com o impacto do homem branco; os Oceânidas estão desaparecendo perseguidos nos extremos abrigos; a África é invadida totalmente. Com qual direito? Com o direito do mais forte”**. (Tradução livre).

D’ANNUNZIO, Gabriele. *La bestia elettiva*. In: Scritti Giornalistici 1889-1938. Volume secondo. A cura e con una introduzione di Annamaria Andreoli. Testi raccolti da Giorgio Zanetti. Arnoldo Mondadori Editore.

⁸⁷ D’ANNUNZIO, Gabriele. *Le vergini delle Rocce*. Prefazione di Giansiro Ferrata. Arnoldo Mondadori Editore: Milano, 1978. O título do romance *As virgens das rochas*, de Gabriele D’Annunzio faz alusão ao famoso quadro de Leonardo da Vinci. Segundo informações contidas na Coleção Gênios da Pintura, da Editora Abril Cultural, Da Vinci afirma em seus manuscritos: “a Terra vive e tem uma alma; os rios são suas artérias, os regatos são as veias, o fluxo e o refluxo do mar é o seu alento, nos vulcões está a residência da vida, o oceano em tórno dos mares é um lago de sangue em volta do coração. A *virgem das rochas* de Da Vinci, emerge de uma atmosfera vibrátil, densa, os objetos perdem os contornos rígidos para respirarem livremente, irradiando uma luz interna nascida do íntimo, como se viesse mesmo da própria vida contida em cada um.” Ao estabelecer a árvore genealógica da sua “nova aristocracia” D’Annunzio intenciona interligar o protagonista de *As virgens das rochas*, Claudio Cantelmo, ao cepo renascentista originado a partir de Leonardo da Vinci!

Percebam, caros leitores, que não estamos falando de estudo pavimentado pelo esforço histórico decorrido através de longos interstícios temporais, contendo acúmulos e registros de especulações teóricas (tradição), mas sim referindo um *destino/acaso situacional*, precisamente, determinado ponto geográfico de certo continente em floração, saqueado e devassado, justamente, pelos criadores e portadores das especulações teóricas, do esclarecimento e das catalogações e, que no decorrer de sua exígua existência cartográfica, acumula a parca e triste experiência de 500 anos!

Enquanto Nietzsche, familiarizado com a Itália desde o ano de 1876, frequentador de cidades como Veneza, Roma, Gênova, Messina, Rapallo e Torino se manterá irrequieto até o ano de 1889 quando, justamente a Torino, declinarão as forças telúricas de seu corpo frágil, no Brasil, em período análogo, *os corpos destituídos de alma e rosto*, ainda sobreviviam regidos pela lei implacável da chibata e, a identidade nacional, esboço de uma quimera.

Então, como considerar o ingresso e repercussão de tal mensagem filosófica? Como conjecturar a recepção de “engenhos” a partir de solo selvagem ainda não preparado para o advento da ilustração? Como afrontar tal cabedal teórico em terras aradas com espadas e cruces, destituída de ancoradouro histórico conveniente, sem incorrer em heresia? Está possível afirmar, que o legado nietzscheano, testemunho incontestado da prevalência senhorial repercutiu em alto e bom som em solo de escravos? Mas como foi possível?

Cada vez mais desiludido com as instituições de ensino superior, Nietzsche se descobre incapacitado para o exercício da cátedra (questão de saúde...) e, principia, a partir de aposentadoria robusta e precoce⁸⁸, um longo período de peregrinação por alguns dos lugares mais fascinantes da Europa. Percorrendo os (*des*)caminhos que interligam montanhas e mares, frequentou e desfrutou de ambientes dedicados ao bom gosto.

Se desejarmos aprender algo com ele, certamente, devemos considerar duas importantes lições; (1) a sua predileção por geografias paradisíacas e (2) a seriedade rigorosa com o cuidado de si. Mas não esqueçamos: enquanto gestava em longas caminhadas (ora no alto das montanhas – Alpes -, ora à beira mar – Ligúria, Costa Amalfitana, Riviera Francesa) o “esqueleto”

⁸⁸ Segundo Anacleto Verrecchia em *La catastrofe di Nietzsche a Torino* Nietzsche se aposentou, por motivos de saúde, aos 34 anos recebendo da Universidade da Basileia uma pensão de 3.000 francos suíços ao ano, **que, em função da paridade monetária do período, correspondiam a 3.000 liras italianas. Esse valor estava muito acima do valor pago a um Professor Universitário italiano na ativa. Um Professor elementar ganhava menos de 800 liras ao ano, um médico, aproximadamente, 2.000 liras. Um excelente almoço em Turim, custava 1 lira. Não exageremos acerca da precariedade do alemão. O Nietzsche que frequentava as livrarias de Turim, porque não possuía condições de comprar um livro, faz parte da lenda!!! (grifo nosso).**

VERRECCHIA, Anacleto. *La catastrofe di Nietzsche a Torino*. Einaudi. Torino: 1978, p.145.

argumentativo dos aforismos que estremeceriam a humanidade, o Brasil permanecia subjugado e maculado por sua maior e irreparável vergonha: *a escravidão*.

E quanto a Wilson Lins? Por que, exatamente, referi-lo? Quais teriam sido as suas *veredas*⁸⁹? Nascido e criado em ambiente circunstanciado por contendas bélicas, ouvidor atento de “causos” e relatos das justas, que forjaram a memória do sertão, enaltece a narrativa de sua trajetória na Academia Baiana de Letras, indicando aos ouvintes, que na noite de 29 de setembro de 1968 lhe conferiram o acesso acadêmico, como tudo começou: *Quando eu era menino, o sertão vivia sacodido pelas guerras dos coronéis, sendo meu pai um deles*⁹⁰. A predileção por histórias sucedidas em espaços e costumes familiares alargava a imaginação do menino, que aos oito anos praticava os ensinamentos *nas batalhas de mentira da guerra de brinquedo da beira do rio (São Francisco) e da Pedra Branca*⁹¹.

Desinteressado dos estudos formais e propenso ao atraente mundo disponibilizado “aos montes” nas estantes da biblioteca mergulhou obcecado na leitura, primeiramente sobre os romances de ação e, depois, sobre o legado que conhecemos por Literatura Universal. Após experiência inusitada, pois em raríssimos brasileiros incidiu o *privilégio divino* do gosto pela leitura, especialmente em terras inóspitas, se acredita capaz o suficiente de redigir o seu primeiro trabalho de ficção:

“Era um romance sobre as brigas de Militão Plácido de França Antunes⁹², fabulosa figura de caudilho, tantas vezes mencionada nos meus romances da trilogia do Médio São Francisco. **Nele, Militão era uma espécie de Rei Arthur dos barrancos, com os seus irmãos e sobrinhos fazendo as vêzes de cavalheiros da Távola Redonda**”⁹³. (grifo nosso).

A alusão aos romances de cavalaria parece indicar a predileção que se tornará evidente no primeiro livro dedicado a Nietzsche e na estrutura narrativa dos romances subsequentes. Será a partir dessas narrativas épicas (que visam realçar o caráter trágico da existência sertaneja), que Wilson Lins irá discorrer e associar certa interpretação *sui generis* à obra de Nietzsche entrevedo

⁸⁹ Aqui nossa homenagem a João Guimarães Rosa, que narra as aventuras de tantos “homens em armas” do sertão brasileiro em seu *Grande sertão, veredas*.

⁹⁰ LINS, Wilson. *Discurso de posse – Academia de Letras da Bahia*. Imprensa Oficial da Bahia. Salvador: 1968, p.19.

⁹¹ Idem, p.19.

⁹² Wilson Lins irá realizar o seu intento em anos sucessivos. É de sua autoria o romance de ação *Militão sem remorso*. Nele comparece em narrativas de cavalaria a saga da família França Antunes / Lins de Albuquerque esmiuçada em descrições genealógicas na trilogia do São Francisco e que representa o baluarte épico do palco em que irão se desenvolver as justas do sertão!

LINS, Wilson. *Militão sem remorso*. Editora Record. Rio de Janeiro: 1980.

⁹³ LINS, Wilson. *Discurso de posse – Academia de Letras da Bahia*. Imprensa Oficial da Bahia. Salvador: 1968, p.21.

certa compreensão particular de **aristocracia**, ao demonstrar e entrelaçar dois “engenhos nietzscheanos” explorados posteriormente à exaustão, a saber, a **vontade de poder** e o **super homem**.

Mas se ambos serão explorados por especialistas a ponto de exaurir qualquer dúvida, qual seria o mérito hermenêutico de Wilson Lins, que deveria ser considerado? Ora, tudo se deve ao fato **de ter sido ele o promotor de perspectiva inusitada em solo brasileiro, precisamente, de ter relacionado as guerras políticas por poder e mando no interior da Bahia (sertão / cangaço) às guerras feudais na Alemanha (Goethe) bem como à filosofia de Nietzsche**. A vida trágica de *Götz di Berlichingen*⁹⁴, senhor feudal, cavaleiro da mão de ferro, mutilada em combate, campeão de liberdade e de justiça, bem como as ideias de Nietzsche, serão enaltecidas com força e beleza em sua saga romântica/épica contida na trilogia do São Francisco. Lins, portanto, fará uso dos engenhos nietzscheanos enquanto ferramentas interpretativas na compreensão dos acontecimentos pertencentes ao seu *mundo*, à sua cercania.

Entretanto, antes de atingir o objetivo proposto decorreram longos e laboriosos anos de persistência absorvidos com ânsia e dedicação, mas o seu desabrochar teórico e impetuoso, certamente, deverá ser creditado à Nietzsche. O que se encontrava em gestação era o exercício laborioso do grande romancista, que pacientemente maturava e preparava o acontecimento. Entrelaçando os fios robustos da experiência trágica e percorrendo as veredas da epopéia outorga-se *demiurgo ocasional* ao promover e imputar beleza e sentido num mundo em que prevalece a contradição. Genealogia, aristocracia, força, poder e domínio participam de sua vida como participaram os “engenhos” poéticos do grande fabro além mar, Gabriele D’Annunzio. Mas como comunicá-los? Como lhes dar nascimento, alimentação, vida?

Dado o silêncio obsequioso com relação à recepção do seu primeiro romance publicado (1939) *Zaratustra me contou...* Wilson Lins recua em seu intento e somente após meio século torna a se pôr em marcha insinuando-se pelas trilhas do romance. Durante o interstício ingressa no jornalismo e paralelamente a atividade cotidiana redige inúmeros artigos na imprensa a respeito da Filosofia e seus problemas, seus principais Pensadores e sua História (**desterrados e esquecidos, ainda hoje, pelo desprezo atroz dos acadêmicos brasileiros e seu pseudo conhecimento acerca das elucubrações caseiras**). Além disso escreve e publica: *12 Ensaios de Nietzsche* (1945); *A infância do mundo* (1946); *O médio São Francisco* (1952); *Os outros* (1955); *Os segredos do herói cauteloso* (1955); *Tempos escatológicos* (1959). A cada nova publicação a influência de Nietzsche alarga as evidências!

⁹⁴ GOETHE. J.W. *Götz di Berlichingen*. Versione col testo a fronte, Introduzione e Note a cura di Nicola de Ruggiero. Sansoni Editore, Firenze: 1947.

Da produtora e obstinada trajetória um rebento, em especial, marcou *a ferro e fogo*⁹⁵ a memória do romancista e selou com propriedade o retorno às raízes. Segundo o próprio Wilson Lins,

“*O Médio São Francisco*⁹⁶ representava a reconciliação com o regional, a volta à terra. O ensaísta dava as costas aos problemas existenciais do homem, no mundo, para se debruçar sobre o drama do seu povo, no seu chão, abrindo caminho ao romancista que há um quarto de século forcejava para se reencontrar.”⁹⁷

Lins admite que, *O médio São Francisco* foi o grande combustível para a trilogia do sertão e outros livros que viria a escrever, como por exemplo; *Responso das Almas*⁹⁸ e *Militão sem remorso*⁹⁹. Com o auxílio de *O médio São Francisco* fica claro o quanto a ficção estava atrelada à realidade, às vezes até de maneira literal nos seus acontecimentos (como o envolvimento do Coronel Franklin Lins de Albuquerque liderando um dos *batalhões patrióticos*, na luta contra a coluna Prestes). Fica mais fácil compreender a visão de Lins sobre os jagunços¹⁰⁰, coronéis, cangaceiros e outros tipos que aparecem em *Os cabras do Coronel*.

O rio e o povo sertanejo estão foco e enredo de *O médio São Francisco*. Um grande apanhado histórico dos acontecimentos, desde a colonização abrangendo toda à região. O povoamento do vale do São Francisco, as formações de latifúndios, o modo de ser do povo, o folclore, a mitologia, a religiosidade, as guloseimas, a medicina regional, a política, o dialeto, importantes relatos geográficos, menção a vilarejos que não são mais existentes, fauna e flora, peixes do rio. Tudo se encontra agregado na constituição do livro, compondo um mosaico que mostra o retrato desse povo. Na definição do autor, *uma sociedade de pastores guerreiros!*

⁹⁵ Aqui nossa homenagem ao escritor gaúcho Josué Guimarães e seu romance *A ferro e fogo – tempo de solidão* sobre a participação dos alemães na formação do Rio Grande do Sul.

⁹⁶ LINS, Wilson. *O médio São Francisco – Uma sociedade de pastores guerreiros*. Brasiliense, Volume 377. Companhia Editora Nacional, São Paulo: 1983.

⁹⁷ LINS, Wilson. *Discurso de posse – Academia de Letras da Bahia*. Imprensa Oficial da Bahia. Salvador: 1968, p.25.

⁹⁸ LINS, Wilson. *Responso das almas*. Martins Editora. São Paulo: 1970.

⁹⁹ Ver nota 33.

¹⁰⁰ Muitos pesquisadores brasileiros desprenderam esforços na tentativa de precisar tal termo. Em Wilson Lins a definição, tantas vezes replicada, comparece próxima àquela forjada por Euclides da Cunha em artigo: *A nossa Vendéia*. O Estado de São Paulo, 14 março e 17 julho, 1897.

“O jagunço é uma tradução justalinear quase do *iluminado* da *idade média*. O mesmo despreendimento e a mesma indiferença pela morte, dão-lhe o mesmo heroísmo mórbido e inconsciente de hipnotizado e impulsivo. Uma sobriedade extraordinária garante-lhe a existência no meio das maiores misérias.”

CUNHA, Euclides da. Organização da coletânea Walnice Nogueira Galvão. Ática. São Paulo: 1984, p.82.

WILSON LINS E O PRIMEIRO ROMANCE DA TRILOGIA: *OS CABRAS DO CORONEL*

Em *Os cabras do coronel* (1964) foram analisadas palavras, frases, temas e o texto em sua forma integral. Como o contexto de *O médio São Francisco* (1959) adianta; neste romance o autor conta a história de uma guerra entre coronéis¹⁰¹ e seus jagunços que se passa no sertão da Bahia as margens do grande rio São Francisco, próximo à divisa com o Piauí. Uma saga épica, onde as disputas e os crimes faziam parte do cotidiano e eram legitimados pela conquista da terra e do poder na região. Lins narra na tradição oral do povo, mas, sem abrir mão do olhar lúdico do homem culto com profundidade e perspicácia.

Pilão Arcado – local principal da trama – é uma vila antiga, *de ruas tortuosas e casas de construção sólida, que desafia as enchentes. Seus habitantes são simples, de fácil acomodar, mas que, diante da menor ofensa, se modificam de cordeiros em feras*¹⁰². Lá vive o Coronel (referência ao pai de Wilson Lins, Coronel Franklin Lins de Albuquerque) apelidado de Vermelhão, este mantém um grande exército de jagunços. O Coronel, descrito na narrativa, simboliza a grande autoridade de Pilão Arcado, exercendo um alcance ainda maior do que “ser/estar”, simplesmente, a Justiça/Lei, a ponto de entrelaçar sentimentos paternais com idolatrias! O simbolismo abrangente destaca as funções que o identificam: espécie de médico, sacerdote, conselheiro além de tantos outros engenhos. Por conta disso, em Pilão Arcado os habitantes defendem os interesses do Coronel como os seus próprios, se mantendo armados com rifles e dispostos a defender com a própria vida a cidade de qualquer perigo.

Vários personagens aludem símbolos importantes da região. Tal personificação das tradições do vale do São Francisco nos são reveladas naturalmente. O remeiro, personagem sempre marcante por seus causos. As lendas personificadas pelo misterioso personagem Pedro Velho, que diz ser apadrinhado pela morte. Doninha Calango, personagem trágica destinada a conviver entrelaçada à força descomunal insaciável de *eros e tânatos* condenando os homens, que por ela deliram de desejo e prazer, a cair em desgraça.

¹⁰¹ Segundo Rui Facó, com o advento da República o latifúndio se manteve intacto transformando-se em verdadeiros feudos dos chefes políticos (coronéis), “**uns autênticos senhores de baração e cutelo.**” FACÓ, Rui. *Cangaceiros e Fanáticos*. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro: 1965, p. 128.

¹⁰² LINS, Wilson. *Os Cabras do Coronel*. GRD, Rio de Janeiro: 1983, p. 74.

Frente a esse contexto, a história se desenvolve e ganha vários contornos, demonstrando a vida sertaneja em meados de 1920, relatando também os sofrimentos naturais daquela região, causados pela seca que assolava o povo nordestino. Mas como promover o ingresso de Nietzsche nessa trama sertaneja? O que faria do sertão palco para o mundo nietzscheano ser identificado? Como o sertão é um grande acaso cujo destino (necessidade) é a guerra?

A resposta pode ser encontrada no valor aristocrático que Nietzsche expõe em *Além do bem e do mal*, precisamente, em o *Pathos da distância*¹⁰³. Através de uma aristocracia guerreira, em que o direito de senhorear fica representado na figura do Coronel de Pilão Arcado, com direito a exercer o domínio sobre aquele povo. Não é apenas na figura/simbologia do Coronel que será identificada a presença da filosofia nietzschiana, mas, no povo de Pilão Arcado, que se integra a essa força, que vive essa força, renegando os ideais derivados do ressentimento, citado por Nietzsche ao longo de sua filosofia. Para melhor compreensão do que aludimos, é interessante relembrar o pensamento nietzschiano sobre o bem e o mal em *Genealogia da moral*:

“O pathos da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com a estirpe baixa, com um sob – eis a origem da oposição “bom” e “ruim”. (O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem “isto é isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas.)”¹⁰⁴

Enquanto a aristocracia guerreira, afirmava a vida na sua forma mais visceral, vivenciando o presente sem preocupação com um suposto futuro ou árbitro mensurador metafísico, explorando o máximo da sua condição com intensidade e coragem, seja no sofrimento ou na alegria, o gregário se escondia atrás das mazelas existenciais e, em busca de alento, aguardava um futuro inexistente, melhorador do tipo humano, alicerçado na verdade transcendente proporcionadora de sentido para vida.

¹⁰³ Direito de “senhorear”, se impor, dominar sobre outros em função da força e da potência. Explicação acerca do *pathos da distância* se encontra em *Além do bem e do mal* livro que antecede a *Genealogia da Moral*.

¹⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 19.

ACERCA DO SENHOREAR E DA VONTADE DE PODER EM OS CABRAS DO CORONEL

Na narrativa de Lins o sertanejo de Pilão Arcado se encontra alheio ao ressentimento e aos ideais reativos do rebanho, porque a força se configura na vontade do Coronel e, esse não busca a “humanização” ou o “melhoramento”, pois prima por valores aristocráticos guerreiros, a saber, hierarquização edificada em função dos atributos individuais próprios, forjados nas peculiaridades regionais e nas funções executadas no interior da cercania onde exerce o domínio.

Em muitos relatos, postos na fala das personagens, se faz presente essa compreensão. Exemplo ilustrativo está a fala proferida pelo comandante do Batalhão, capitão Rocha, responsável pela mediação da contenda existente entre o Coronel Thebas, adversário fidalgo, e os homens do Coronel Vermelhão (alusão ao Cel. Franklin Lins de Albuquerque, pai de Wilson Lins), que residem em Remanso (município baiano).

Quando inquirido pelo Comandante do batalhão acerca da quantidade de gente que habita Pilão Arcado e das armas e munições em posse dos mesmos: *E essa gente toda assim armada, não constitui perigo? Não se matam a tã, não há muito crime lá, com esse povo todo armado de fuzil?*¹⁰⁵, o poeta e rábula Fidelino Medrado, editor do único jornal existente em Remanso, responde sem titubear, exaltando a elevação de seu protetor:

“Quase toda população civil do município está armada, mas não se vê um crime em Pilão Arcado. (...) os fuzis do Coronel ninguém usa em briga particular. E ai de quem transgrida essa lei não escrita, mas tão rigorosamente cumprida. (...) sua arma principal é o coração, e é pelo coração que ele domina todo esse sertão, onde tem muitos inimigos, é certo, mas onde também dispõe de dedicações fanáticas, como a minha. Eu morro por ele capitão.”¹⁰⁶

¹⁰⁵ LINS, Wilson. *Os cabras do Coronel*. GDR, Rio de Janeiro, 1964, p. 86.

¹⁰⁶ Idem, p.87.

É importante perceber a menção ao domínio e, como a figura do Coronel, está a representação hierárquica máxima, na fala de Fidelino. O direito de senhorear se torna ainda mais evidente pelo fato de não se fazerem presente, no romance, discursos de convencimento expressos pelo Coronel, que em toda referência se mostra ordenando. Já em *O médio São Francisco* Lins descrevera o exercício de mando dos coronéis nas vilas da seguinte maneira: *os chefes (os coronéis), naqueles tempos, possuíam as cidades que governavam como coisas suas, dispondo de tudo, das vidas e haveres dos seus governados, com a desenvoltura dos velhos reis*¹⁰⁷. Seria uma saudosa alusão ao feudalismo? O que motiva a resposta de Fidelino ao Comandante Rocha, supracitada acima, encontra correspondente, ainda mais perspicaz, na filosofia de Nietzsche:

“Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, os indivíduos se tratam como iguais – isso ocorre em toda aristocracia sã –, deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas por que vive, e vida é precisamente vontade de poder.”¹⁰⁸

Vale lembrar a interpretação de “jagunço” de Lins, um homem que convive bem em seu meio, mas se transforma em fera na guerra, muito parecido com o que expõe a citação acima. Ainda neste trecho de *Além do bem e do mal* encontramos também a resposta para a seguinte pergunta: O que move esse povo? A resposta é: a vontade do povo é alicerçada pela vontade do Coronel e toda essa pulsão está fundamentada na *vontade de potência*. A vontade de potência é o fundamento que sustenta as ideias de Nietzsche e essa força se dá na multiplicidade, como uma luta constante. Nietzsche identifica a própria vontade de potência como a vida, em todas as partes, dos processos orgânicos, aos animais, como também no indivíduo.

É importante destacar que existe também um representante do ressentimento em Pilão Arcado, José Leopoldino, pequeno comerciante que vivia no município quando ainda pertencia a antigos chefes, por isso, mantém constante ódio ao Coronel Vermelhão (novamente alusão ao Cel. Franklin Lins de Albuquerque, pai de Wilson Lins) e às pessoas que atuavam ao seu lado. Esse ódio foi à motivação para conspirar com os rivais do Vermelhão, influenciando e ajudando Domingos Amarra Couro, jagunço “vira-casaca” do Coronel, em sua fuga. José Leopoldino se

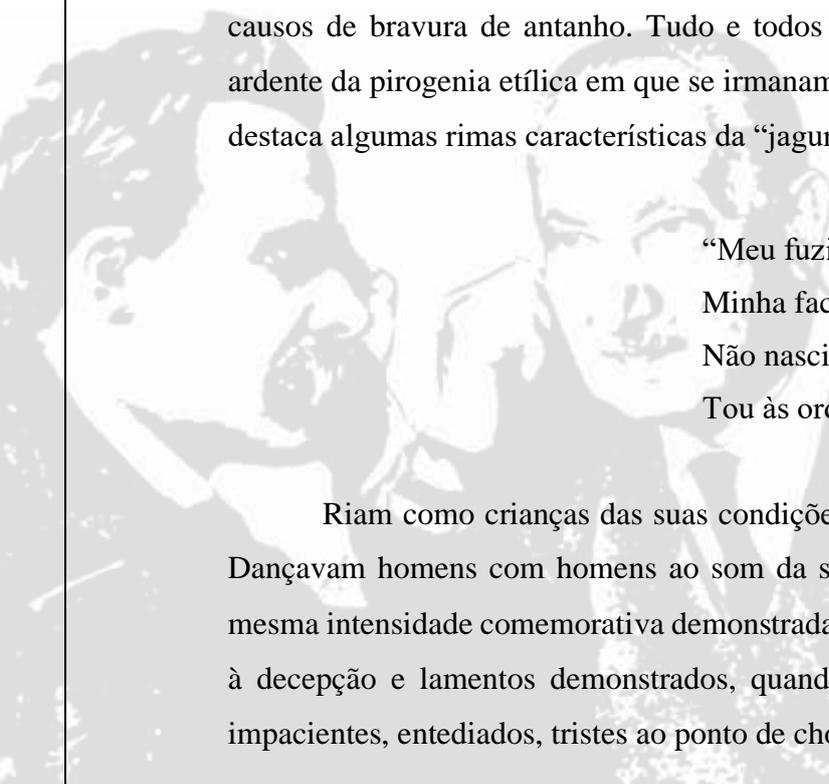
¹⁰⁷ LINS, Wilson. *O médio São Francisco – Uma sociedade de pastores guerreiros*. Brasiliense, Volume 377. Companhia Editora Nacional, São Paulo: 1983, p. 54.

¹⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 155.

regozijava em silêncio e vibrava com a confusão que causava, agindo de maneira obscura e fingindo indignação com a fuga do cabra do Coronel.

“Né” Fonseca, agiota, conhecido pelo hábito incorrigível da fofoca, ao tomar ciência chantageia José Leopoldino, ameaçando-o de revelar ao Coronel o gesto pusilânime. Tomado pelo medo e ódio, Leopoldino assassina “Né” com golpes de faca, aplicados pelas costas, sendo preso e mais tarde se suicidando. Em todos os atos da história de Leopoldino se encontram delineados a representação da covardia e dos preceitos reativos.

No romance, quando a *cabroeira* se encontra reunida, às vésperas das justas e pelejas sangrentas entoam-se cantos, elevam-se os gritos, prorrompem-se as rimas poéticas, os contos os causos de bravura de antanho. Tudo e todos sintonizados, comemorando, embalados no calor ardente da pirogenia etílica em que se irmanam jagunços e seus cabos-de-turmas. Lins, inclusive, destaca algumas rimas características da “jaguçada” também em *O médio São Francisco*:



“Meu fuzil é bom
Minha faca também é
Não nasci para ser semente
Tou às orde, coroné.”¹⁰⁹

Riam como crianças das suas condições, envolvidos naquele feroz conflito ali instalado. Dançavam homens com homens ao som da sanfona, que tocava sempre um forró animado. A mesma intensidade comemorativa demonstrada no ingresso para uma batalha, estava proporcional à decepção e lamentos demonstrados, quando algum ataque se revelava cancelado; Ficavam impacientes, entediados, tristes ao ponto de chorarem:

“Ouvindo e vendo os cabras tão alegres, a perguntarem a que horas teriam de partir para atacar a cidade, Manoel Jeremoabo chegou a ficar com pena de dar a notícia que trazia. Parar ele, era mesmo de cortar o coração, ver aquele entusiasmo todo ser desperdiçado. (...) pois sabia que a decepção ia ser grande, depois que ele falasse. (...) Houve cabra que chorou.”¹¹⁰

¹⁰⁹ LINS, Wilson. *Os cabras do Coronel*. GDR, Rio de Janeiro, 1964, p.99.

¹¹⁰ Idem, p. 116-117.

Nas batalhas, a valentia e o júbilo estão sempre expostos. O combate é descrito com trocas de insultos constantes em meio ao tiroteio ensurdecedor. No capítulo 44 do livro acontece uma das disputas mais relevantes, quando os jagunços de Pilão Arcado liderados por Jerônimo Afro estão em brutal combate com os homens dos “Moreira” liderados por Pucaio, que percebendo o massacre de seu grupo, totalmente encurralado, desafia Jerônimo Afro para um duelo de punhais (aristéia = combate singular). Ao aceitar o desafio, um duelo corpo a corpo, Jerônimo Afro externa verbalmente a ordem de nenhum jagunço interceder na disputa, demonstrando um respeito ao adversário; O cabo-de-turma do “Vermelhão diz: *Valor ele tem sem eu precisar dar. Por isso é que merece morrer numa luta limpa.*¹¹¹

Após o combate singular, Jerônimo Afro predomina sobre o rival executando-o, mas ao mesmo tempo, exalta o inimigo elogiando sua habilidade, fazendo lembrar as palavras de Nietzsche em *Ecce Homo: Igualdade frente ao inimigo – primeiro pressuposto para um duelo honesto. Quando se despreza não se pode fazer guerra*¹¹². Após a guerra, os homens feridos do rival eram assassinados como sinal de caridade, executados todos com firmeza chamando-os de irmãos, como é dito no livro: *Sem pressa e sem emoção*¹¹³.

Saindo a caminhar e a contar histórias da batalha, estavam tão acostumados com a morte próxima que todo aquele mundo violento parecia inocente. Em *O médio São Francisco*, Lins chega a se referir sobre este tipo de comportamento dos jagunços como heróico:

“É um traço comum no herói rústico das sociedades pastoris a reverência respeitosa ao adversário morto na luta. As mulheres, as crianças e os mortos merecem todo o respeito desses homens, que se transformam em feras na hora de luta, mas que, passada a luta, estão prontos a tudo esquecer.”¹¹⁴

O esquecer, também é um marco da filosofia nietzscheana. O desprendimento e distanciamento do rancor. Todos esses atributos permitem classificar “o jagunço” como um verdadeiro representante da filosofia trágica nietzscheana.

¹¹¹ Idem, p. 133.

¹¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que se é*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 32.

¹¹³ LINS, Wilson. *Os cabras do Coronel*. GDR, Rio de Janeiro, 1964, p. 154.

¹¹⁴ LINS, Wilson. *O médio São Francisco – Uma sociedade de pastores guerreiros*. Brasiliense, Volume 377. Companhia Editora Nacional, São Paulo: 1983, p. 52-53.

O TRÁGICO NO SERTÃO

A inocência (o próprio acaso), assim como a necessidade (o destino), na figura da guerra, tão presentes na filosofia nietzscheana, são quase um espelho das batalhas narradas por Lins nesse mundo de jagunços liderados por um “aristocrata” resoluto disposto a senhorear e conduzir (na sua compreensão protótipo do *super homem*)¹¹⁵, sendo toda esta realidade descrita no presente trabalho até agora, sintetizada na seguinte passagem da *Genealogia da moral*:

“(…) Os mesmos homens tão severamente contidos pelo costume, o respeito, os usos, a gratidão, mais ainda pela vigilância mútua, pelo ciúme inter pares [entre iguais], que por outro lado se mostram tão pródigos em consideração, autocontrole, delicadeza, lealdade, orgulho e amizade, nas relações entre si – para fora, ali onde começa o que é estranho, o estrangeiro, eles não são melhores que animais de rapina deixados à solta. Ali desfrutam a liberdade de toda coerção social, na selva se recobram da tensão trazida por um longo cerceamento e confinamento na paz da comunidade, retornam à inocente consciência dos animais de rapina, como jubilosos monstros que deixam atrás de si, com ânimo elevado e equilíbrio interior, uma sucessão horrenda de assassínios, incêndios, violações e torturas, como se tudo não passasse de brincadeira de estudantes, convencidos de que mais uma vez os poetas terão para cantar e louvar. Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica besta loura que vagueia ávida de espólios e vitórias; de quando em quando este cerne oculto necessita desafogo, o animal tem que sair fora, tem que voltar a selva – nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos: nesta necessidade todos se assemelham.”¹¹⁶.

¹¹⁵ Pode parecer estranho, mas o vínculo estabelecido por Wilson Lins entre os conceitos nietzscheanos (em nosso texto considerados “engenhos”) e a maneira com que os movimentos armados no sertão nordestino – **Cangaço** – são (em sua Trilogia do São Francisco) e serão, posteriormente abordados, faculta a compreensão da hipótese aqui referida e, particularmente, da sua originalidade. Em Discurso de Recepção proferido na Academia Baiana de Letras, Jorge Calmon, reforça tal analogia ao dizer: “Nos livros da moda, nas traduções dos pensadores alemães, encontra o que parece ser resposta para a angústia; engaja-se, por isso, na corrente filosófica dos antiindividualistas, dos que reclamam a liderança regeneradora do “homem superior”. **Para ele o Super-Homem é, na realidade, a versão erudita do caudilho patriarcal, única fonte de poder que conhecera, e admirara.**”(grifo nosso).

Em seu livro *Lampião na Bahia*, Oleone Coelho Fontes afirma que Lampião foi o responsável por introduzir o cangaço na Bahia. O livro, escrito em 1988, consumiu dez anos de pesquisa e aborda o período compreendido entre 1928-1940. Nele, precisamente, no Capítulo 23 – **A Prisão de Volta-Seca** – o autor fará uso **do conceito nietzscheano de super -homem**, justamente quando se encontra a descrever a figura de Lampião em relação ao imaginário das crianças do nordeste:

“(…) Lampião nutria particular simpatia pela criançada e não foram poucas as vezes em que distribuiu abundantemente moedas entre elas, que mostravam pelo capitão das caatingas um misto de admiração e inveja, **vendendo nele a imagem do original e autêntico super-homem.**”

FONTES, Oleone Coelho. *Lampião na Bahia*. Editora Vozes. Petrópolis: 1988, p. 263.

¹¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 32.

Na narrativa de Wilson Lins comparece claramente identificadas as palavras de Nietzsche nos atos dos jagunços e do povo de Pilão Arcado: *Gente estranha, gente bárbara, gente pura na inocência dos seus crimes hediondos*¹¹⁷.

A afirmação do acaso leva à inocência. Zaratustra exclama: *O nosso grande Acaso: é esse o nosso grande longínquo Reinado do Homem, o reinado de Zaratustra*¹¹⁸ mostrando que seu reino é a própria inocência. No *Monte das Oliveiras* Zaratustra diz: *Deixai vir a mim o acaso; ele é inocente como uma criança*¹¹⁹.

Em *Antes do sol nascer* o profeta do eterno retorno confirma a ligação entre acaso e inocência ao dizer: *sobre todas as coisas estende-se o céu da contingência, o céu da inocência, o céu do acaso e o céu da altivez*¹²⁰. Afirmar o acaso é afirmar a inocência, o nascimento, o instinto, eliminando toda suposta culpa da existência.

É notável que sobre uma terra seca, cuja única salvação está no rio, que inclusive quando extrapola suas cercanias e margens porta transtornos, um ar verdadeiro, corajoso, poderoso, que emerge diante da vida difícil, justifica a frase que o sertão é o grande acaso, como a criança *Das três metamorfoses: inocência é a criança, o esquecimento, novo começar, jogo, roda que gira sobre si mesma, primeiro movimento, santa afirmação*¹²¹. O acaso é a grande libertação das amarras da finalidade.

Já o destino (necessidade) é a fatalidade da condição humana, uma condição que em seu sentido abrangente é a própria guerra, a corrupção e a geração, a luta dos opostos, como na filosofia de Heráclito, tão elogiada por Nietzsche, que anuncia o devir como o “ritmo” da vida. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche visualiza tudo seguindo apenas seu curso, enxerga a própria liberdade; *tenho a visão de onde todo o devir me parecia danças e travessuras divinas, onde o mundo liberto e impetuoso refugiava-se em si mesmo*¹²². Essa oposição – ou propriamente a guerra – é a base do pensamento do eterno retorno, do ciclo absoluto, da mais alta afirmação trágica.

O sertão de Wilson Lins, revestido pelos “engenhos nietzscheanos”, com seus jagunços, sua guerra, seu povo, não apenas suporta o destino, mas intensifica-o em sua maneira mais literal, assumindo aparentemente de maneira instintiva a afirmação incondicional no lugar da demasiada

¹¹⁷ LINS, Wilson. Os cabras do Coronel. GDR, Rio de Janeiro, 1964, p.53.

¹¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mario Ferreira dos Santos. 3.ed. Petrópolis, Rio de Janeiro. Vozes, 2014, p. 302.

¹¹⁹ Idem, p. 224

¹²⁰ Idem, p.213)

¹²¹ Idem, p.33)

¹²² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 253.

prevenção: vive mais do que teoriza. Tudo isso confirma a frase de Lins: *O mesmo espírito aventureiro que anima os jagunços, o mesmo **sentimento trágico da vida**¹²³ que os leva a cantar*¹²⁴



¹²³ Aqui deixamos registrada nosso carinho e homenagem a Miguel de Unamuno em *Do sentimento trágico da vida*, que tanto auxílio nos facultou em tempos de solidão.

¹²⁴ LINS, Wilson. *O médio São Francisco – Uma sociedade de pastores guerreiros*. Brasiliense, Volume 377. Companhia Editora Nacional, São Paulo: 1983, p. 100.

REFERÊNCIAS

CUNHA, Euclides da. 1984. Organização da coletânea Walnice Nogueira Galvão. Ática. São Paulo.

D'ANNUNZIO, Gabriele. *La bestia elettiva*. In: Scritti Giornalistici 1889-1938. Volume secondo. A cura e con una introduzione di Annamaria Andreoli. Testi raccolti da Giorgio Zanetti. Arnoldo Mondadori Editore.

_____. *Le vergini delle Rocce*. Mondadori. Milano.

FACÓ, Rui. 1965. **Cangaceiros e Fanáticos**. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro.

FAZIO, Domenico M. 1988. **Il caso Nietzsche – La cultura italiana di fronte a Nietzsche 1872-1940**. Marzorati Editore. Settimo Milanese.

FONTES, Oleone Coelho. 1988. **Lampião na Bahia**. Editora Vozes. Petrópolis.

GOETHE. J.W. 1947. **Götz di Berlichingen**. Versione col testo a fronte, Introduzione e Note a cura di Nicola de Ruggiero. Sansoni Editore, Firenze.

LINS, Wilson. 1939. **Zaratustra me contou**. Tipografia Naval, Bahia.

_____. 1964. **Os cabra do coronel**. Edições GRS. Rio de Janeiro.

_____. 1965. **O reduto**. Ed. MARTINS. São Paulo.

_____. 1968. **Discurso de posse. Salvador**. Imprensa oficial da Bahia.

_____. 1983. **O médio São Francisco: uma sociedade de pastores e guerreiros**. 3. Ed., definitiva. – São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Fundação Nacional Pró-Memória.

_____. 2014. **Remanso da valentia**. Assembleia legislativa; Academia Baiana de Letra. Salvador.

NIETZSCHE, Friedrich. 2014. **Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Mario Ferreira dos Santos. 3.ed. Petrópolis, Rio de Janeiro. Vozes.

_____. 1995. **Ecce homo: como alguém se torna o que se é**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 2005. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 1998. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 1992. **O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo**. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg – São Paulo: Companhia das letras.

_____. 1999. **Sobre verdade e mentira no sentido extra moral.** Obras Incompletas. Os Pensadores. Nova Cultural. São Paulo.

VERRECCHIA, Anacleto. 1978. **La catastrofe di Nietzsche a Torino.** Einaudi. Torino.



ANEXO ÚNICO – Conforme Nota de rodapé nº 24

A BESTA ELETIVA

Autor: Gabriele D’Annunzio, *Il Mattino*, Nápoles 25/09/1892

Tradução: Roberto Sávio Rosa. Torino, 08/10/2019

De quando em quando na Itália, qualquer escritor desocupado, alguns daqueles anônimos que sobrevivem compilando antologias pornográficas para editores clandestinos, se põe com muita dignidade a deplorar a indiferença que os artesãos de versos e prosas possuem pela coisa pública, pela vida política da nação. O zombador invoca finalmente para o jovem reino uma elevada literatura civil: poetas que exaltam em rimas o sufrágio popular e romancistas que representem a intenção dos seus heróis para a solução de um qualquer denso problema social.

Porque poetas e romancistas não respondem ao apelo, não renunciam ao repetido/de sempre homem apaixonado por duas mulheres ou a repetida/de sempre mulher apaixonada por dois homens, não ficam raivosos com a sociologia e não favorecem a queda do Rei, o advento da República, e o acesso da patuléia ao poder? Os críticos perdoam neles a fraqueza da sintaxe em homenagem à “seriedade do conteúdo”.

Eu continuo na angústia da minha métrica e da minha casuística, por enquanto. Como a Senhora Lee, da novela americana, tenho a necessidade de viajar ao Egito. “A democracia me quebrou os nervos. Oh, que repouso seria andar a viver na grande pirâmide e ficar observando eternamente a estrela Polar!”. Estranha coisa disse o Deputado Bonghi a quem pertence as cacofonias da tradução “ou melhor, das mais naturais!”

O crepúsculo dos reis e dos príncipes não me parece hoje digno de muita atenção. Aqueles que possuíam uma alma verdadeiramente real, havendo buscado em vão de recolocar a sua vida em conformidade aos seus sonhos e não podendo resignar-se ao contato inevitável da vulgaridade, já partiram do mundo arrastados pelo vô das suas ilusões. Luis II, o Rei virgem, depois de haver comunicado por tantos anos com os heróis luminosos que Richard Wagner lhe deu por companhia em regiões sobrenaturais, imune à toda toxidade feminina, hostil a todos os intrusos, sentindo que a perspicácia dos seus vivos prazeres começava a ceder à resistência dos seus órgãos, pensou de transformar-se pela morte em um ser mais elevado e escolheu buscar no fundo do seu lago a suprema visão. Rodolfo de Absburgo, um príncipe meditativo, sempre absorvido pelo espetáculo da vida interior, pagou o preço de um delito intelectual: por haver assassinado uma mulher que o mantinha vinculado à materialidade da existência comum. Geovani Orth, espírito indomável,

indiferente a toda escravidão, direcionou um dia a sua prôa em direção ao infinito; e ninguém nunca mais voltou a revê-lo!

Aqueles que permanecem, ou possuem um valor irrelevante de funcionário inescrupuloso, amendontrados de serem demitidos, ou são inteiramente dedicados a cultivar as suas pequenas manias pueris e os seus vícios medíocres. Guilherme II é o único que qualquer vez incita a nossa curiosidade para espetáculos breves e diversos que ele representa acerca de si mesmo no seu império e fora dele. Ele é verdadeiramente o inconveniente dessa dolorosa companhia coroada. As suas ocupações são incríveis. Ele muda mais de uniforme em um dia que não em um ano os móveis uma *cocotte*¹²⁵ à moda. Ele percorre de um chefe a outro a Europa mostrando-se em todas as estações ferroviárias em uma atitude nova. Agora os seus ministros não sabem a qual meio recorrer para dissuadi-lo de andar a expor na América o seu conjunto de ábitos militar internacional. Nenhuma atividade humana lhe é desconhecida. Ele sabe tudo e faz tudo: sumo estrategista quando cavalga entre o estrépido rumoroso da banda à frente da Guarda, sumo orador quando diretamente da prôa de sua embarcação faz liberta a sua voz sobre as águas, sumo ator talvez quando lhe virá o desejo de encenar sobre o palco cênico envolto em uma armadura de herói daqueles dramas que um (**poestastro**) *Shakesper(as)pirante*, do qual não lembro mais o nome, tem a tarefa de fazê-lo engolir com muita acuteza de adulação.

E os outros? O Czar, corroído nos seus músculos hercúleos da suspeita, se consoma sozinho em uma misantropia, não havendo nem mesmo a coragem de contrapor às pequenas fórmulas químicas dos seus rebeldes uma magnífica qualquer disputa em arma branca para irrigar e revirar as suas terras esterelizadas. Francesco Giuseppe, o austríaco, havendo perdido o herdeiro, até ontem outra coisa não fazia que confortar com água purgativa a sua desolada velhice: até que os surdos clamores do seu povo não lhe advertiram que a graça de Deus lhe enviava um outro conforto para os últimos anos de sua vida. Se sabe já que, com grande júbilo da arquiduquesa e de todas as damas, estão abertas as tratativas com o empresário italiano para que este ceda o prodigioso melodramático à Corte Imperial e ceda junto também, por módico preço, Metastasio Daspuro. Entretanto, na última hora surgiu um perigo. Telegramas recentes dão a conhecer uma viagem às pressas de Guilherme II à Viena. E Guilherme, homem impetuoso e autoritário, é capaz de fazer raptar o maestro e de conduzi-lo à Berlim para fazê-lo musicar todos os regulamentos militares das Armas a pé e a cavalo e da Contabilidade e das Ambulâncias.

E os outros ainda? A rainha Vitória, nos seus lúcidos intervalos, se ocupa de re-ordenar o Museu de suas bonecas e das bonecas da sua filha e da sua sobrinha, com um comovente retorno

¹²⁵ Conforme original no texto.

à cândida infância. O príncipe de Wales, *clubman*¹²⁶ perfeito, agora calvo e esguio, que morrerá talvez como príncipe hereditário, contente talvez de não haver herdado, de ano em ano alarga em um furo o cinto que ele deve usar em torno a sua barriga epicúrea, vencendo a sua repugnância de *gentleman*¹²⁷ a um travestimento ridículo, a cada vez que lhe confere representar a longêva Mãe em qualquer cerimônia oficial. Os gran-Duques Russos de quando em quando se movimentam de Petesburgo para andar a apertar a mão do engenheiro Sadi Carnot, renovando assim a ilusão da aliança no fácil povo francês; e recebem em compensação da República qualquer facilitação na pesquisa dos seus prazeres preferidos.

Dos pretendentes: Vittorio Napoleone, desesperado ainda de suscitar qualquer fervor heróico no sangue do Primo Console, que estagna nele, limita os seus atos políticos a qualquer carta modesta, escrita de mal humor sobre qualquer mesinha de hotel nos dias de *spleen*¹²⁸. O Conde de Paris não é menos resignado. E o Duque de Orleans parece dar razão àqueles que dos seus delineamentos plebeus argumentam acerca da impureza do seu sangue; porque ele não outra coisa parece disposto a fazer senão exercitar a sua função de macho como um menino estável. Depois de haver mostrado a veleidade pueril de elevar a bandeira branca em uma caserna, jogou-a como um símbolo inútil sobre o leito de uma cantora.

Necessita então inclinar-se à democracia. Mas, ai de mim! Tudo é velho e ignóbil também deste lado.

II

O dogma do oitenta e nove (1889), este fundamento axomático da sociedade moderna – que ao Povo pertença a soberania dos Estados – que a autoridade dos súditos supere àquela do Rei – era já ensinado, aceito, praticado em todas as comunidades cristãs; era, inclusive, especialmente proposto pelos Jesuítas. Quantos ruídos de trombas apocalípticas, quanto barulho de trovão, quanto fulgor de raios para colocar sobre uma grande antena maculada e retorcida um cartaz escrito em letras sanguíneas o mais católico dos lugares comuns! Luis XVI foi morto em função dos mesmos princípios que haviam armado o braço de Jacques Clément, de Balthasar Gérard, de Ravailac. Cantarão os poetas o triunfante acesso da plebe ao poder? Mas o sufrágio universal foi inventado com extraordinária acuidade para expoliar a plebe dos seus direitos. A condição da plebe resta sempre a mesma, seja a vontade governadora àquela de um tribuno ou seja àquela de um Rei, seja a classe privilegiada a nobreza ou seja a maioria na Câmara. A plebe restará sempre escrava e

¹²⁶ Conforme original no texto.

¹²⁷ Conforme original no texto.

¹²⁸ Conforme original no texto.

destinada a sofrer, tanto à sombra das torres feudais quanto à sombra das feudais chaminés das oficinas modernas. Esses não haverão mais internamente o sentimento da liberdade. Em vão os (Cleoni)¹²⁹ gritam à multidão: “*Vocês não somente são a força mas são a luz, o pensamento e a sabedoria*”. Talvez nem mesmo a multidão acredita nessas adulações. – Essa acredita somente em um progresso: no aumento do bem estar físico. A leveza de espírito não serve para elevar essa massa densa, grosseira e uniforme. Para romper com uma multidão necessita contrapor a um vício seu um outro vício. E os (Cleoni) conhecem bem esta psicologia, possuem o aspecto de adorar o grande manipulador (*de títeres*) dos quais retiram os fios.

A democracia se reduz portanto a uma luta de egoístas vaidosos, que se desenvolve sobre o rebaixamento sistemático da superioridade legítima e adquirida. É o triunfo do burguês, do filisteu, do tartufo, do asno presunçoso, do pedante que faz o sabido, do idiota que acredita estar idêntico ao homem engenhoso, de toda a mediocridade, de toda baixeza. Enquanto a Natureza tende a multiplicar sem limites as diferenças, a Democracia tende contrariamente a colocar todos os homens iguais, a colocar sobre qualquer alma uma marca exata como sobre um utensílio social, a fazer a cabeça humana como as cabeças dos broches.

Ela não considera a atividade individual, a energia espontânea e livre, o homem verdadeiro e vivo, mas uma fórmula abstrata. Ela não considera no Estado nada mais do que a força molecular e a ação das massas para criar o movimento.

Mas das suas tórbidas vísceras nasce um tirano bem mais temível do que àquele que essa está habituada: o Estado-Rei, o Estado-providência, o Estado-produtor-da-felicidade-pública: um monstruoso Polifemo que tosquiara e coureará o seu rebanho. Todos os apóstolos da plebe, todos os vates do amanhã invocam o novíssimo pastor das nações!

Entretanto o povo se ilude. A sua estupidez (oh desigualdade!) não possui no mundo nada de comparável. Ele coloca sob as asas do implacável abutre que lhe devora o fígado, o ovo miraculoso de onde deverá eclodir a idade de Ouro.

III

Por sorte o Estado formado sobre os fundamentos do voto universal e da igualdade, enrijecido pelo medo, não é somente uma construção ignóbil mas é também precária. Sobre a igualdade econômica e política, a qual aspira a democracia socialista e não socialista, se formará uma oligarquia nova, um novo readequamento da força; e este grupo, pouco a pouco conseguirá

¹²⁹ Demagogos.

se apropriar de todas as redes para conduzir a massa em seu proveito, destruindo qualquer sonho vão de igualdade e de justiça.

A força é a primeira Lei da Natureza, indestrutível, inabolível. O mundo não pode ser constituído senão sobre a força, tanto nos séculos de civilização quanto nas eras primordiais. A Natureza é iníqua. Nós somos produtos da Natureza: não podemos portanto aspirar à justiça, rebelando-nos contra nossa causa mesma. Quem reclama e sonha e profetiza é um ingênuo ou um moralista.

Se fossem destruídas de um novo dilúvio deucaliônico todas as raças terrestres e surgissem novas gerações das pedras, como nas antigas fábulas, os homens se enfrentariam entre si até quando um somente, o mais saudável, o mais vigoroso, não conseguisse reinar sobre os demais.

Ora, há quatro séculos os Europeus não entendem fazer outra coisa senão espoliar e exterminar as outras estirpes. A civilidade européia, como uma aranha voraz, envolve em sua teia o resto do globo. Na América, raças inteiras desapareceram com o impacto do homem branco; os Oceânidas estão desaparecendo perseguidos nos extremos abrigos; a África é invadida totalmente. Com qual direito? Com o direito do mais forte. As outras predicções retóricas pela fraternidade sob o mesmo sol servem para esconder os rumores das fábricas de armamento. A cândida forma da paz que emergiu das águas de Gênova me fornece a imagem daquela rocha na qual foi transformada a ninfa Cila no mar siciliano. A rocha tinha a doce forma de uma mulher, com o busto erguido sobre as flores das ondas, enquanto em torno às costas as faces de seis cães horrendos latiam sem trégua. As faces da Guerra gritam às costas da paz invocada. A última manifestação (ode) de nosso maior poeta é cheia de raios e rumores belicosos.

Após um século de *humanismo* (feia e ridícula palavra com relação ao que expressa) estamos assim: - todos os cidadãos, soldados; vinte milhões de homens em armas; a Europa um acampamento. Que diferença entre o nosso século e as eras anteriores à barbárie quando cada homem defendia a sua caverna com o arco sempre teso, pronto, estendido?

A força é portanto ainda a suprema lei. E assim deve ser; e é justo que assim seja até o final do século. A igualdade e a justiça são duas abstrações vãs, e as doutrinas que delas derivam são inaceitáveis pelos homens superiores.

A **aristocracia nova** se formará portanto recolocando no seu posto de honra o sentimento da pontência elevando-se sobre o bem e o mal.

Segundo a doutrina de **Frederich Nietzsche**, uma entre as razões da decadência geral reside nisso: que a Europa inteira recebeu a sua definitiva fundamentação da noção de bem e mal tomada no sentido da moral dos escravos.

Duas são as morais: aquela dos “nobres” e aquela do rebanho servil. Ora, porque em todas as línguas primitivas nobre e bom são termos equivalentes e porque a palavra nobre é também uma designação de classe, por consequência se deduz que a casta dos senhores (=nobres?) criou a primeira noção de Bem. Toda a sua moral possui a sua raiz na soberana concepção da sua dignidade e tende a glorificação incondicional da vida.

A gênese do bem é necessariamente diversa na concepção do escravo. Por instinto ele desconfia disso que o senhor chama o Bem; porque de fato isto que para eles merece tal nome é ruim para o escravo e portanto representa o Mal.

Entretanto a moral dos escravos venceu a outra. Foi necessário, para conduzi-la à vitória, um poder qualquer de sedução. Jesus de Nazaré lhes portou o artifício do amor, atraindo para si os infelizes e vis. Todos os sofrimentos do fraco e do oprimido se transformaram em virtude; e aparece abominável o homem forte que derivava a sua lei do princípio contrário. O ascetismo difundiu um véu de medo e de tristeza sobre todas as coisas. Esta moral não é senão o instinto de rebanho. Os homens superiores deixando aos ingênuos a tentativa de melhorar a sorte das multidões e de praticar a virtude cristã da caridade empregaram todos os seus esforços à destruí-la.

Vale talvez prolongar a vida dos miseráveis? Para que? Preocupar-se com a massa em detrimento dos “nobres” não seria como descuidar os arbustos mais vigorosos, em uma selva, para cuidar qualquer arbusto pobre de linfa ou qualquer erva daninha?

Os homens serão divididos em duas raças. À superior, elevados pela pura energia de sua vontade, tudo será permitido; à inferior, nada ou bem pouco. A maior soma de benefícios será para os privilegiados, que a sua nobilidade pessoal fará digna de todos os privilégios. O verdadeiro “nobre” não se assemelha em nada aos herdeiros das antigas famílias patrícias. Ele é o homem livre mais forte que as coisas, convencido que a personalidade supera em valor todos os atributos acessórios. Ele é uma força que se governa, uma liberdade que se afirma e se regula sob o modelo (tipo) da dignidade. Ele possui o olho infalível quando o dirige sobre si mesmo/visualiza a si mesmo. E esta autocracia da consciência é o principal sinal do novo aristocrata.

Somente uma de suas alegrias vale mais que todos os júbilos populares.

Por isso, portanto, ele renuncia à sua parte de soberania. Jamais uma cédula de votação contaminará as suas mãos.

A vida é uma nascente de alegria – **disse Frederick Nietzsche** – mas, onde a canalha bebe, todas as fontes são intoxicadas. E ainda: Qualquer um que se retirasse da vida não outro faria que afastar-se da canalha. Não queria repartir a fonte, a chama e o fruto com a canalha.

**HEIDEGGER E A DESCONSTRUÇÃO DA METAFÍSICA: REFLEXÕES
DESENVOLVIDAS A PARTIR DO PARÁGRAFO SEIS DE *SER E TEMPO*.¹³⁰**

**HEIDEGGER AND THE DECONSTRUCTION OF METAPHYSICS: REFLECTIONS
DEVELOPED FROM THE SIXTH PARAGRAPH OF *BEING AND TIME*.**

José Roberto da Silva¹³¹

joserroberto13@yahoo.com.br

André Ferreira Gustavo da Silva¹³²

andreferreiraufpe@gmail.com

RESUMO

Trata-se de apresentar, em breves comentários, o conceito de *desconstrução* na obra de Martin Heidegger; particularmente, tomaremos como base para as análises o parágrafo seis da obra *Ser e Tempo*. Neste parágrafo, Heidegger propõe mostrar que, ao longo da história da filosofia, a questão da pergunta pelo ser, como questão essencial do pensamento filosófico, não foi abordada satisfatoriamente devido à ocultação, por parte da tradição filosófica, do sentido originário do tempo. Seguir os passos de Heidegger, no resgate da questão da temporalidade humana e como horizonte autêntico da pergunta pelo ser, será o nosso desafio.

Palavras-chave: Desconstrução. Ser. Heidegger. Temporalidade. Metafísica.

ABSTRACT

This work presents, in brief comments, the concept of *deconstruction* in Martin Heidegger; particularly, using as basis for analysis the sixth paragraph of *Being and Time*. In this paragraph, Heidegger tries to show that, throughout philosophy's history, the question concerning the Being as an essential matter in philosophical thinking, have not been satisfactorily tackled given the occultation of Time's original meaning. The challenge presented here is to follow Heidegger's footsteps in reclaiming human temporality issue and as authentic ground for the question concerning the Being.

Keywords: Deconstruction. Being. Heidegger. Temporality. Metaphysics.

¹³⁰ Texto desenvolvido durante estágio de pós-doutorado na Universidade Federal de Pernambuco - Programa de Pós Graduação em Educação da UFPE, com a parceria e a supervisão do professor André Ferreira Gustavo da Silva (PPGE/UFPE).

¹³¹ Professor Adjunto da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Campus Sertão.

¹³² Professor Associado da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

INTRODUÇÃO

Temos neste artigo a tarefa de trabalhar o conceito de *desconstrução* na obra de Heidegger, inspirando-nos, particularmente, no parágrafo seis da obra *Ser e tempo*. Neste, Heidegger propõe mostrar que, ao longo da história da filosofia, a questão da pergunta pelo ser, como questão essencial do pensamento filosófico, não foi abordada satisfatoriamente, pois ocultou o sentido originário do tempo e da historicidade humana.

Em toda história do pensamento filosófico opera uma relação entre ser e tempo, porém, a não percepção desta relação determina o contrassenso nas interpretações do ser e do ente. Há, nas decisões históricas do pensamento filosófico, uma troca do ser pelo ente. *Ser* não é ente; e é para mostrar esta incoerência, resgatando a questão do sentido *de ser*, que Heidegger propõe no parágrafo seis de *Ser e tempo* a “destruição” da história da metafísica.

Utilizamos como referências de leituras as traduções de Marcia Sá Cavalcante e a edição bilíngue de Fausto Castilho. Ambas publicadas pela Editora Vozes. Nas duas traduções o parágrafo seis aparece com o mesmo título, a saber, *A tarefa de uma destruição da história da ontologia*. Destaquemos aqui a palavra destruição, que na obra alemã corresponde à palavra *Destruktion*¹³³. O parágrafo seis resume toda obra *Ser e tempo* e prepara a abordagem do sentido de “destruição” mediante a revisão crítica das histórias das ontologias, mostrando outro significado para a questão do tempo, por ser ele o que impede a questão sobre o ser encontrar-se devidamente colocada.

A tradição do pensamento filosófico que Heidegger propõe “destruir” é a que se envia a partir da origem da pergunta pelo ser. Esta pergunta nos foi legada pelos gregos antigos; através deles, vimos se consolidar o saber filosófico com a resposta à pergunta pelo ente. Com a pergunta e a resposta pelo ente eles moldaram o que hoje entendemos por Ocidente, nos transmitindo ser o exercício do pensamento a forma mais elevada de ser e conhecer o mundo da *presença* humana. Entretanto, por ter sua condição essencial no modo de *ser-no-mundo*, os filósofos, que asseguram o sentido da presença humana na forma da interrogação pelo ente, conduzem o pensamento a interpretar o ser do ente a se medir por regiões deste próprio mundo no qual a presença humana está enraizada. Daí surgirem, segundo Heidegger, os equívocos na interpretação do ser em geral, e também, os equívocos na interpretação do conceito de mundo. Estando no mundo e sendo temporal, o pensamento que pergunta pelo ente, a partir do ser em geral, interpreta o mundo como um conjunto de entes, interpretando, por conseguinte, o ser de uma forma temporalmente petrificada, como algo absolutamente presentificado. Esta fixação temporal ocorre pelo fato de o

¹³³ Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2006, p. 19.

ser não ser um ente, nem o mundo ser um conjunto de entes como objetos aí presentes. “Mundo” é horizonte temporal por onde os entes, atravessados pela compreensão da presença humana, saltam da objetividade para o âmbito do sentido.

O equívoco dos filósofos é, ao partir do presente, não o considerar como horizonte temporal da presença humana no mundo, e sim, considerá-lo como presente do tempo vulgar. Esta conversão vibra também na compreensão do tempo na forma do passado. Assim como o presente, o passado, no entender de Heidegger, não é visto de forma “vulgar”, como ele acusa ser o tempo pretérito concebido pelos filósofos. O passado, ele nomeia por “tradição”; a tradição passa a ser para Heidegger a própria presença humana assegurada na forma da história da filosofia que, se conservando e renovando continuamente através da temporalidade, envia e destina a pergunta pelo ser do ente.

Nenhum filósofo, quem sabe, exceto Nietzsche por ter concebido o tempo como eterno retorno, propôs uma destruição tão radical à tradição do pensamento ocidental à luz da renovação da questão do tempo na pergunta pelo ser do ente. Assim, para dialogar com Heidegger, é preciso ter em mente o novo sentido que o ser e o tempo recebem. E é esta novidade que Heidegger aponta no parágrafo seis que nos servirá de base para seguirmos os rastros de suas análises; iremos mostrar a importância que o conceito de tempo possui na “destruição” do pensamento desenvolvido historicamente pela metafísica.

O SENTIDO DA “DESTRUIÇÃO” E A QUESTÃO DA METAFÍSICA.

No pensamento de Heidegger destruição não tem o sentido negativo de demolição, como, por exemplo, se demole uma casa. Destruir quer dizer desconstruir, mas desconstruir no sentido de remover, entendendo-se remover, portanto, enquanto “suspensão”. Remove-se aquilo que impede que algo apareça. Este procedimento diz respeito ao “método” fenomenológico que, embora seja tema do parágrafo sete de *Ser e tempo*, já é desenvolvido no parágrafo seis da presente obra. No parágrafo seis, Heidegger utiliza o “método” para pôr entre parênteses os empecilhos ao pensamento acerca da essência mesma do ser mostrada, equivocadamente, pela tradição filosófica. Segundo ele, esta tradição teve início nas experiências originárias da filosofia grega que se inicia com os filósofos pré-socráticos, passando pela sofística e chegando de forma renovada em Platão e Aristóteles e se estendendo a todo pensamento ocidental moderno/contemporâneo.

Heidegger não faz este percurso no parágrafo seis de *Ser e tempo*, mas pode-se afirmar que esta caminhada, caminhada crítica à história da filosofia, sempre acompanha esse pensador em sua tarefa destrutiva do pensamento ocidental. Em *Ser e tempo*, no parágrafo seis, ele estrutura a

questão da destruição, levando-nos a confirmar que a mesma parte dos antigos com vistas a criticar os modernos. “Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se *o fio condutor da questão do ser* até chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações de ser que, desde então, tornaram-se decisivas”. (HEIDEGGER, 2006, p. 61, grifo do autor). Portanto, a destruição dirige-se até mesmo às fronteiras da filosofia grega para mostrar como essa fez emergir a questão do ser que se caminha por toda história da metafísica.

No entanto, é importante salientar que na crítica fenomenológica desenvolvida por Heidegger, a destruição não tem o significado de eliminação, e sim de suspensão de toda a história do pensamento ocidental que desenvolve a questão do ser esquecida da sua própria verdade. Entende-se, neste caso, que a verdade do ser, impedida de aparecer por força do esquecimento, seja a essência do tempo da temporalidade humana, mostrado de forma velada através da filosofia moderna como herdeira da tradição do pensamento grego.

Em favor da destruição, Heidegger faz o movimento de volta à filosofia grega. Inicia a destruição dos filósofos modernos para acusar, sobretudo, as filosofias de Descartes e Kant, mostrando o quanto estes filósofos contribuem para o esquecimento do ser por não interpretá-lo problematizando a questão do tempo. Eles se movem no tempo, “esquecidos” deste movimento; por isso, trocam o ser pelo ente. No movimento da troca do ser pelo ente, Heidegger confirma o fortalecimento do pensamento metafísico e faz deste o motivo maior de toda sua crítica destrutiva.

Notamos que no parágrafo seis, a tese heideggeriana se refere à destruição da história da ontologia; entendemos que ontologia, no referido parágrafo, tem o mesmo sentido do termo metafísica, daí utilizarmos, ao longo deste nosso texto, os termos ontologia e metafísica de forma unívoca. Temos consciência de que no parágrafo seis de *Ser tempo* Heidegger não nomeia a palavra metafísica para acusar os equívocos promovidos pelos filósofos, antigos e modernos. Porém, como o nosso texto tem a aspiração de ir além do conteúdo do parágrafo seis, tomamos a liberdade de utilizar a palavra metafísica para mostrar que é a ela que Heidegger se dirige em sua crítica à história da ontologia. Assim, nos interessa analisar dentro do pensamento heideggeriano a novidade da sua crítica destrutiva a toda metafísica, acompanhando seu pensamento naquilo que para nós é mais importante, a saber, a forma como o pensamento metafísico se desenvolve, determinando o modo como os filósofos, em seus respectivos tempos, questionam o ser sem problematizá-lo verdadeiramente, e mais: como os mesmos deixaram de fora, nas formulações das suas questões, o problema do tempo e da questão do mundo.

É importante ressaltar que a palavra metafísica na filosofia heideggeriana tem um sentido amplo e vai além do que nos foi legado pela tradição do pensamento filosófico. Em linhas gerais, no pensamento de Heidegger, a metafísica se mostra como uma forma de vida que, no seu dever,

está destinada a ser decidida constantemente pela exigência da pergunta e da resposta sobre o ser do ente. Mas vida aqui não tem um sentido biológico. Trata-se de um “espaço” histórico de realizações e acontecimentos assegurados na essencialidade humana que, por meio de um “jogo” de perguntas e respostas, decidem o sentido do tempo da existência de todas as coisas. É através deste “espaço metafísico”, e, por conseguinte, através de sua história, que se desmembra e se desenrola o sentido humano de ser.

Em razão da definição acima exposta, entendemos que no pensamento de Heidegger pode-se mostrar a metafísica operando em dois níveis, a saber, no nível ôntico, no qual a metafísica se mostrará como uma forma de saber fundamental que pergunta pelo ente em sua totalidade; e no nível “ontológico” onde a metafísica enraíza-se com a vida humana. No nível ôntico, a metafísica também é entendida como “ciência primeira” que investiga as primeiras e últimas causas de todas as coisas. Esta forma de compreendê-la nos foi deixada por Aristóteles e ainda hoje se mostra desta maneira. No nível “ontológico” a metafísica encontra-se no pensamento de Heidegger atuando como um “espaço” transcendente, “aberto”, por onde o ser se desmembra, historicamente, imprimindo o sentido de cada época. Muitas vezes percebemos no pensamento de Heidegger a metafísica confundindo-se com a própria existência humana. Colomer (2002, p.572-573. Grifo e tradução nossa) chega a afirmar esta metafísica operante no pensamento de Heidegger como intrínseca ao ser-aí (Dasein),

Metafísica significa aqui, referindo-se ao pensamento de Heidegger, <metafísica do ser-aí>, não no sentido de uma metafísica que verse sobre o ser-aí, mas de uma metafísica que advém com o advento do ser-aí. A metafísica não é um sistema do pensamento que o homem constrói, senão a mesma compreensão do ser que constitui o homem.

O que chamamos de nível ôntico da metafísica, Colomer nomeia como um “sistema do pensamento”, que se “arma” de conceitos para conhecer o real no seu todo. O entendimento da metafísica como sistemática do pensamento nos foi legada por Aristóteles. Heidegger, em seu pensamento crítico, a entende também como “ciência” das primeiras e últimas causas; mas lhe imputa um novo sentido e a denomina de *onto-teo-logia*; cria este termo para acusar a metafísica, de procedência aristotélica, de submeter o real fundado no ser sob a condição de um ente absoluto de caráter teológico. Afaste de Heidegger confundir a metafísica com a religião; ele dá à metafísica um sentido epistêmico cujo estatuto é conhecer o real recorrendo à racionalidade.

A pergunta pelo ente, feita por toda tradição filosófica herdeira de Aristóteles, é sempre um sistema amplo do pensamento racional que tem sempre como resposta a absolutização do ser na forma de um ente exemplar que assume a forma de um “*théos*” infinito causador de tudo que é,

e está sendo. Mesmo na modernidade, onde a metafísica sofre transformações através do imperativo do *eu* cartesiano, ela assume o sentido do ser aprisionado a essa lógica, que é a lógica de eternizar e absolutizar o sentido do ser para fundar o ente.

Em *Ser e tempo*, particularmente, no parágrafo seis, quando Heidegger fala das ontologias antiga e moderna, percebe-se, nas entrelinhas, uma recomendação de uma “destruição” das mesmas em atenção ao sentido que dá à metafísica como *onto-teo-logia*. Afirmamos que a indicação é percebida nas entrelinhas, pelo fato de este conceito de ontoteologia não ser mostrado em *Ser e tempo* e sim em obras posteriores. Mas tendo em vista que *Ser e tempo* é a obra principal na qual Heidegger mostra e desenvolve todos seus conceitos que fundamentam seu pensamento posterior, tomamos a liberdade de adotar este conceito de ontoteologia para afirmar ter a metafísica sua fundamentação na lógica que troca o ser por um ente eterno. Admitimos ser esta lógica, o que precisa ser “destruído”; uma vez que a mesma impede o pensamento de mostrar o sentido mesmo do ser na sua forma finita; ser este que sempre se oculta mostrando-se no tempo absoluto sobreposto pela metafísica, quando esta interroga pelo ente, esquecendo a correlação do ser com a existência humana.

A “destruição” das ontologias, proposta neste parágrafo, impulsionará o desenvolvimento da ontologia fundamental, cujo objetivo é resgatar o sentido de ser do ente humano na sua forma de um tempo originário finito diferente do sentido entificador do ser apregoadado absolutamente pela lógica imperante da metafísica enquanto *onto-teo-logia*.

Advindo da correlação com um ente temporal, o ser é também temporal e resultado da temporalidade; o *ser* temporal não pode oferecer-se como um ente absoluto. Ele, o ser temporal, terá que assumir agora a forma finita da temporalidade humana. Assim, para que a “destruição” alcance sua eficiência na ontologia fundamental, a questão do sentido originário do tempo, que é o sentido finito do ser humano, precisa ser “resgatada” pela crítica destrutiva que Heidegger direciona a todo pensamento metafísico.

Aristóteles, ao se perguntar pelo ente e ao definir a metafísica como uma “ciência” das primeiras causas, atuou, de forma esquecida, junto ao sentido originário do tempo. Isto foi o suficiente para que toda a tradição posterior a ele interpretasse o ser do existente de uma maneira lógica temporal decidida por uma exigência de substancialização do sentido do existir. “Preso” ao “mundo” e atuando, esquecidamente, no horizonte da temporalidade humana, Aristóteles acabou por interpretar o ente na referência ao ser como presença constante. Enfatiza-se a importância da questão do tempo na tese heideggeriana sobre o esquecimento do ser, quando a tradição concebe a *presença* como uma dimensão do tempo. Presença remete ao presente, e o presente para o tempo

vulgar; tempo este que Heidegger denuncia, e o qual tem o sentido do tempo fixo e eterno, logo, diferente da fluidez do tempo da temporalidade humana.

Em conferência dada a teólogos em Marburgo (1924)¹³⁴, Heidegger defende a tese de que o sentido do tempo não procede da eternidade. Desenvolve seu raciocínio desconstrutivo, acusando os embaraços promovidos pelo entendimento do tempo vulgar, operado especialmente pela teologia que, com suas análises, adota como fundamento o conceito de tempo na forma da eternidade. Não vamos nos deter no conteúdo dessa conferência, pois nos interessa apenas a junção que Heidegger faz do tempo do presente com o agora (*jetztpunkt*). O agora, para ser entendido existencialmente como o “agora” “*extático*” da existência aberta do ser humano, receberá sua crítica a partir do *quando* ou do *quanto*, portanto, será criticado por ser o agora do tempo matemático que se dá ao pensamento no intervalo entre o antes e o depois. É a matematização do tempo que Heidegger precisa criticar para libertar o sentido do tempo autêntico do ser humano, o qual foi descaracterizado na compreensão do tempo enquanto eternidade. Esta concepção eterna do tempo sempre confundirá o pensamento que pergunta pelo ser. Este confundir estende-se na compreensão do passado. Em Heidegger trata-se de se entender o passado, não como um antes de um depois (pretérito), mas o passar que se realiza por força da volta do futuro, que não é o futuro do depois, mas o futuro recuado na forma dos afazeres da presença humana.

Na crítica que Heidegger desenvolve junto a Aristóteles e a toda tradição do pensamento ocidental, o agora do presente embaraça a autêntica compreensão que o ser humano tem de sua relação com o seu ser, embaraçando a possibilidade de se ver o sentido do ser em geral. O presente e o agora se dão também como horizontes temporais, mas, por serem sempre concebidos como fixos, acabam não percebidos pela tradição enquanto dimensão do tempo originário do ser humano. Enquanto tempo, a temporalidade humana é o que *passa*, é o que possibilita neste passar o ser do *aí* nas realizações. É o horizonte da temporalidade que permite ao homem se entender e ser no mundo. No mundo ele ocupa-se com os entes de um modo geral. Neste ocupar-se ele também questiona e faz filosofia, desenvolvendo a atividade filosófica fixada no seu tempo. Por ter esta relação originária com a abertura dada pelo tempo, ao homem tudo é *possível*, logo ele se define essencialmente como um ente de possibilidades. Neste ser possível o homem é o *sendo* que exerce sua condição essencial de ser o ente propriamente temporal. Tendo seu ser no tempo ele está sempre aberto para ser, inclusive para ser o ente que compreende o ser formulando perguntas metafísicas. Porém, Heidegger insiste na afirmação de que o pensamento metafísico, em toda sua história, esquece a temporalidade autêntica do ser humano, e com isso, perde de vista, na

¹³⁴ Utiliza-se aqui a tradução de Werle (1997, p. 6-39).

formulação de suas questões, a verdadeira possibilidade de perguntar autenticamente pelo ser humano em seu sentido temporal; logo, para ele, a metafísica não mostra devidamente o que significa o *ser* do ente e a relação que este tem com a existência humana; daí Heidegger insistir na necessidade do resgate da questão do ser no horizonte do tempo.

No parágrafo seis, a questão decisiva, afirmada acima, origina-se da necessidade do resgate da questão do ser com a temática do seu sentido temporal. Na tradição filosófica, antes mesmo de Aristóteles, os filósofos e pensadores sempre interrogaram o ser, problematizaram o ser; e este movimento de perscrutar o ser fatalmente teria que acontecer, visto que perguntar pelo ser e problematizá-lo faz parte da natureza humana, por ser o humano determinado pela compreensão do ser. Enquanto vivente que possui um *logos* compreensivo, os humanos se diferenciam dos outros seres vivos não humanos. Através das revelações das palavras, os humanos configuram e significam seus mundos, este movimento de configurar e significar através das palavras depõe a favor das compreensões de suas condições enquanto viventes na terra. Revelando-se pelas palavras, o homem cria a filosofia justificando-a como sua condição fundamental, visto que, além de crítica, assegura fundamentalmente a pergunta pelo ser do homem. Criticamente, a filosofia exprime uma inquietude humana em seu constante embate com o mundo. Mas o que Heidegger ressalta é que, diante de todas as inquietudes do pensamento filosófico, traduzidas nas respostas dadas à pergunta pelo o sentido do ente no seu todo, o sentido mesmo do ser não alcança sua verdade.

Pode-se afirmar, heideggerianamente, que toda resposta dada em nome do ser mostra-se problemática. Acredita-se que nossa linguagem desviada do *logos* originário e tornada gramática depõe a favor desta afirmação; pois, em seu exercício gramatical e comunicativo, parece-nos que a linguagem sempre toma o ser por um objeto e também nos leva a compreender que a verdade das coisas se funda no juízo. Neste caso, legitima-se a acusação de que tal procedimento linguístico, surgido, sobretudo, a partir do entendimento da lógica aristotélica, mostra-se deficiente.

Ao longo de suas obras Heidegger denuncia que a linguagem vem sendo entendida tão somente como um instrumento de análise e como um veículo de comunicação. Ele mostra que as abordagens que tomam a linguagem por instrumento, não a problematizam a partir da relação autêntica que a mesma tem com o sentido do ser. Muitas das compreensões, não heideggerianas, insistem em conceber o ser unicamente na condição de, no juízo, operar como um elemento conectivo que legitima a ligação de um sujeito a um predicado. Lévinas, por exemplo, (2003, p.49) apresenta o ser de Heidegger como um verbo, fazendo, portanto, referência ao juízo. Acreditamos que o ser de Heidegger, sobretudo na sua relação com a linguagem, seja mais “misterioso” que um

simples verbo de ligação. Caracterizar o ser por um verbo talvez seja apenas um modo de ele, o ser, se mostrar. Já no parágrafo 1 de *Ser e tempo*, Heidegger mostra as dificuldades na apreensão do ser. Para ele, todos os humanos têm a pré-compreensão do ser, mas esta não significa a sua automática conceituação.

Aristóteles, que vinculou o ser à lógica, ao perguntar pelo ente enquanto ente vale-se do ser. O ser, para ele, atua como condição para os múltiplos aspectos predicativos do ente; o ente é verdadeiro, é quantidade, é qualidade, ou seja, o ser se torna uma categoria para fundar o ente. Mas, categoria não responde ao sentido mesmo do ser, por ser a mesma um instrumento da lógica. Platão, utilizando o ser como “ideia”, justificou o ente no conceito de *participação*. Ao que parece, os grandes sistemas filosóficos apresentam o ser como fundamento do ente. No entanto, falta-lhes mostrar a relação que o ser tem com o tempo. Daí a omissão da pergunta que Heidegger dirige sempre a toda filosofia, a saber, qual o sentido mesmo do ser, cuja função é fundar e predicar os entes?

Tendo como base a interpretação do ser, tão somente, enquanto predicativo, entendemos que nosso falar sobre o ser já se torna problemático. Veja: quando se diz que o ser é isto ou aquilo, já o admitimos como ente; portanto, a resposta à questão - *o que é o ser?* - já se mostra arriscada. Talvez fosse prudente perguntar: *quem sendo, em seus diversos modos, “funda” os entes?* Esta pergunta também se alia com o nível do fundamento, mas, deslocando-se do nível da predicação, trata do ser acoplando-o ao sentido do ente que questiona o ser. Neste caso, *quem funda* o ente o faz no modo do *sendo* que é um modo de ser temporal. No sendo, o ser não se predica, torna possível o ente aparecer no seu *como*. Questionando o sentido e perguntando pelo ente que tem em seu ser a compreensão temporal do sendo das coisas, Heidegger renova a pergunta e a resposta pelo ser. Em Heidegger o ser não se confundirá com um ente e nem terá seu sentido na predicação, será o *ser* do aí humano, que *sendo* temporal, possibilitará temporalmente o sentido do ente. Assim, Heidegger afasta-se de todas as filosofias que se fundam no ente, aquelas que não compreendem o ser na temporalidade humana. Por isso Heidegger mostra que a pergunta pelo ser que funda deve ser direcionada para o ser do aí do humano. Com isso Heidegger abandona a velha pergunta da tradição filosófica: *o que é?*, pela questão do sentido *de ser* do ente que está fundado em um ser temporal.

É importante salientar que Heidegger, mesmo criticando destrutivamente a tradição filosófica, não a abomina, pois entende que a mesma ao perguntar pelo ente fala do ser. É na história da filosofia e no curso de sua dinâmica, enquanto história da metafísica, que o ser tem se mostrado como questão. O equívoco, segundo Heidegger, é que esta história da filosofia elege um ente exemplar para alcançar, fundamentalmente, suas investigações acerca do ser. Interrogando o

ente enquanto ente, o pensamento filosófico esqueceu-se de perguntar pelo ente que pergunta pelo ser. Esqueceu-se, segundo Heidegger, de interrogar primeiramente a existência humana que é a fonte da pergunta e a qual promove a investigação. Por isso a filosofia em sua história sempre se afastar da questão mesma do ser em atenção a um ente que não seja o homem. Em vez de O SER que se cumpre enquanto essência eterna, Heidegger vai buscar os modos *de ser* deste ente exemplar que se põe a questão do ser. Nota-se que neste caso há uma diferença significativa entre as duas expressões, pois quando afirmamos (*de ser*), não O SER, estamos referindo-nos ao ser da *presença* humana, quer dizer, estamos referindo-nos a um *acontecimento* que só se dá na existência humana, *acontecimento* de ser no modo essencialmente temporal.

Reafirma-se que *ser* não é um ente, embora necessite de um ente para confirmar-se *enquanto ser*; mas a dependência do ser com o ente não se refere a um ente qualquer. O ente, que tão somente é, e que necessita *ser, é, sendo*, o ente humano em um mundo. Para fugir da tradição que adota o ser do homem por um ente presente, Heidegger, ao contrário, denomina este ser do ente por *Da-sein*¹³⁵, *ser aí* humano. Os entes não humanos também são, pois existem; mas não existem como o *Da-sein* humano que possui uma relação “misteriosa” com o ser. Só o homem possui o mistério de ser no existir e só ele tem o privilégio de ser o único ente a ter seu ser no *ser-aí*. O *aí* do ser está assegurado pelo tempo, mas não pelo tempo vulgar do relógio. O tempo que assegura o *aí* é o tempo da temporalidade humana, o horizonte que garante o sentido que o ser do humano imprime nas coisas, confirmando que o tempo humano é um arrebatamento e não um agora absoluto. No *aí* temporal o homem está sempre de prontidão, desperto em seu presente para o que virá. Este tempo difere do sentido do tempo apregoado pela tradição metafísica, que toma o tempo por um tempo vulgar. Daí o apelo de Heidegger (2006, p. 55. Grifo do autor) para uma volta a uma explicação originária do tempo no seu vínculo com a questão do ser:

Em alguns acenos mostrou-se que, como constituição ôntica, pertence à presença um ser pré-ontológico. A presença é de tal modo que, sendo, realiza a compreensão de algo como ser. Mantendo-se esse nexos, deve-se mostrar que o *tempo* é o de onde a presença em geral compreende e interpreta o ser. Por isso, deve-se conceber e esclarecer, de modo genuíno, o tempo como horizonte de toda compreensão e interpretação de ser. Para que isso se evidencie, torna-se necessária *uma explicação originária do tempo enquanto horizonte da compreensão de ser a partir da temporalidade, como ser da presença, que se perfaz no movimento de compreensão de ser*. No todo desta tarefa, também se inclui a exigência de se delimitar e distinguir o conceito de tempo, assim conquistado, da compreensão vulgar de tempo, que veio se explicitando numa interpretação do tempo, consolidada em seu conceito tradicional, desde Aristóteles até depois de Bergson. Nessa tarefa, deve-se esclarecer que e como

¹³⁵ O termo *Da-sein* é o modo de ser do homem. Corresponde ao termo existência humana ou *presença*, mostrado na tradução brasileira de *Ser e tempo* de Márcia Cavalcante.

esse conceito e a compreensão vulgar do tempo brotam e derivam da temporalidade.

De Aristóteles a Bergson a questão do tempo não foi devidamente colocada. Talvez com exceção de Kant, por vincular o tempo à dimensão da subjetividade humana na apreensão das coisas. “Kant foi o primeiro e o único a dar um passo no caminho da investigação para a dimensão da temporaneidade. Ou melhor, Kant foi o primeiro que se deixou encaminhar, nesse caminho, pela pressão dos próprios fenômenos”. (HEIDEGGER, 2006, p. 61). Entretanto, por estar na dependência da tradição e também, na dependência da filosofia cartesiana a qual substancializa o “eu penso” numa coisa pensante (*cogito*), Kant limitou-se a entender o tempo a serviço do conhecimento; dando-lhe um sentido epistemológico e não ontológico como faz Heidegger. Tanto Kant como Descartes depõem ainda, em suas ontologias, a favor do tempo ordinário, logo, fracassam na formulação sobre a questão originária do ser.

Perdendo o sentido ontológico, o tempo não é visto no vínculo com o *ser* da presença humana, presença esta que lida com o tempo epistemológico de forma secundária. Ontologicamente, o homem organiza-se originariamente referido à sua temporalidade, não para desenvolver o conhecimento teórico/científico das coisas, mas para ocupar-se e organizar utilmente as coisas do seu mundo. Assim, no mundo, o homem está primeiro e simultaneamente ocupado e significando temporalmente as coisas. A ocupação lógico/racional usa o tempo, porém, como um instrumento de medição. Faz-se necessário “saltar” do mundo para se relacionar temporalmente com as coisas. No “salto” é que se dá o conhecimento e é através da exigência da medida do conhecer, que o “salto” se perde, perdendo-se também a originalidade da temporalidade humana, convertida agora em um ente de medição.

Nas ocupações diárias, não ligadas às teorias e ao conhecimento racional, o tempo é condição ontológica para a dinâmica de realização do ser humano, logo, faz parte da estrutura ontológica do homem. Heidegger, não só no parágrafo seis de *Ser e tempo*, e em obras posteriores diz que este tempo ontológico precisará ser visto de outra forma¹³⁶. Por exemplo, ele sempre chama a atenção para o “futuro” como o tempo autêntico do homem; mas este futuro não é o futuro do tempo “vulgar” dos filósofos e cientistas. O “futuro” que Heidegger mostra, ligado essencialmente à existência humana, é a morte de cada homem. A “morte”, não o óbito, mas, o *possível*, que

¹³⁶ Nunes (2016, p. 52.) define bem o novo sentido do tempo mostrado por Heidegger. Para Nunes, o tempo humano tem um sentido temporal *extático* “Por isso, a temporalidade perfaz-se *extaticamente*: é saída, o desclausuramento da subjetividade, dando conta do movimento de transcendência do *Dasein*, a partir de si mesmo para a derrelição no mundo e para o envolvimento pelos entes, que caracterizam a banalidade da existência cotidiana. Assim o futuro fundando o poder-ser da existência, o passado fundando o ser-no-mundo fático e o presente a queda, são, cada qual, um *êxtase*, um sair fora, e é o enlace recíproco entre os três, de tal modo que cada qual se produz em função de outro, o que constitui a *temporalidade*, também cognominada *extática*”.

individualiza cada ser humano no mundo. É neste aspecto que Heidegger reintera ser o homem o único ente que organiza sua vida através da fuga do futuro, que é a sua própria “morte”. Reintera também a afirmação de que o homem é o único ente que, por ser temporal, mesmo em fuga, tem a “consciência” de sua própria morte.

Curiosamente, mesmo mostrando o ser aí humano conectado com o tempo futuro, Heidegger está sempre afirmando que o homem é um ente. Mas, diferencia este ente, dando-lhe o privilégio de ser o único ente a organizar sua vida tendo a temporalidade como referência do seu ser no mundo. Esta referência nos mostra o quanto Heidegger se distancia do pensamento filosófico da tradição metafísica que define o ser humano ocultando o tempo. Esta tradição tem sempre definido o homem primeiramente por sua inteligência, tem admitido que esta inteligência é algo substancial que se abriga na consciência humana. Heidegger rejeita esta definição, para ele, o homem tem seu próprio ser antecedido no tempo e a inteligência, ao contrário, transcorre na permissão do próprio tempo da existência humana. O tempo original humano é sempre anterior à inteligência e é em consequência do entendimento desta anterioridade que Heidegger afirma ter o homem, antes mesmo do conhecimento teórico do mundo, uma relação prática com ele. Há uma diferença significativa entre *lidar* com o mundo e conhecê-lo teoricamente. O lidar, antes mesmo do conhecer, prova que existir é um ocupar-se contínuo na relação direta com o tempo, provando ter o homem seu ser essencial mergulhado no modo original do tempo, confundindo-se com ele.

Ser sempre na permissão da temporalidade faz do ser humano ser a condição que torna possível o ente *estar* no ser, quer dizer, existir; por isso as medidas concebidas no conhecimento epistêmico, que dependem de um “eu substancial” ou de uma consciência relacional, seriam ainda “entes intratemporais” possibilitados pela temporalidade original do ser humano. É daí que vem a originalidade do pensamento heideggeriano. Esta originalidade se confirma quando Heidegger assegura que a existência dos entes depende e existe dentro do tempo, mas não é o próprio tempo. Mede-se o ente pelo tempo, entretanto não se apreende o horizonte temporal que possibilita ordenar e conhecer os entes que existem, unicamente, na permissão da presença humana.

No pensamento de Heidegger, tal como já afirmamos, o homem é também um ente, mas é o único entre todos os entes que, por força de sua relação original com a temporalidade, carrega em sua essência a diferença entre ser e ente, diferença nomeada por Heidegger como diferença ontológica. Onticamente falando, ser ente homem é o que nos é mais próximo, no entanto, ontologicamente, *ser temporal*, é o que nos é mais distante, pois não apreendemos nossa temporalidade, que é nosso ser essencial. *Ser temporal* é o que nos escapa, e é também o que nos projeta, sendo esta projeção a condição das nossas possibilidades. Sendo na possibilidade, nossa

essência está longe de ter sua verdade em um sentido fixo, e nossas vidas, por conseguinte, não terão o seu fundamento em promessas eternas.

Com Heidegger a definição do homem se distancia das teses essencialistas, pois a base humana na temporalidade nos coloca na condição de abertura. Somos aberturas em movimento, sempre assegurados pelo instante que passa. Daí não sermos um ente concluído, fechado, como um livro, por exemplo, que tem seu existir em si próprio. Os viventes não humanos podem também se movimentar, mas são pobres na construção dos seus mundos, uma vez que não se compreendem no tempo. Aqui se percebe claramente a diferença entre o que é humano e não humano.

Talvez seja a temporalidade humana uma razoável indicação “epistêmica” para se entender com mais amplitude nossa cultura científica que serve de base na referência da organização humana da vida. Referir-se ao tempo é uma modalidade pela qual o ser humano imprime nas coisas uma significação. Sentido e significação são palavras chaves no pensamento de Heidegger que podem contribuir na ampliação e no aprofundamento do entendimento que o homem tem de si. A hermenêutica, tal como pensada por Heidegger¹³⁷, revela de forma mais originária o sentido da natureza humana, confere a prova de que as ciências poderiam, ao “escutar” atentamente o entendimento hermenêutico, construir um vasto e aprofundado conhecimento acerca do homem. Na revelação hermenêutica podem ser captadas, em forma de sentido, as promessas que cada homem faz referido ao seu futuro.

Ao mostrar que o homem tem seu sentido antecedido pela temporalidade, comprova-se também que a antropologia, como ciência do homem, encontra-se antecédida pela ontologia na forma de uma hermenêutica. Esta antecendência ocultada pela antropologia comprova o quanto esta ciência que investiga o homem necessita de um fundamento mais amplo, pois, ao invés de vê-lo como sendo um ente com o ser aberto no êxtase temporal, que não se agarra a um sentido definitivo, confere a ele uma essência estável. Associa-o também com o tempo, mas utilizando o tempo na forma do registro histórico, cujo objetivo é demarcar no tempo “vulgar” a presença humana no mundo. Parece ser uma máxima das ciências humanas, que se valem da história, utilizar o tempo como medida de registro para justificar suas verdades. Porém, por ser o homem um ente antecedido pela temporalidade, não lhe cabe exclusivamente a medida do registro; o homem compreende-se no tempo, por ser o próprio tempo; daí também ser histórico e fazer história. Histórico, para Heidegger, não tem o sentido conferido pela ciência da história, histórico é historicidade; e este conceito se associa ao termo *facticidade*. Fático é o ser-aí temporal do homem

¹³⁷ O conceito de hermenêutica mostrado no presente texto refere-se ao apresentado por Heidegger nas preleções do semestre de verão de 1923, *Ontologia* (hermenêutica da facticidade). Utilizamos a tradução portuguesa realizada por Renato Kirchner, editora Vozes, 2012.

que, por estar em “queda” no “mundo”, interpreta-se por força deste mesmo mundo, a partir de um ente que, nem sempre é o seu próprio ser. O “mundo” não é um composto de objetos que se pode converter em algo numérico tal como faz, por exemplo, a ciência da história, para a qual o passado é o que passou e se tornou como algo do passado. Existe o mundo do passado e a história comprova isto, mas este mundo que passou só se autentica como passado por força da interpretação do ente que é no mundo no modo temporal, a saber, o ente humano. Conferindo ao ser do homem a temporalidade e a mundanidade, Heidegger se afasta radicalmente das compreensões de mundo engendradas tanto pela ciência como pela metafísica. O “mundo” de Heidegger não é um ente separado do homem, é um horizonte de sentido, que se doa aos humanos na permissão de suas possibilidades, não se doando, portanto, enquanto objeto que é fixado no presente ou no passado. A doação do “mundo” faz do homem um ser de possibilidades, inclusive a possibilidade de entender o mundo na condição de objeto. Para Heidegger, por ser originariamente temporalidade, o homem é essencialmente mundano.

Em *Ser e tempo* Heidegger mostra esta mundanidade nas fórmulas *ser em* e *ser-no-mundo*; para ele estamos no mundo agarrando-nos aos seus sentidos. E é nesse asseguramento no sentido das coisas que nos tornamos humanos. Parece que estamos sempre em um vazio e que o mundo é o nosso constante preenchimento. De certa forma este vazio no nosso existir soa como verdade; pois constatamos que nossa existência é determinada por uma necessidade de um preencher contínuo. Em *Ser e tempo* o vazio é mostrado através da disposição afetiva da angústia e, em obras posteriores Heidegger mostra este vazio flertando com o conceito de “nada”, que entendemos ser também o nome para o tempo da temporalidade humana como sentido autêntico do ser do homem. Daí o destaque no *sendo* como o determinante temporal do ser humano no mundo. *Ser* temporal, escapando no *sendo*, é a prova de que estamos assegurados na diferença entre ser e ente. Heidegger nomeia esta diferença por diferença ontológica, mostra através desta, que somos uma “fresta” finita, dinâmica, que, por estar constantemente “aberta” e de volta do futuro da morte, autentica seu vazio, justificando as ocupações mundanas. Entretanto, este vazio que nos solicita é o que permite não nos reduzir a um ente qualquer. Por isso, *ser* a nossa condição existencial primeira a “queda” no mundo e o preenchimento contínuo do sentido das nossas vidas.

Na “queda” em um mundo, podemos também “mascarar” nosso ser, e é o que quase sempre acontece. Basta entendermos nosso ser como um ente, para que a nossa existência perca sua abertura e torne-se objeto. Para Heidegger, é um hábito de o pensamento tirar as medidas do ser através do mundo, e, quando isto acontece, no momento em que não se pensa o ser mesmo do mundo, acaba-se definindo o ser pelo ente. Ele admite a troca do ser pelo ente por força do imperativo do presente, e isto ocorre no momento em que o pensamento, solicitado pelo ser deixa-

se levar pela dimensão do presente fixo no agora. Este agora, fixo e determinante, já perde o fluxo do sendo originário, impedindo de se pensar o ser enquanto ser. Perdendo o ser, o pensamento perde também o sentido do mundo, entendendo-o apenas como um conjunto de entes.

Filosoficamente falando, e, em consideração à história da filosofia, podemos ver este processo de perda do tempo e do mundo operando na definição do ser da existência como, por exemplo, no *cogito* em Descartes, como também, no conceito de trabalho anunciado pelo marxismo. Estes são exemplos de definições do ser da existência humana que recolhem seu sentido a partir do mundo. A prova de que estes conceitos se tornam entes do mundo, no entender de Heidegger, está no fato deles tornarem-se entes fixos absolutos. Na forma fixa absoluta, os conceitos comprometem o horizonte do mundo porque passam a ser, através do agora, a medida do mundo. Não medimos o “mundo” como também não o conhecemos, apenas somos nele meros intérpretes em busca de um sentido para as nossas vidas. É por isso que no parágrafo seis de *Ser e tempo*, Heidegger prova que toda tradição da filosofia não formulou adequadamente a questão do ser na conexão com o tempo e também não estabeleceu uma nova forma de se entender o mundo, portanto, a tradição não mostrou os verdadeiros motivos que impediram o pensamento filosófico de realizar uma análise adequada da existência humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em Heidegger, como vimos, o ser torna-se questão, questão fundamental. Desloca-se o ser para o *sendo* em atenção à análise da existência humana por ser esta a única temporal. A temporalidade, não aparecendo na questão do ser, formulada pela tradição através da pergunta metafísica pelo ente, torna o ser mesmo esquecido na pergunta. Os filósofos, e suas ontologias, sempre perguntam pelo ente respondendo com o ser, entretanto não problematizam a relação que o ser, na diferença com o ente, tem com o tempo. A consequência desta não problematização acaba por levar ao esquecimento do ser na formulação da questão do ente; tornando-se assim, uma formulação deficiente. Na deficiência da tradição, o pensamento filosófico se esquece do esquecimento e converte o ser no ente; esta conversão impede a diferença entre ser e ente, impossibilitando que se veja no ser, o tempo.

Colocar a questão que considera o ente humano como o ente que pergunta pelo ser, será a novidade que o pensamento de Heidegger nos mostrará. Em *Ser e tempo*, particularmente no parágrafo seis desta obra, Heidegger caminha determinado em reformular a questão do ser. Faz um esboço do desenvolvimento desta obra, mostrando que as ontologias modernas se equivocam na formulação da questão do ser por conterem uma dívida com a tradição filosófica. Propõe

“destruir”, fenomenologicamente, as filosofias de Kant e Descartes por estas conservarem ainda suas interpretações do ser referidas ao tempo vulgar que nos foi legado pela tradição grega. Mas, está longe de Heidegger querer “destruir” a tradição como se esta fosse uma barreira para tematizar a questão do ser, para ele, é pela tradição que se tem assegurado o impulso que ainda hoje nos leva a perguntar e problematizar a questão do ser. Perguntar e responder pelo ente, seja em que época for, é a garantia do aparecimento do ser como questão, logo, a manutenção da problematização da questão sobre o ser do homem. Quem problematiza o ser é o homem e esta problematização ocorre pelo fato de ser ele o único ente a compreender o ser. O ser determina todos os entes, mas no ente homem esta determinação dar-se de forma original; temos esta originalidade, além da compreensão do ser, na indagação pelo ente, pois o homem é o único ente que pergunta quem ele é.

Em *Ser e tempo*, como vimos, o ser do homem não é algo fixo na forma de uma essência, o ser do homem será *Da-sein* (ser-aí). O aí do ser prova que o homem agora passa a ser compreendido como um ente temporal que tem seu ser numa abertura inacabada. Com esta compreensão, Heidegger renova a questão do ser impondo-nos a tarefa de pensar, com originalidade, o sentido mesmo da existência humana. Originariamente, sendo temporal, o homem é mundano e tem seu ser conectado ao mundo. No mundo ele pode ocultar seu ser, basta não se compreender a partir da sua própria temporalidade. Ao trocar a temporalidade humana pelo tempo vulgar, o pensamento leva o homem a entender-se como um ente intramundano. Assim, chegamos a perceber esta troca no pensamento filosófico através da metafísica de Aristóteles, e o seu desmembramento no “eu penso” cartesiano.

REFERÊNCIAS

COLOMER, Eusebi. 2002. **El pensamiento alemán de Kant a Heidegger**. (V.3). Barcelona/Espanha: Ed. Herder.

HEIDEGGER, M. **Ontologia** (Hermenêutica da faticidade). Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2012.

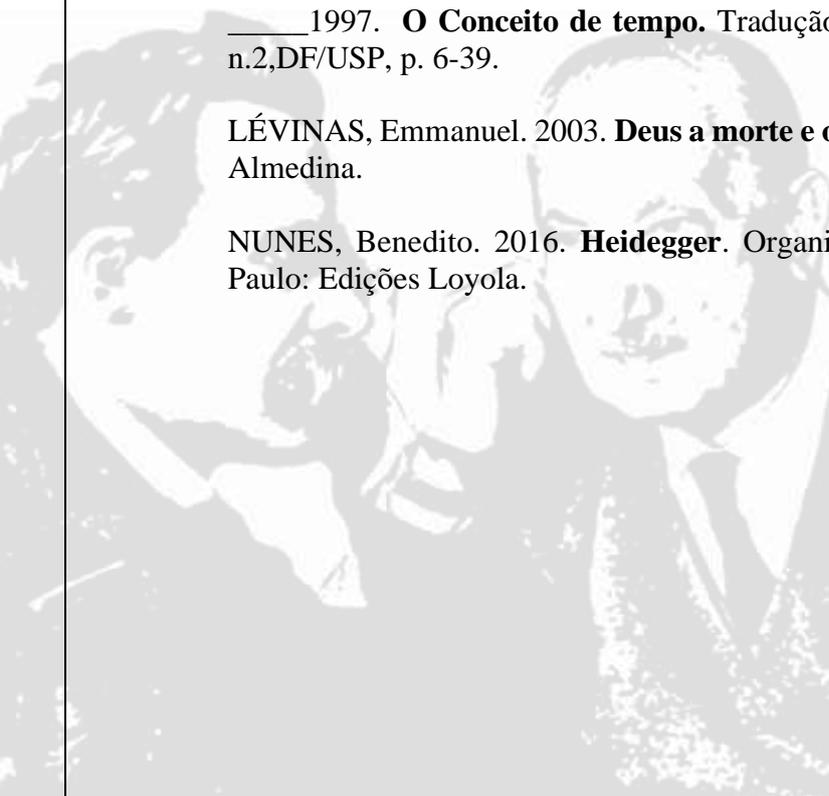
_____. 2006. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis (RJ): Vozes.

_____. 2012. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas (SP): Editora da Unicamp.

_____. 1997. **O Conceito de tempo**. Tradução de Marco Aurélio Werle. Cadernos de tradução, n.2,DF/USP, p. 6-39.

LÉVINAS, Emmanuel. 2003. **Deus a morte e o tempo**. Tradução de Fernanda Bernado. Coimbra: Almedina.

NUNES, Benedito. 2016. **Heidegger**. Organização e apresentação Victor Sales Pinheiro. São Paulo: Edições Loyola.



ALTHUSSER: OS APARELHOS DE ESTADO ENQUANTO ESPAÇOS DE DISPUTA.

ALTHUSSER: STATE'S INSTRUMENTS AS FIELD OF DISPUTE.

André Ferreira¹³⁸
andreferreira@ufpe.br

Alex Lins Ferreira¹³⁹
aflins@hotmail.com

RESUMO

O pensamento pedagógico brasileiro está marcado por várias concepções de mundo, Estado, sujeito, ideologias, etc., que nos permitem situarmos e nos posicionarmos a partir de vários horizontes. Neste sentido, trouxemos para o páreo do nosso trabalho as contribuições do filósofo argelino Louis Althusser (1918-1990). O objeto problemático do presente artigo é tentarmos responder duas questões cruciais sobre o pensamento althussiano, são elas: O pensador em análise se limitou apenas a analisar a dimensão da reprodução da ideologia dominante? O pensador condenou os aparelhos ideológicos de Estado à exclusiva condição de reprodutores da ideologia dominante? Para tentar responder a tais questões, iremos analisar e refletir sobre a concepção de Estado, aparelhos ideológicos de Estado e ideologia presentes no pensamento de Althusser.

Palavras-chave: Estado. Aparelho ideológico de Estado. Luta de classes. Ideologia. Resistência.

ABSTRACT

Brazilian pedagogical thinking is marked by various conceptions of the world, state, subject, ideologies, etc., which allow us to situate and position ourselves from different horizons. In this sense, we brought the contributions of the Algerian philosopher Louis Althusser (1918-1990) to our work. The problematic object of this article is to try to answer two crucial questions about Arthurian thought, they are: Did the thinker in analysis limit himself only to analyze the dimension of the reproduction of the dominant ideology? Did the thinker condemn state ideological instruments to the exclusive condition of reproducing the dominant ideology? To try to answer these questions, we will analyze and reflect on the concept of the State, ideological instruments of State and ideology present in Althusser's thought.

Keywords: State. Ideological Instruments of State. Class Struggle. Ideology. Resistance.

¹³⁸ Doutor em Educação. Professor PPGE/UFPE.

¹³⁹ Professor da Educação Básica do SEE/PE e SEM do Recife (PE). Doutorando em Educação PPGE/UFPE.

INTRODUÇÃO

As chamadas Teorias Crítico-Reprodutivistas são comumente associadas a pensadores como Establet, Passeron, Bourdieu, Baudelot e outros, porém, talvez seja Louis Althusser o nome mais recorrente quando se faz referência a tais teorias, cujos intelectuais contribuíram para a renovação da sociologia, da filosofia e da teoria pedagógica. No que se refere especificamente a Althusser, é importante salientar que seu trabalho, particularmente ao longo dos anos 1970, tem boa repercussão no Brasil e na América Latina.

Nascido em Argel, no ano de 1918, ainda colônia francesa, Althusser radica-se em Paris, onde viveu até sua morte, em 1990. Lutou na II Guerra Mundial, foi prisioneiro na Alemanha, militou no Partido Comunista Francês e esteve academicamente ligado à Escola Normal Superior.

O presente trabalho tem como objeto problemático as seguintes questões: ao refletir sobre a ideologia, Althusser se limitou apenas a analisar a dimensão de reprodução da ideologia dominante? O pensador condenou os aparelhos de Estado à exclusiva condição de reprodutores mecânicos das relações dominantes, impossibilitando-o de se constituir como um espaço importante na transformação libertadora da sociedade?

Desenvolvendo o texto, trataremos inicialmente da noção de Estado em Althusser para, depois, apresentar a tríade resistência, contradições e luta como chave para nossa compreensão da natureza dos aparelhos de Estado em Althusser.

O ESTADO E SEUS APARELHOS IDEOLÓGICOS

Influenciado pela tradição marxista, para Althusser (VÁZQUEZ, 1980; CASSIN, 1999), em linhas gerais, o Estado tem prioritariamente um caráter repressor, sendo o instrumento que assegura às classes dominantes a sua dominação sobre a classe trabalhadora; preponderância que é exercida por intermédio dos aparelhos de Estado, que, por sua vez atuam no campo jurídico, político, administrativo e cultural. Contudo, o filósofo distingue “o poder de Estado do aparelho de Estado” (ALTHUSSER, 1985, p.66) esclarecendo que o poder de Estado é o alvo da luta de classes e o aparelho de Estado são os meios e espaços a serem acionados no intuito de tomada do poder de Estado; tendo tomado o poder de Estado, os trabalhadores devem atuar para

“destruir o aparelho burguês existente, substituí-lo em uma primeira etapa por um aparelho de Estado completamente diferente, proletário, e elaborar nas etapas posteriores um processo radical, o da destruição do Estado (fim do poder do Estado e de todo aparelho de Estado)” (ALTHUSSER, 1985, p.66).

Por conseguinte, e coerente com a noção segundo a qual o Estado é prioritariamente repressor, para o filósofo argelino, a finalidade da conquista do Estado por parte da classe trabalhadora é a superação do Estado. E, especificamente influenciado por Gramsci, trabalha com a ideia segundo a qual o poder do Estado não se resume ao aparelho repressor (que o filósofo italiano apontaria como os responsáveis pelo exercício da força coercitiva direta), mas, principalmente aos aparelhos ideológicos de Estado (AIE), correspondentes a um conjunto de instituições da sociedade civil (igrejas, escolas, imprensa e outros) responsáveis pelo engendramento do que Gramsci identificaria como consenso. Em suma, Althusser diferencia os aparelhos segundo sua funcionalidade: o aparelho repressivo do Estado (ARE), como o nome sugere, tem a função prioritária da coação, incluindo a física, tendo como os exemplos mais recorrente o exército e as forças policiais; Contudo, o pensador alerta que estes também precisam funcionar em certa dimensão ideológica, posto que necessitam “garantir sua própria coesão e reprodução como para divulgar os ‘valores’ por eles propostos” (ALTHUSSER, 1985, p.70); Em contrapartida, os aparelhos ideológicos do Estado funcionam prioritariamente no plano da ideologia, porém, lembrando que, assim como os aparelhos repressivos têm uma dimensão ideológica, inversamente, os AIE têm uma dimensão coercitiva, manifesta no plano simbólico: “a escola, as igrejas ‘moldam’ por métodos próprios das sanções, exclusões, seleções etc., não apenas seus funcionários mas também suas ovelhas. E assim a família...” (ALTHUSSER, 1985, p.70).

Importa destacar, no entanto, que a noção de ideologia apresentada por Althusser difere da proposição de Marx e Gramsci (THERBORN, 1989; GALLO, 2009) haja vista que, para o argelino, a ideologia não se apresenta como um conjunto de representações falsas engendradas intencionalmente pela classe dominante como estratégia da própria dominação, nem tão pouco é um conjunto coeso e sistemático de ideais e pensamentos. A inovação do pensador de Argel é conceber a ideologia como uma prática social de produção de representação, assim, não cabe mais a noção de um conjunto unificado de ideias, a “ideologia”, mas numa diversidade de conjuntos de ideias que não estão estabelecidos na mente dos indivíduos, como que conhecimentos adquiridos, porém, pensamentos que o atravessam.

Tendo por base uma das teses características do pensamento marxista segundo a qual a infraestrutura econômica é determinante sobre a superestrutura ideológica, o filósofo (ALTHUSSER, 2008) defende que a exploração do trabalho imposta às classes trabalhadoras é o fator determinante da repressão, donde, podemos supor que a repressão é a realização política e cultural da exploração do trabalho; Desta forma, segundo o argelino, a repressão é um fator secundário, pois, as relações de produção capitalistas, que são relações de exploração, são o que a determina; Por conseguinte, o próprio Estado é determinado pelas relações de produção/exploração, pois, é o Estado o “centro último de onde irradiam todas as formas de repressão, seja sob a forma de repressão do ARE, repressão física direta (polícia, forças armadas, tribunais, etc.) ou indireta (administração) e todas as formas do submetimento ideológico dos AIE” (ALTHUSSER, 2008, p.151).

Diante do exposto, surge o seguinte questionamento: se todos os aparelhos de Estado estão aparentemente condenados a reproduzirem o poder do capital, onde estaria então, a possibilidade de uma ação estratégica e intencional por parte da classe trabalhadora em confronto e luta contra o Estado e versus o próprio sistema capitalista? Em outras palavras, se a realidade política e cultural é determinada pela realidade da exploração, como se poderia engendrar modos alternativos de ação política e cultural em confronto àquelas determinadas pela exploração capitalista em vigência?

Para responder a essas questões, que estão diretamente ligadas à problemática posta para este texto, conforme escrito no início deste trabalho, deve-se salientar que perguntar pela possibilidade de ações estratégicas e intencionais dos trabalhadores e pela possibilidade de se engendrar novos modos de ação política e cultural que desafiem a exploração capitalista, corresponde a perguntar se a vida em sociedade, mesmo na capitalista, pode gerar outros modos de ideologia, isto é, perguntar se, mesmo na sociedade capitalista, há elaborações ideológicas que não sejam a reprodução da ideologia dominante? Questão que está atrelada a reconhecer, ou não, os aparelhos de Estado como reprodutores mecânicos das relações dominantes, a ponto de impossibilitá-los de se constituir como um espaço de luta.

RESISTÊNCIA, CONTRADIÇÕES E LUTA

Respondendo ao universo problemático acima exposto, Althusser defende que a luta de classes se dá no interior dos aparelhos de Estado, em especial nos AIE.

Inicialmente, é importante destacar que o filósofo salienta que os AIE são palcos de disputa, inclusive incorporando atores das classes trabalhadoras, por conseguinte não são, necessariamente,

espaços de reprodução mecânica da ideologia dominante. Neste sentido, a análise de Althusser sobre “aparelhos ideológicos de Estado” não se limitou apenas à denúncia destes como instrumentos da reprodução da ideologia dominante.

[...] A classe (ou aliança de classes) no poder não dita tão facilmente a lei nos AIE como no aparelho (repressivo) de Estado, não somente porque as antigas classes dominantes podem conservar durante muito tempo fortes posições naquelas, mas porque a resistência das classes exploradas pode encontrar o meio e a ocasião de expressar-se neles, utilizando as contradições ou, conquistando pela luta, posições de combate (ALTHUSSER, 1985, p. 72).

Sendo os AIE palcos de disputa, temos que o Estado e o conjunto de seus aparelhos também não são um mecanismo absolutamente fechado e hermético. Pois, segundo o que nos sinaliza o pensador, não se pode perder de vista que o Estado, por ser determinado pelas relações de produção/exploração, é expressão da própria luta de classes: ele não é uma entidade ahistórica. De tal forma que, a coerção exercida por parte do Estado e seus aparelhos não pode ser descontextualizada do ambiente de luta e disputa entre as classes, que, por sua vez, é forjada e forja as contradições inerentes à realidade social. O autor afirma,

Com efeito, o Estado e seus aparelhos, só tem sentido do ponto de vista da luta de classes, enquanto aparelho da luta de classes mantedora da opressão de classes e das contradições da exploração e sua reprodução. Não há luta de classes sem classes antagônicas. Quem diz luta de classe da classe dominante diz resistência, revolta e luta de classe de classe dominada (ALTHUSSER, 1985, p. 106).

Assim, três categorias se destacam: resistência, revolta e luta de classes. Althusser chama a atenção para a importância da atuação efetiva da classe operária, da experiência e das práticas sociais desta mesma classe, salientando que a derrubada do chamado Estado burguês não se daria sem uma árdua luta de classe operária, não sendo nem “o efeito de um simples raciocínio lógico, nem de um simples esgotamento do antigo sistema das relações de produção capitalista” (ALTHUSSER, 2008, p. 174), apontando o protagonismo intencional das massas trabalhadoras no que tem que ser pensado como “uma guerra de classe de longa duração” (ALTHUSSER, 2008, p. 174). Destarte, o pensador não tira da classe trabalhadora seu papel de sujeito ativo nos processos de transformações históricas, pois, é decorrente de sua resistência, revolta e luta que se esgarçariam as estruturas de dominação, não de uma mera falência e envelhecimento do sistema das relações capitalistas, que sugeriria uma aleatória e não intencional oposição ao capitalismo e a impotência da classe trabalhadora em conduzir seu papel histórico.

Importa destacar que Althusser não retira da classe trabalhadora seu protagonismo histórico e nem condena os aparelhos de Estado à reprodução das relações dominantes, pelo contrário, propõe que tais espaços são passíveis de se constituírem como lugares de luta de libertação (VÁZQUEZ, 1980). Desta forma, seria incorreto considerá-lo como um pessimista diante da emancipação da classe operária ou criticá-lo por não ter proposto teorias ou estratégias de superação da dominação de classe (CASSIN, 1999). Pois, Althusser não deixa de destacar que, em termos efetivos e estratégicos, a luta dos trabalhadores se dá no interior mesmo dos AIE.

[...] os AIE podem não apenas ser os meios mas também o lugar da luta de classes[...] não somente porque as antigas classes dominantes podem conservar durante muito tempo fortes posições naqueles, mas porque a resistência das classes exploradas pode encontrar meio e ocasião de expressar-se neles, utilizando as contradições existentes ou conquistando pela luta posições de combate (ALTHUSSER, 1985, p. 71- 72).

O autor francês está afirmando que existe a possibilidade destes mesmos AIE serem também um dos possíveis espaços fomentadores da transformação. Pois, as ideologias não nascem dentro dos aparelhos: sinalizando a possibilidade de que estes podem ser atravessados por ideologias distintas daquelas que servem aos interesses da classe dominante. Neste contexto, escreve ele:

[...] a luta de classes nos AIE é apenas um aspecto de uma luta de classes que ultrapassa os AIE. Certamente a ideologia que uma classe no poder torna dominante em seus AIE se “realiza” nestes AIE, mas ela os ultrapassa, pois ela não se origina neles. Da mesma maneira a ideologia que uma classe dominada consegue defender dentro e contra os AIE os ultrapassa pois vem de outro lugar (ALTHUSSER, 1985, p. 106-107).

A ideologia dominante que está presente nos AIE não são geradas neles, ela faz parte de um conjunto de ideologias, as ideologias de Estado. Em contrapartida, as ideologias dos sujeitos sob dominação pode resistir às imposições da ideologia dominante no interior dos AIE. As ideologias dos sujeitos sob dominação não são determinadas pelas ideologias circulantes nos AIE, lembrando que as ideologias em geral (dos dominantes e das classes trabalhadoras) não são produzidas nos AIE. Portanto, sendo oriundas das experiências, da organização política e das práticas sociais da classe trabalhadora, as ideologias dos sujeitos sob dominação também podem disputar estrategicamente o controle dos AIE. Sobre a importância estratégica e intencional em se conduzir as ações de luta da classe trabalhadora, Althusser afirma:

Como eles [os AIE] realizam a existência da ideologia de Estado, mas de forma desordenada (sendo cada um, relativamente, autônomo), como funcionam por meio da ideologia, é no âmago deles e de suas formas que se desenrola uma boa parte da guerra de longa duração como é a luta de classe que pode chegar a derrubar as classes dominantes, isto é, desapossar as classes dominantes do poder de Estado que elas detêm. (ALTHUSSER, 2008, p. 176).

Porém, o autor também deixa claro que o embate nos aparelhos de Estado têm naturezas distinta, relativas à própria distinção entre os aparelhos. Ele reforça que, pelo menos no âmbito dos AIE, a reprodução da ideologia dominante não está garantida. Posto que, mesmo não seja neles que se deem as grandes rupturas em relação a ordem vigente, ou seja, mesmo que não seja neles que se engendre configurações ideológicas contradominantes, é em meio a disputa nos AIE que as classes populares se constituem como sujeitos da transformação. Neste sentido, aponta:

Todos nós sabemos que a luta de classes no Aparelho repressor de Estado, na polícia, nas forças armadas e, até mesmo, na administração constitui, em tempo “normal”, senão uma causa praticamente perdida, pelo menos uma operação muito limitada. Em compensação, a luta de classes nos Aparelhos ideológicos de Estado é uma coisa possível, seria e pode ir muito longe porque é nos aparelhos ideológicos de Estado que os militantes e, em seguida, as massas adquirem experiência política antes de “levá-la até o fim.” (ALTHUSSER, 2008, p. 176).

A despeito de ser antagônica a ideologia burguesa, a ideologia proletária não está imune às interpelações desta última. Daí, para mitigar o poder de formulação de consenso em torno dos interesses dominantes, isto é, para evitar que sua ideologia seja colonizada pela ideologia dominante, é imprescindível a organização e ação política constante da classe operária.

Althusser (1985) comenta que, diante do domínio do Estado burguês e das implicações das coerções encaminhadas pela ideologia dominante, a conquista da autonomia classe trabalhadora só pode se dar pela libertação da ideologia dominante, que, significa em termos práticos, demarcar as diferenças entre as ideologias dominantes e as ideologias da classe trabalhadora, haja vista que, é em decorrência dessa demarcação que novas formas de organização e de ação serão efetivadas e produzidas pela classe popular em expressão de sua própria ideologia: a ideologia da classe trabalhadora; o filósofo segue destacando que essas formas de organização e ação da classe proletária se realizam no decorrer de uma luta de grande abrangência, que leva em consideração os vários modos da dominação burguesa e os respectivos modos de combatê-la; lembrando que essa variedade de modos de dominação é correlata à própria diversidade dos aparelhos que se prestam a realizar a ideologia dominante.

Assim, a transformação da sociedade, corresponderia à transformação desses aparelhos, pois, ao deixarem de realizar a ideologia que os engendrou, assumiriam outra forma real (VÁZQUEZ, 1980). Por exemplo, podemos pensar que a escola é um AIE que tem que ser disputado na luta ideológica, mas, sem se perder de vista que, no advento da transformação das relações de dominação, a escola, enquanto um aparelho forjado sob certa ideologia dominante, assumiria outra forma quando da emergência hegemônica da ideologia da classe trabalhadora. No que se refere à escola e conseqüentemente à educação, o pensamento althusseriano faz uma crítica ao sistema capitalista e seus aparelhos ideológicos de Estado sem, no entanto, negá-los como um espaço das lutas da classe trabalhadora, nos quais se possa combater e resistir à ideologia dominante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo como objeto problemático uma possível limitação das reflexões de ideologia em Althusser à mera dimensão da reprodução da dominação e a condenação das instituições de governo (exército, fiscalização tributária, polícia) e instituições da sociedade civil, tais como, por exemplo, igrejas, escolas, imprensa (os aparelhos repressivos e os aparelhos ideológicos de Estado) à condição de reprodutores exclusivos das relações dominantes, vimos que, para Althusser, o próprio Estado é determinado pelas relações de produção/exploração e, conseqüentemente, é também expressão da luta de classes. Neste sentido, a ação de seus aparelhos não pode ser desconectada do ambiente de disputa entre as classes; também assinalamos que, segundo o filósofo, a luta de classes tem por meta o poder de Estado e que os aparelhos de Estado são os instrumentos acionados na dinâmica de luta pelo poder de Estado.

Em suma, a luta de classes também se dá nos próprios aparelhos de Estado. Por conseguinte, estes não estão condenados à serem exclusivamente espaços de reprodução das ideologias dominantes.

Tratou-se ainda de registrar que, para Althusser, as ideologias dominantes presentes nos aparelhos de Estado não são produzidas nos aparelhos e que tais aparelhos não têm uma funcionalidade exclusiva: os aparelhos repressivos têm uma natureza ideológica e os aparelhos ideológicos também manifestam, no plano simbólico, uma natureza coercitiva.

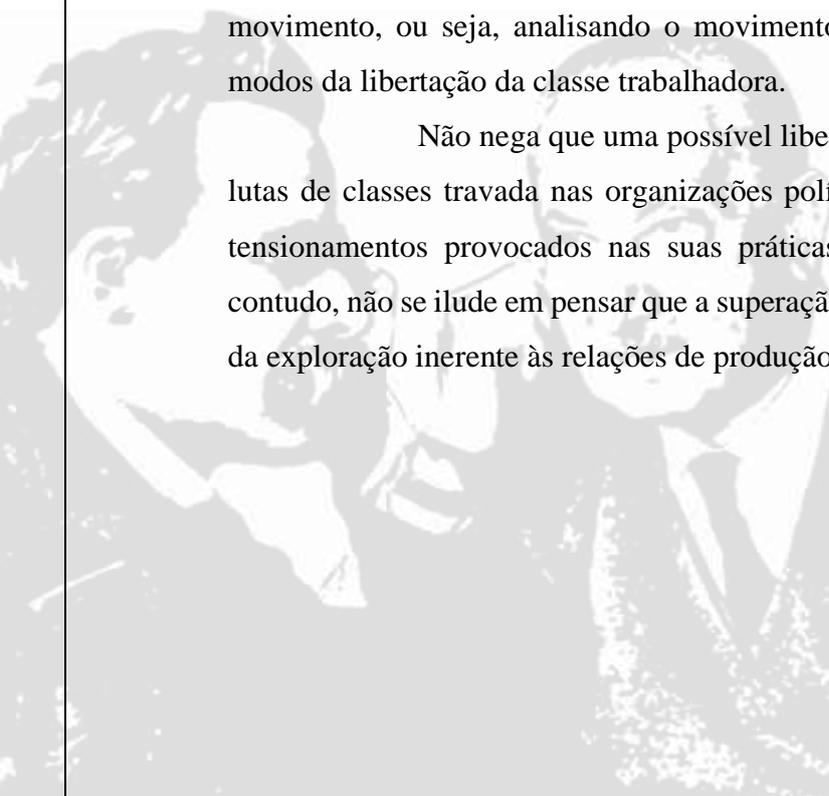
Assim, diante do fato ter elaborado sua teoria sobre as ideologias levando em conta as várias fontes de produção de ideologias com suas respectivas diversidades de sentidos, defendemos ser equivocado atribuir ao filósofo argelino reflexões que limitam a ideologia à

dimensão da reprodução da dominação, pelo fato mesmo do referido pensador não tratar de ideologia, mas, de ideologias.

Decorrente das reflexões aqui expostas, podemos inferir que a luta nos aparelhos de Estado não surte efeito se não impactar nos mecanismos de exploração do trabalho. Pois, não esqueçamos que, segundo o filósofo, a repressão é decorrência da exploração.

Althusser fez uma crítica profunda à sociedade capitalista, negando a esta qualquer interesse em termos de uma sociedade igualitária. Assinalou que o Estado está a serviço da classe dominante e o legitima. Todavia, não se deve afirmar que fora um determinista e nem tampouco pessimista. Althusser pela sua própria práxis como militante acreditava no movimento do movimento, ou seja, analisando o movimento que acontece nos aparelhos ponderou sobre os modos da libertação da classe trabalhadora.

Não nega que uma possível libertação da classe trabalhadora acontece mediante as lutas de classes travada nas organizações políticas, nas relações de produção e nos conflitos e tensionamentos provocados nas suas práticas sociais e experiências historicamente situadas, contudo, não se ilude em pensar que a superação ideológica da dominação se dará sem a superação da exploração inerente às relações de produção no capitalismo.



REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, L. 1980. A filosofia como arma da revolução. In: Posições 2. Trad. Rita Lima. Rio de Janeiro: Edições Graal, pp. 151-165.

_____. 1985. Aparelhos ideológicos de Estado. Trad. Walter José Evangelista; Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Edições Graal.

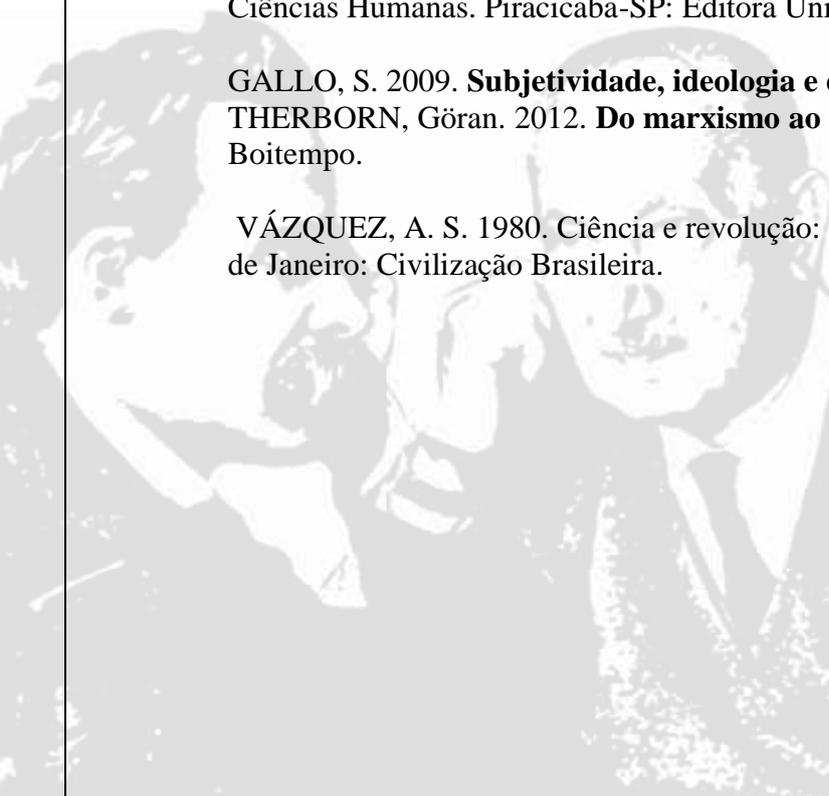
_____. 2008. Sobre reprodução. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes.

CASSIN, M. 1999. Louis Althusser: o ressurgimento de um desaparecido. In: Impulso: Revista de Ciências Humanas. Piracicaba-SP: Editora Unimep. V.11. n.24, p. 111-126.

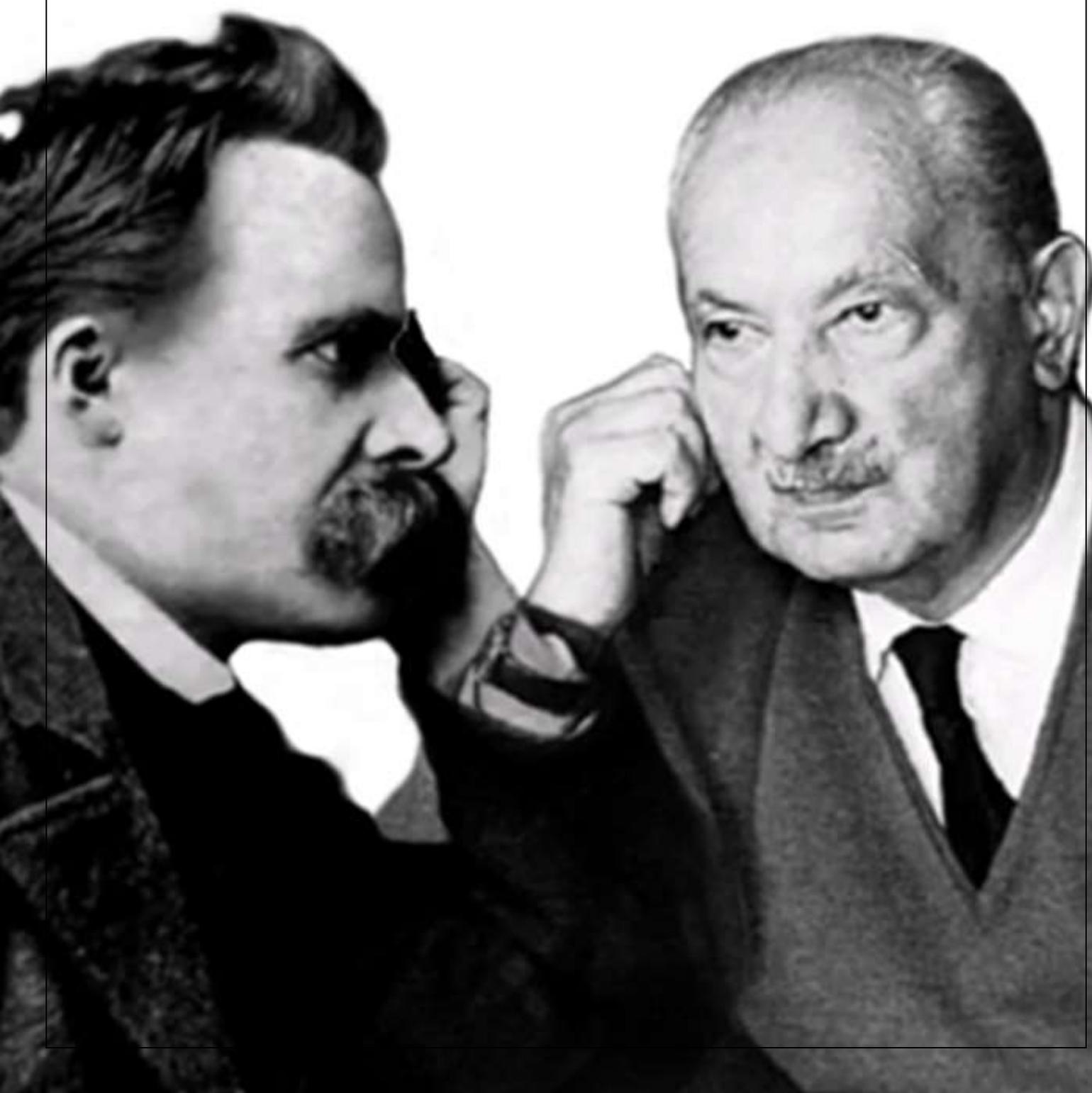
GALLO, S. 2009. **Subjetividade, ideologia e educação**. Campinas: Alínea.

THERBORN, Göran. 2012. **Do marxismo ao pós-marxismo?** Trad. Rodrigo Nobile. São Paulo: Boitempo.

VÁZQUEZ, A. S. 1980. Ciência e revolução: o marxismo de Althusser. Trad. Heloísa Hahn. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.



ARTIGOS



GRUPO DE TURISMO ECOLÓGICO VEREDAS DA CAATINGA: UMA PROPOSTA EXTRACURRICULAR NO ENSINO DE HISTÓRIA PARA AS ESCOLAS PÚBLICAS DE DELMIRO GOUVEIA – AL, 2016 – 2019.

ECOTOURISM GROUP VEREDAS DA CAATINGA: AN EXTRACURRICULAR PROPOSAL IN HISTORY TEACHING FOR DELMIRO GOUVEIA PUBLIC SCHOOLS - AL, 2016 – 2019.

Carla Janine Vieira de Souza¹⁴⁰
carlajanine20@gmail.com

Flávio Augusto de Aguiar Moraes¹⁴¹
flavioaguiarac@gmail.com

RESUMO

Este artigo tem por objetivo apresentar como proposta extracurricular para o ensino de história as atividades de educação patrimonial desenvolvidas pelo grupo de Turismo Ecológico Veredas da Caatinga, que utilizam os sítios arqueológicos existentes na área do assentamento Lameirão, Delmiro Gouveia-AL, como componentes de visitação e disseminação de informações sobre os povos pré-históricos que ocuparam a região. O cuidado dispensado pelos integrantes do grupo Veredas a esse patrimônio arqueológico fica evidente quando se visita os sítios e percebe-se o elevado grau de preservação destes e todo ecossistema do entorno. Assim, tendo em vista a busca por capacitação pelos integrantes do grupo Veredas, bem como a consistência das informações apresentadas durante as visitas, discutimos nesse artigo a possibilidade da utilização da visita como componente extracurricular da disciplina de história para o sistema educacional do município de Delmiro Gouveia-AL.

Palavras-chave: Patrimônio arqueológico. Ensino de história. Delmiro Gouveia-AL

ABSTRACT

This article aims to present as an extracurricular proposal for teaching history the heritage education activities developed by the Ecological Tourism group Veredas da Caatinga, which use the existing archaeological sites in the Lameirão, Delmiro Gouveia-AL settlement, as components of visitation and dissemination of information about the prehistoric peoples that occupied the region. The care given by members of the Veredas group to this archaeological heritage is evident when visiting the sites and realizing the high degree of preservation of these and the entire ecosystem of the environment. Thus, in view of the search for training by the members of the Veredas group, as well as the consistency of the information presented during the visits, we discuss in this article the possibility of using the visit as an extracurricular component of the history discipline for the educational system of the municipality of Delmiro Gouveia-AL.

Keywords: Archaeological heritage. History teaching. Delmiro Gouveia-AL.

¹⁴⁰ Pós-graduada em Ensino de História pela Universidade Federal de Alagoas, UFAL/ Campus do Sertão.

¹⁴¹ Professor do Curso de História – UFAL/Campus Sertão

INTRODUÇÃO

A arqueologia enquanto ciência autônoma que busca conhecer, interpretar, e possibilitar o acesso ao conhecimento de fatos do passado, só alcançará sua plenitude se for estabelecida através de uma relação dialógica com a comunidade, especialmente aquela que entra em contato direto com o patrimônio arqueológico que há no entorno dos locais onde habitam.

Destacaremos neste trabalho, a atuação do grupo Veredas da Caatinga, um grupo de turismo ecológico que surgiu no ano de 2016 no assentamento Lameirão, Delmiro Gouveia – AL (figura 1), e que acabou tornando-se propagador do conhecimento acerca das populações pretéritas da região do Sertão do Baixo São Francisco por meio do turismo cultural educativo (Souza et al, 2019). Sendo assim, para atingir os objetivos do trabalho, além de levantamento bibliográfico, foi utilizado ainda como procedimento metodológico, entrevista estruturada com aproximadamente cinco integrantes do grupo de turismo ecológico Veredas da Caatinga, que fora realizado no ano de 2019 por pesquisadores do Núcleo de Pesquisas e Estudos Arqueológicos e Históricos (NUPEAH) da UFAL Campus do Sertão.



Figura 1. Localização do assentamento Lameirão em Delmiro Gouveia-AL (Elaborado por Henrique Correia – 2019).

O grupo Veredas é formado por moradores do assentamento Lameirão desde o ano de 2016. No entanto, segundo a coordenadora Maria Rosângela dos Santos Silva, antes do grupo Veredas se tornar o que é hoje, passou por algumas experiências no ano de 2011 por meio de reuniões e capacitações de projetos a partir da iniciativa do Plano de Ação Socioambiental (PAZ) da CHESF, a qual a coordenadora foi convidada a participar. A partir do momento em que se consolidaram como grupo de turismo ecológico em 2016, receberam oficinas sobre pinturas rupestres, bem como um curso de capacitação fornecido pelo NUPEAH /UFAL-Campus do Sertão, que fora imprescindível no sentido de educar para preservar e tornar o trabalho dos trilheiros mais rico em informações para que estes pudessem estar ainda mais aptos para passar aos visitantes/turistas os conhecimentos acerca dos povos pretéritos que ocuparam a região, isto é, fazendo um trabalho de educação patrimonial com os turistas e conscientizando ainda sobre o meio ambiente, sobre a preservação da Caatinga (Souza *et.al*, 2019).

Neste sentido, Alessandro de Melo e Poliana Fabiula Cardozo (2015, p. 1060/1061) argumentam que “o turismo cultural pautado pela ação de visitação e conhecimento do patrimônio cultural possui um sentido educativo, pois é uma mediadora no processo de socialização e apropriação dos bens humanos materializados nos patrimônios, que são os atrativos das cidades turísticas [...]”. Isso torna a iniciativa do grupo Veredas extremamente necessária e importante e que pode ser integrada ao componente curricular nas instituições de ensino das redes estaduais e municipais de Delmiro Gouveia-AL.

É importante destacar que as ações desenvolvidas pelo Veredas da Caatinga podem e devem ser utilizadas como atividade extracurricular no ensino de história nas escolas públicas de Delmiro Gouveia, pois trata-se de um excelente meio para obter conhecimento além do que nos informa os livros didáticos sobre a pré-história/arqueologia. Portanto, o Veredas vem aproveitando todo o potencial arqueológico que o assentamento Lameirão possui, onde o conhecimento sobre os grafismos rupestres, e demais informações acerca das possibilidades de ocupação daquele espaço no passado, é disseminado pelo grupo de trilheiros.

Com isso, o objeto geral do trabalho é o de evidenciar a importância do grupo de turismo ecológico Veredas da Caatinga e seu comprometimento no sentido de fortalecer o ensino e a aprendizagem, contribuindo para uma educação interdisciplinar e participativa/coletiva pautada nos conhecimentos acerca dos vestígios de ocupação humana pré-histórica, representados pelos registros de pinturas e gravuras rupestres presentes na região. Trata-se, portanto, de um trabalho de importância social e acadêmica, onde as produções de autores dos mais variados campos de pesquisa se debruçam sobre a temática e nos mostram a viabilidade da pesquisa, como: Gaspar (2006), Jorge (2007), Funari (2010), Campos (2011), Carbonari (2017).

GRUPO VEREDAS DA CAATINGA E O PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO: CONHECER E PRESERVAR

Na região onde atua o Veredas da Caatinga, no assentamento Lameirão, existe grande quantidade de sítios arqueológicos pré-históricos que é “[...] de grande relevância para o entendimento da ocupação pretérita da região Nordeste [...]” (Santos, 2015, p. 37). E o sertão alagoano desfruta de uma grande quantidade de sítios de pinturas.

Portanto, os trabalhos que vem sendo realizado na região pelo grupo Veredas colaboram significativamente com a preservação, conservação e valorização do patrimônio arqueológico da região do baixo São Francisco através da visitação turística/educativa, bem como, desenvolve significativamente o turismo na região, o que acaba gerando renda para a comunidade local.

Para melhor compreender a relevância que tem o turismo cultural arqueológico, Bastos (2007, p. 52) argumenta que essa prática “[...] exige a mediação da memória. Esta memória visitará o passado e invocará todas as exigências presentes, será o passado revelado, agora não só através da pesquisa acadêmica, mas ressignificado pela nossa experiência presente”. Podemos acrescentar ainda que é preciso se conhecer para desenvolver memória afetiva e perceber a relevância de um patrimônio que em todo nosso processo de formação histórica foi tratado de forma pejorativa, já que este patrimônio pré-histórico é vinculado aos povos indígenas.

Contudo, a intenção do trabalho é também conscientizar professores e, principalmente alunos, da importância da arqueologia, da pré-história, e propor, por meio de aula extraclasse e lúdica, a necessidade de conhecer, preservar e conservar o patrimônio arqueológico da região, contribuindo para uma melhor formação/aprendizagem acerca dos povos pretéritos que povoaram o território, seja por meio de atividades de pesquisa, observações, coleta de dados sobre o meio, entrevistas e principalmente o método de educação patrimonial disponibilizado pelo grupo de turismo ecológico Veredas da Caatinga.

Sobre a importância em incluir nas aulas de história, os estudos arqueológicos, Campos (2011, p.195) discorre que,

Enquanto disciplina que usa os vestígios materiais como fonte documental, possibilita, no meio escolar, o desenvolvimento de atividades voltadas para a sensibilização de alunos e professores sobre a importância do conhecimento do mundo material e do mundo das imagens como parte fundamental do processo educativo.

Neste ínterim, cabe aos professores/pesquisadores da rede pública de ensino em Delmiro Gouveia, aproveitar o turismo cultural de forma a valorizar e utilizar-se desses trabalhos realizados

pelo Veredas como atividade extraclasse, incentivando os discentes a pesquisar aproveitando as riquezas arqueológicas da região, construindo assim, novos meios de obter conhecimento para além do livro didático, para além das fontes escritas.

A respeito da utilização das fontes escritas que são trabalhadas em sala de aula, vale destacar, de acordo com Hilana de Oliveira Alves e Maele dos Santos (2013, p. 3) que “apesar de o livro didático ser de extrema importância, tendo em vista que em muitos casos é o único material a disposição do aluno, entretanto, cabe ao professor propor como afirma Caimi atividades desafiadoras que desenvolva as competências e habilidades dos alunos”.

Destacamos assim, a necessidade de incluir outros instrumentos de aprendizagem, como a experiência de trabalhar com as fontes arqueológicas que é uma excelente maneira de incentivar a participação ativa, coletiva e questionadora, proporcionando diálogos significativos para além do material didático escrito acerca das populações pretéritas que habitaram as inúmeras regiões do país, se distanciando assim de uma educação mecanizada, pautada no tradicionalismo e que acaba impactando significativamente na aprendizagem (Hilana de Oliveira Alves; Maele dos Santos 2013, p. 5).

Pensando assim, é importante compreender que “[...] a cultura material como fonte de conhecimento histórico não pode se tornar mera ilustração ou complemento do documento escrito e sim objeto de investigação e interpretação propiciando ao educando ser agente de seu conhecimento” (Marcia Carbonari, 2017, p.11). Logo, as maneiras de apresentar, ler e interpretar o conhecimento acerca dos processos históricos é imprescindível para a tomada de consciência histórica, para assim compreender a importância e complexidade da cultura material e os povos que as confeccionaram/utilizaram, pois esta, ainda de acordo com Carbonari (2017, p. 11), “[...] não deve ser encarada como ‘simples coisas’ uma vez que fazem parte de saberes e fazeres humanos”.

Sabemos, porém, que são inúmeros os problemas enfrentados pela educação básica brasileira, principalmente no que diz respeito ao currículo escolar e as formas de aprender e ensinar. No tocante aos problemas enfrentados em sala de aula e ao ensino de história, as autoras Hilana de Oliveira Alves e Maele dos Santos (2013, p. 2) argumentam que, “[...] os alunos não estão aprendendo história como deveriam. De maneira generalizada há uma troca de responsabilidades para tal; professores apontam alunos sem nenhum interesse e alunos apontam professores despreparados”.

Deste modo, é de extrema importância buscar formas para tornar o ensino de história menos enfadonho e mais prazeroso, gerando interesse nos alunos acerca do conhecimento histórico, pois, ainda de acordo com Alves e Santos (2013, p. 2), “a disciplina de história é uma das que mais causam apatia [...]. Essa apatia pode ser explicada pelo distanciamento dos conteúdos com o cotidiano, os alunos não veem significado em tantos personagens, datas e fatos e todo o processo de memorização que é atribuído ao ensino de história nas escolas”. Nesse sentido, o distanciamento sentido pelos alunos do conteúdo de história, em virtude especialmente do abismo cronológico, pode ser “quebrado” com a aproximação da evidência, nesse caso, arqueológica, dos registros rupestres.

Sendo assim, dentre as significativas possibilidades existentes para um melhor aproveitamento do saber histórico, está a interdisciplinaridade, pois, o diálogo entre a história e as demais Ciências Humanas, de acordo com o PCN de História (1998, p.33);

[...] tem favorecido, por outro lado, estudos de diferentes problemáticas contemporâneas em suas dimensões temporais. Por meio de trabalhos interdisciplinares, novos conteúdos podem ser considerados em perspectiva histórica, como no caso da apropriação, atuação, transformação e representação da natureza pelas culturas, da relação entre trabalho e tecnologia e das políticas públicas de saúde com as práticas sociais, além da especificidade cultural de povos e das inter-relações. Diversidade e pluralidade de valores, práticas sociais, memórias e histórias de grupos étnicos, de sexo e de idade.

O trabalho que vem sendo realizado pelos trilheiros do grupo Veredas da Caatinga, de acordo com a coordenadora¹⁴², é resultado de uma parceria coletiva formada pelos próprios moradores do assentamento Lameirão.

¹⁴² Entrevista cedida aos integrantes do NUPEAH (Núcleo de Pesquisas e Estudos Arqueológicos e Históricos), representado por Carla Janine Vieira de Souza, Henrique Correia da Silva e Maerla Moreira Silva.

Estes, a priori, viram no programa de turismo uma saída para combater o êxodo rural dos jovens moradores do povoado e foi se tornando possibilidade de atividade turística educativa e fonte de estudo na área da arqueologia, particularmente de grafismo rupestres pré-históricos, pois a região possui alta concentração de grafismos (Souza *et. al*, 2019, p.145), e a maneira como estes vem atuando tem auxiliado no sentido de complementar o ensino e aprendizagem acerca do ensino da pré-história e na conscientização em se preservar o patrimônio arqueológico local.

A respeito disso, ou seja, da importância de conhecer o patrimônio e preservá-lo, o autor Jefferson Félix dos Santos (2015, p.13), argumenta que;

[...] somente através da compreensão do seu valor e de sua importância para a construção de nossa sociedade, ou mesmo do indivíduo, é que o patrimônio poderá ser significativo a nossa vida, só com a exteriorização desses significados e desse conhecimentos se dará a formação de uma nova visão, de um novo olhar, o olhar para o patrimônio.

Sendo assim, a Educação Patrimonial é algo imprescindível para a tomada de consciência dos indivíduos acerca da relevância em conhecer, preservar, conservar e valorizar o patrimônio cultural arqueológico e seus significados. E além disso, de acordo com Santos (2015, p.13), “a educação patrimonial tem esse mérito/propósito, de externar esses significados ou códigos para a comunidade discutindo com a mesma, a importância do patrimônio para a afirmação de sua identidade e de sua construção histórica [...]”.

E o que quer dizer Patrimônio? Para Vítor Oliveira Jorge (2007, p. 20), “patrimônio sempre teve a ver com identidade, com valores não materiais, simbólicos, e com a memória coletiva dos indivíduos e dos grupos [...]”. Sendo então, de extrema importância, principalmente para o município de Delmiro Gouveia que possui sítios arqueológicos, a necessidade do conhecimento sobre estes através da Educação Patrimonial, pois esta, tem como fundamento básico “[...] a proteção cultural material e imaterial através da relação dialógica com a comunidade, ou reelaboração da cultura educacional voltada para a importância de tais símbolos históricos que permeiam a identidade local [...]” (Santos, 2015, p. 32/33).

Vale salientar ainda, complementando a ideia de patrimônio arqueológico, Rossano Lopes Bastos *et. al* (2007, p. 87), argumenta que este “[...] possui uma base de dados finita e, diferentemente de outros sistemas, não comporta restauração, sua capacidade de suporte de alterações é muitíssima limitada”, sendo assim, torna-se essencial a conscientização acerca do patrimônio arqueológico, principalmente via Educação Patrimonial, pois, ainda de acordo com Bastos *et. al* (2007, p. 84) “através da Educação Patrimonial o cidadão pode vir a compreender sua

importância no processo sócio-cultural no qual está inserido, almejando uma transformação positiva no seu relacionamento com o patrimônio cultural”.

O trabalho de Educação Patrimonial realizado pelo grupo de turismo ecológico Veredas da Caatinga proporciona um espaço educativo/formativo aos visitantes locais e das cidades circunvizinhas, e essas atividades têm agido incisivamente no cuidado com os grafismos rupestres presentes na localidade, pois os mesmos possuem consciência acerca da importância em se preservar a história contida nos afloramentos rochosos (Souza et. al, 2019).

Sobre a importância com os cuidados com os bens arqueológicos, Bastos et. al (2007, p. 17) nos alerta que;

Uma pequena alteração ambiental pode se constituir numa perigosa e arriscada empreitada de consequências imprevisíveis. No entanto, uma alteração de impacto negativo na base finita dos bens arqueológicos é determinante no comprometimento da fidedignidade da informação que poderá ser adquirida e eventualmente incorporada à memória nacional.

Assim sendo, o Veredas da Caatinga e a comunidade no geral, vem contribuindo veementemente nesse sentido. Há toda uma preparação e cuidado por parte dos integrantes em manter o patrimônio arqueológico preservado. Podemos perceber isso na fala da coordenadora quando diz: “a gente tem o cuidado de não danificar porque é história, né? [...] a preocupação da gente é o que a gente vai deixar daqui pra mil, cinco mil anos na frente, e [...] essas pessoas deixaram alguma coisa pra gente, então a gente tem que preservar pra durar mais tempo¹⁴³”.

Contudo, é necessário ainda incluir nos programas escolares propostas extracurriculares que atentem para novas metodologias de ensino, como as fontes arqueológicas que podem nos proporcionar melhores conhecimentos sobre os povos indígenas que ocuparam a região e que deixaram em nosso território, testemunhos arqueológicos no qual podemos analisar e compreender aspectos importantíssimos da sua presença. Além disso, a partir da conscientização e entendimento do valor histórico contido nesses locais, podemos compreender, em conformidade com Santos (2015, p. 15) que;

Os registros rupestres transformaram-se em um importantíssimo documento histórico na busca pela compreensão das formações sociais desses sujeitos enquanto indivíduo ou enquanto grupo. Os pequenos grupos de caçadores-coletores ao interagirem com outros grupos trocavam mais do que simples armas e alimentos, mas havia trocas de conhecimentos que influenciava diretamente no seu cotidiano

¹⁴³ Entrevista concedida aos integrantes do NUPEAH (Núcleo de Pesquisas e Estudos Arqueológicos e Históricos), representado por Carla Janine Vieira de Souza, Henrique Correia da Silva e Maerla Moreira Silva.

As pesquisas no campo do ensino de história vem avançando, especialmente no que se refere a ampliação de fontes que integram o componente curricular. Márcia Carbonari (2017, p. 2) nos apresenta que “a história é um componente curricular obrigatório na educação básica e tem um papel importante na formação integral do aluno”, logo, faz-se necessário inserir novas abordagens/perspectivas, como a interdisciplinaridade, bem como, ainda de acordo com Carbonari, novas fontes, temas/problemas e objetos de estudo no ensino de história, para que o processo de ensino e aprendizagem contemple as necessidades existentes do fazer historiográfico em sala de aula, ampliando assim, os conhecimentos dos alunos.

Para isso, é importante pensar novas metodologias para tentar suprir as lacunas existentes no ensino tradicional, que, de acordo com Carbonari, se caracteriza pela;

[...] centralidade no professor e na memorização; outro aspecto trata do conhecimento histórico (história ciência) e a necessidade de superação da história factual, cronológica, de grandes feitos e heróis para uma história que abordasse a diversidade humana, as múltiplas temporalidades, a diversidade cultural (crítica a noção europeizante de história), a pluralidade de fontes e documentos (não só o documento escrito).

Pensando nisso, Pedro Paulo Funari (2010, p. 84), salienta que “a história não se faz apenas com documentos escritos, mas também com testemunhos, objetos, paisagens”, portanto, existem diversas formas de estudar e fazer história. Uma delas é o aproveitamento das fontes arqueológicas, pois, ainda de acordo com Funari, “[...] se estudada no detalhe, permite ao historiador formular hipóteses tanto sobre a época mais antiga, como mesmo posterior, pois se essa interpretação for válida, então mais ainda poderemos considerar que a vida social depende da comunicação e da transmissão cultural” (2010, p. 96).

Segundo Márcia Carbonari (2017, p. 7), foi a partir do século XX que houve uma renovação tanto teórica como metodológica no sentido de questionar a fonte escrita, pois a mesma era tida como documento principal, sendo assim, priorizado.

A respeito disso, isto é, sobre a valorização da fonte escrita em detrimento de demais fontes, inclusive dos vestígios arqueológicos ou da cultura material, o autor Luiz Carlos Medeiros da Rocha (2015, p. 65) aborda que;

Quando se discute fonte, ou documentação, ainda é comum ouvirmos entre historiadores que estas, são evidências atribuídas essencialmente aos textos, ou a documentos impreterivelmente logados ao papel, como: jornais, fotografias, atas, cartas ou até mesmo testemunhos orais, negligenciando a importância da cultura material, como se não fosse possível retirar informações históricas do ‘não-escrito’.

Assim sendo, os vestígios materiais podem ser considerados, de acordo com Adriana Negreiros Campos (2011, p. 1), fonte documental, que, por sua vez, “[...] possibilita no meio escolar, o desenvolvimento de atividades voltadas para a sensibilização de alunos e professores sobre a importância do conhecimento do mundo material e do mundo das imagens como parte fundamental do processo educativo [...]”.

Com isso, poderá o professor apresentar novos conhecimentos/informações sobre a história da humanidade para além do livro didático, por exemplo, pois existem uma variedade de informações que podem ser extraídas das fontes arqueológicas. Com isso, explica Funari (2010, p. 97), que “a junção de informações bibliográficas com indícios materiais arqueológicos é de fundamental importância para o conhecimento dos povos pretéritos”, cabendo ao professor/pesquisador de história, saber utilizar de tal metodologia para aplicar com seus discentes, no sentido de melhor dialogar e compreender o estudo das sociedades, de um passado com todas as suas complexidades e particularidades, contribuindo significativamente para um melhor desenvolvimento em sala de aula. Portanto, de acordo com Carbonari (2017, p. 5);

[...] devemos valorizar todos os debates e todas as discussões em busca de um ensino de história que ‘se não pode ensinar toda a história’, mas que também não negue a contribuição dos diferentes sujeitos que constituem o passado e dos diferentes vestígios que podem informar sobre as ações humanas no tempo.

Assim, fica evidente a necessidade de conhecer as nuances culturais da população para que a história possa ser compartilhada da forma mais proveitosa possível, e como afirma Carbonari (2017), os diferentes sujeitos que compõem a história não sejam negados ou relegados a papéis secundários.

CONSIDERAÇÕES

Tendo em vista toda a discussão acerca da importância em inserir novas metodologias no ensino de história, especificamente, o trabalho com as fontes arqueológicas, é importante enfatizar, de acordo com Madu Gaspar (2006, p. 7), que “o que é atualmente o território brasileiro está repleto de testemunhos arqueológicos que guardam importantes evidências da história da colonização humana em nosso continente”. Especificamente, em relação a área onde atua o grupo Veredas da Caatinga, é identificado uma série de sítios arqueológicos, de relevância regional e nacional.

Antes de abordarmos acerca dos sítios arqueológicos presentes na região onde atua o grupo ecológico Veredas da Caatinga, é importante destacarmos, brevemente, algumas considerações acerca da presença de registros rupestres no Estado de Alagoas e ausência de estudos na área, tomando por base o estudo de José Aparecido Moura de Brito (2017).

Sendo assim, o autor destaca alguns lugares onde existem registros rupestres manifestados pelos grupos pretéritos e que ainda necessitam de estudos aprofundados sobre os mesmos. Logo, Brito (2017, p. 28), discorre que os homens pretéritos aproveitaram o leito do rio São Francisco em várias partes/regiões, como em Olho D'Água da Flores, Pão de Açúcar, Inhapi e em Delmiro Gouveia, onde encontram-se registrados alguns sítios de pinturas e gravuras rupestres.

De acordo com Brito (2017, p. 30), as pesquisas arqueológicas ainda são recentes em Alagoas, com pouco mais de 20 anos, e grande parte destas “[...] não abordavam os registros rupestres da região”, necessitando ainda, de acordo com o mesmo, “[...] de mais pesquisadores/as engajados nessa temática, e a população precisa saber mais sobre ela, pois, por incrível que pareça, ainda tem gente que desconhece”.

Desta forma, são inúmeros os registros da evidência humana no país e estes precisam ser estudados com um pouco mais de ênfase nas salas de aula, pois, indaga Carbonari (2017, p. 8), “a cultura material no ensino de história além de ser fonte privilegiada para o estudo de sociedades e sujeitos onde o documento escrito nada pode revelar, também pode contribuir no desvelamento das relações sociais presentes no cotidiano das pessoas em diferentes temporalidades”.

Portanto, é de suma importância atentarmos para a necessidade de incluir cada vez mais no ensino de história as fontes arqueológicas/vestígios arqueológicos, pois, estas possuem diversas e relevantes informações acerca das populações pretéritas que habitaram nosso território, como hábitos alimentares, rituais, fabricação de instrumentos, habitação, dentre várias dados/contextos que pode ser interpretados e extraídos com máxima riqueza.

REFERÊNCIAS

ALVES, Hilana de Oliveira; SANTOS, Maele dos. **O lúdico e o ensino de história**. Disponível em:

http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1365644931_ARQUIVO_TrabalhoXXVIISNH-MaeledosSantosPereiraBarbosa-HilanadeOliveiraAlves.pdf Acessado: 29/01/20

BASTOS, Rossano Lopes. 2007. **A arqueologia na ótica institucional: IPHAN, contrato e sociedade**. Erechim, RS: Habilis.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros Curriculares Nacionais: história**. Brasília: MEC/SEF, 1998. 108 p. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/pcn_5a8_historia.pdf. Acessado: 29/01/2020.

BRITO, José Aparecido Moura de Brito. 2017. **Sítios arqueológicos de pinturas rupestres em Inhapi – AL: Um estudo comparativo**. Monografia (Licenciatura em História).

CAMPOS, Adriana Negreiros. 2011. **Arqueologia e Educação: possibilidades educacionais em torno de um sítio quinhentista em Santos, SP**. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, Suplemento 1]: 195-200. file:///C:/Users/NUPEAH/Downloads/113557-Texto%20do%20artigo-205417-1-10-20160329%20(1).pdf Acesso em: 03/12/2019.

CARBONARI, Márcia. 2017. **Arqueologia, história e cultura material no ensino de história. Seminário Internacional de Cultura Material e Arqueologia**. Vol. 1, [https://www.upf.br/_uploads/Conteudo/ppgh/anais-seminario internacional/2017/carbonari.pdf](https://www.upf.br/_uploads/Conteudo/ppgh/anais-seminario_internacional/2017/carbonari.pdf) Acesso em: 28/11/2019.

FUNARI, Pedro Paulo. 2010. Os historiadores e a cultura material. In: **Fontes Históricas**. 2. ed., 2ª reimpressão. - São Paulo: Contexto.

GASPAR, Madu. 2006. **A arte rupestre no Brasil**. 2. ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

JORGE, Vítor Oliveira. Patrimônio(s). 2007. In: **Arqueologia, Patrimônio e Cultura**. Instituto PIAGET, divisão editorial. 2ª. Edição

ROCHA, Luiz Carlos Medeiros. **As Pedras na História: o uso de fontes arqueológicas “pré-históricas” para a historiografia**. História Unicap, v. 2, n. 3. jan./jun. De 2015. file:///C:/Users/NUPEAH/Downloads/Dialnet-AsPedrasNaHistoria-5615908.pdf Acesso em: 03/12/2019.

SANTOS, Jefferson Félix dos. 2015. **As lágrimas de um Patrimônio: a busca pela identificação e valorização do patrimônio arqueológico de Delmiro Gouveia – AL**. Monografia (Licenciatura em História).

SILVA, Maria Rosângela dos Santos. **Coordenadora do Veredas da Caatinga entrevistada por Carla Janine Vieira de Souza, Henrique Correia da Silva e Maerla Moreira Silva, em 17 de agosto de 2019**. Acervo Núcleo de Pesquisas e Estudos Arqueológicos e Históricos (NUPEAH), UFAL, Campus do Sertão.

SOUZA; MORAES; SILVA; M. BATISTA. (2015-2019). **Vivendo com a pré-história: contribuições do grupo de turismo ecológico Veredas da Caatinga para a preservação dos sítios rupestres no assentamento Lameirão, Delmiro Gouveia – AL.** Disponível em: <http://www.seer.ufal.br/index.php/revistadecienciashumanascaete/article/view/9164/6580>
Acesso: 19/02/2020.



SENTIMENTO DE INFÂNCIA NA CONTEMPORANEIDADE: O CASO DA CANTORA MIRIM MELODY.

FEELING OF CHILDHOOD IN CONTEMPORARY TIMES: THE CASE OF THE CHILD SINGER MELODY.

Carla Gusmão Alves¹⁴⁴

carlagusmaoalves@gmail.com

Daniel Cavalcante Fernandes¹⁴⁵

dancf89@gmail.com

Gabriele Cristina Ferreira Calixto¹⁴⁶

gabrielecalixto99@gmail.com

Gabryelle da Silva Oliveira¹⁴⁷

gabryelle.oliveira@ip.ufal.br

Joyciane da Silva Souza¹⁴⁸

joyci.dss@gmail.com

Milena Wanderley Barros¹⁴⁹

anelimwb@gmail.com

RESUMO

O presente artigo objetiva debater acerca do sentimento de infância na atualidade a partir da vida pública da cantora mirim Melody, que faz parte do cenário presente em que o crescente avanço tecnológico da internet tem sido um veículo de transmissão de informação e uma ferramenta importante para obtenção de lucro. O referencial teórico utilizado foi a análise iconográfica “A história da criança e da família” do historiador Philippe Ariès. Desenvolveu-se uma metodologia de coleta de dados a partir da utilização das ferramentas de busca avançada do *Youtube*, selecionando-se para análise 3 vídeos de *Youtubers* de grande alcance midiático que abordam em suas falas os temas “MC Melody” e “Infância”. Conclui-se que o sentimento de infância é extremamente relevante na atualidade, dando fundamentação a diferentes formas de proteção infantil. No entanto, entende-se que este deve estar sempre a serviço do melhor interesse da criança, não sendo utilizado como instrumento para impor valores, normatizando e apagando a diversidade em relação ao ser criança.

Palavras-chave: Mc Melody. Internet. Sentimento de infância. Philippe Ariés.

ABSTRACT

The present article aims to discuss about the feeling of childhood in contemporary times from the public life of the child singer Melody, who is part of the current scenario in which the growing technological advancement of the internet has been a vehicle for transmitting information and an

¹⁴⁴ Universidade Federal de Alagoas – UFAL.

¹⁴⁵ Universidade Federal de Alagoas – UFAL.

¹⁴⁶ Universidade Federal de Alagoas – UFAL.

¹⁴⁷ Universidade Federal de Alagoas – UFAL.

¹⁴⁸ Universidade Federal de Alagoas – UFAL.

¹⁴⁹ Universidade Federal de Alagoas – UFAL.

important tool to profit. The theoretical framework used was the iconographic analysis “The history of the child and the family” by the historian Philippe Ariès. A data collection methodology was developed based on the use of advanced YouTube search tools, selecting for analysis 3 videos of Youtubers of great media reach that address in their speeches the themes "MC Melody" and "Childhood". It is concluded that the feeling of childhood is extremely relevant today, giving basis to different forms of child protection. However, it is understood that this should always be in the best interest of the child, not being used as an instrument to impose values, normalize, and erase diversity with respect to being a child.

Keywords: MC Melody. Internet. Childhood feeling. Philippe Ariés.

INTRODUÇÃO

A infância como um marcador específico do desenvolvimento humano é um conceito relativamente recente. A partir da análise do conceito de sentimento de infância desenvolvido pelo historiador Philippe Ariès (1914 - 1984) é possível notar que este sentimento hoje existente e bastante presente na contemporaneidade nem sempre existiu.

O sentimento de infância contemporâneo difere em muitos aspectos daquele de tempos passados, como o analisado por Ariès (1978) na idade Média, que, segundo este, sequer existia. A concepção de infância moderna se deu de forma gradual e por diversos fatores que incluem valores burgueses relacionado à família, à escola e às práticas sociais que corroboraram para fortalecer condutas em relação ao pensar e tratar a infância.

A fim de tratar sobre o sentimento de infância na atualidade, analisar-se-á a vida pública e virtual da artista Melody, que faz parte do cenário atual em que o crescente avanço tecnológico da internet, como veículo de transmissão de informação, se tornou uma ferramenta importante de obtenção de lucro para aqueles que desejam se tornar pessoas públicas e trabalhar no mundo digital, a exemplos de blogueiras(os) e influenciadores digitais.

Vê-se que o mercado virtual está em constante expansão e mais pessoas ingressam nele com intenção de obter lucro através da divulgação de sua imagem. Neste caso, o envolvimento da funkeira mirim no cenário virtual como ferramenta de divulgação de sua vida como cantora vem mobilizando a opinião pública a respeito de sua conduta nas redes sociais.

Destacam-se, neste contexto, a hiper exposição de Melody e a sexualização de sua imagem nos espaços virtuais, em especial com relação às publicações constantes no *Instagram*, rede social *online* para compartilhamento de fotos e vídeos, e em seu perfil no *YouTube*, em que publica vídeos de suas produções artísticas e de alguns momentos do seu cotidiano.

Buscar-se-á investigar o sentimento de infância contemporâneo a partir de falas de *youtubers* de grande alcance midiático em relação à Melody, por meio da utilização dos

comentários que fazem em vídeos cujo tema específico é a cantora mirim. O referencial teórico adotado será a iconografia a respeito da infância produzida por Philippe Ariès (1978).

Frente à falta de produções acadêmicas que façam articulações entre o conceito de sentimento de infância e as diferentes formas de ser criança, como é o caso de funkeiros mirins, o tema abordado no presente artigo torna-se relevante para o cenário acadêmico, contribuindo para o conhecimento e abrangência do assunto. Tal relevância se dá tanto no âmbito do referencial teórico trazido, quanto em relação à preocupação com a educação moral e o comportamento no meio social, que, segundo Ariès, foram também ideias concebidas na modernidade referente à valorização da infância.

Assim, a partir da análise das falas de *youtubers* de três países diferentes do ocidente (Brasil, Estados Unidos da América e Inglaterra) será possível pensar a infância contemporânea de modo a problematizar os novos lugares que as crianças ocupam na sociedade e como esta vem lidando com aquilo que foge à norma no que tange à proteção da infância.

O SENTIMENTO DE INFÂNCIA NA CONTEMPORANEIDADE

Ariès (1978), a partir da análise de produções artísticas da modernidade, especialmente a partir do século XV ao século XVII, desenvolveu uma teoria a respeito da transformação que estava ocorrendo na sociedade em relação à perspectiva dos adultos sobre a infância. De acordo com ele, até aquele momento as crianças eram tidas como miniaturas de adultos, de modo que suas especificidades em relação ao desenvolvimento psíquico e biológico não eram tão consideradas como na atualidade.

A ideia de uma infância que tem particularidades e diferenças em relação ao mundo adulto, que caracterizava o sentimento de infância, vai tomando mais forma no século XVII. Primeiramente apareceu no interior da família sendo representada por uma “paparicação” dos adultos em relação às crianças, em que elas por meio de sua inocência e simpatia, serviam para o divertimento dos mais velhos.

Tal gesto foi muito criticado pelos moralistas da época, juntamente com os eclesiásticos e homens da lei, pois estes estavam preocupados com a racionalidade e disciplina dos costumes. Viam as crianças como “frágeis criaturas de Deus que era preciso ao mesmo tempo preservar e disciplinar” (Ariès, 1978, p. 164), logo essas não poderiam apenas ser amadas e adoradas, deveriam ser educadas de acordo com a moral religiosa da época (Ariès, 1978).

Essas ideias trouxeram mudanças no modo de lidar e enxergar a infância, que passou a ser vista como uma fase que deveria ser protegida e separada da vida adulta, e a escola teve um papel central para essa separação. Mudanças no interior da família e na sociedade como um todo também contribuíram para o surgimento do sentimento de infância, a exemplo da diminuição da mortalidade infantil e a influência da moral cristã que relacionava as crianças a anjos e à imagem do menino Jesus. Esses elementos motivaram o apego dos adultos em relação às crianças e representavam a infância pela santidade e ingenuidade (Souza, 2015).

Aquilo que antes era visto como indiferenciado, de modo que as crianças assim que atingiam independência em relação às cuidadoras passavam a se misturarem ao mundo adulto, com uso dos mesmos trajes, presença nos mesmos espaços além de que não havia pudor em relação ao que era dito e feito na presença das crianças. Com o surgimento dos elementos acima citados e a existência de espaços destinados à educação moral infantil, como as escolas, emerge uma preocupação com o que era permitido às crianças. Desse modo, a partir de uma noção de inocência, a criança é transformada em um ser de fragilidade que carecia de proteção e educação (Souza, 2015).

Ariés ainda pontua que existiam diferenças em relação às crianças da burguesia e às das classes populares, pois durante o aparecimento da indústria em 1760 houve uma regressão nesse sentimento de infância com relação às crianças das classes populares. Estas crianças eram expostas à exploração de trabalho nas fábricas, e o papel da escola foi anulado pelo trabalho infantil, enquanto as crianças burguesas continuam a ter acesso à escolaridade. Apesar disso, o novo sentimento de infância permaneceu e se tornou objeto de estudo sob diversas compreensões (Souza, 2015).

A obra pioneira de Ariés mostra que a ideia de infância tal como a conhecemos hoje, que é pautada em suas especificidades e particularidades, sendo vista como uma fase especial que deve ser preservada, nem sempre foi vigente na sociedade. A partir de seus estudos Ariés revela que a concepção de infância está diretamente relacionada com o contexto histórico, social e econômico de cada época (Souza, 2015). Nesse sentido, se reforça a ideia de infância como uma construção social.

Muitas reflexões estão sendo feitas a respeito do que é ser criança na modernidade. Tomaz (2016), partindo do pressuposto de que a infância é uma criação social, interpretada e produzida pelos adultos responsáveis pela história vivida, traçou um breve histórico da construção do conceito de infância brasileiro. A conclusão deste autor foi de que “a infância moderna no Brasil é uma infância burguesa, porque as práticas que a caracterizavam não eram de amplo acesso” (p. 91). Deste modo, importante ressaltar que existem diversas infâncias, e não um único conceito de

infância baseado numa normatividade burguesa imposta. Niehues e Costa (2012), neste mesmo sentido, fazem a seguinte consideração:

Desse modo podemos considerar a infância como uma classe psicobiológica e sócio-histórica, pois são levados em consideração suas capacidades sensoriais e intelectuais, de gênero, raça, e também quais instituições possuem poder de discurso moral sobre as crianças, seja ela o estado, a igreja ou a família (p. 288).

Tem-se a infância contemporânea como uma criação da modernidade, fruto das condições socioculturais determinadas, que acabam por formatar um modelo homogêneo do ser criança. Niehues e Costa (2012), neste sentido, afirmam que “podemos considerar que a infância muda com o tempo e com os diferentes contextos sociais, econômicos, geográficos, e até mesmo com as peculiaridades individuais” (p. 288).

O CASO MELODY

Gabriella Abreu Severino, nome da MC Melody, nasceu em São Paulo no dia 04 de fevereiro de 2007 e iniciou sua carreira em 2015, com 8 anos de idade, sendo lançada como MC Melody através de um vídeo publicado no *FaceBook*, rede social virtual, da música *Falem de mim*. O lançamento da referida música, que viralizou na *internet* por conta dos falsetes realizados pela criança, desencadeou algumas polêmicas, tendo dividido a opinião pública: a) uns entendiam aquela exposição como vexatória para a criança; b) outros pensavam se tratar de uma criança se expressando, não havendo qualquer problema com a exposição. Nesse ponto, já se pode notar tensionamentos relacionados ao ser criança e ao que seria ou não adequado para uma determinada faixa-etária.

Desde o início de sua carreira Melody foi agenciada pelo pai, Thiago Abreu, mais conhecido por MC Belinho, envolvido em muitas polêmicas com relação à exposição da filha. O visual presente nas fotos e vídeos compartilhados nas redes sociais da cantora mirim foram, desde o começo de sua trajetória artística, julgados como adultizados pelas pessoas que acessavam o conteúdo produzido.

Em 2015, a jovem artista foi envolvida em uma grande polêmica, tendo como motivo a postagem de um vídeo no qual aparece dançando em um *show* para adultos. O Ministério Público de São Paulo abriu um inquérito para investigação sobre "forte conteúdo erótico e de apelos sexuais" em músicas e coreografias da cantora, alegando que MC Melody "canta músicas obscenas, com alto teor sexual e faz poses extremamente sensuais"¹⁵⁰. Além disso, uma petição pública pediu a intervenção do Conselho Tutelar sob a alegação de exploração do trabalho infantil e corrupção de menores¹⁵¹.

Em 2016, por meio de uma postagem em sua página oficial do *Facebook*, Melody anunciou que iria dar uma pausa em sua carreira e modificar o estilo. A cantora mirim decidiu iniciar uma nova fase da carreira. "A partir de hoje, não faço mais falsete, nem paródia. Desde já, agradeço às pessoas que estão aqui para me apoiar. Daqui pra frente vai existir uma nova Melody, com trabalhos mais sérios e músicas inéditas", diz o texto postado em seu perfil¹⁵².

Voltando para a mídia em 2017 (a cantora estava com 10 anos) com novas músicas, continuou causando polêmica pelo estilo adotado ter sido considerado adultizado e erotizado pela comunidade virtual. Por esse motivo, em 2018, o *youtuber* Felipe Neto - que apresenta em seu canal um quadro onde reage a músicas e videoclipes - afirmou em sua conta do *Twitter* que "baniu" a Melody de seu canal no *Youtube* em virtude da forma como a jovem de 11 anos é exposta publicamente. Além de afirmar que a jovem apresenta um comportamento erótico e de forte apelo sexual, o que não condiz com a idade dela. O *youtuber* afirmou ter conversado tanto com a garota, quanto com o pai sobre a necessária mudança de comportamento que Melody deveria ter, mas não obteve sucesso.

O que se pode notar do breve relato exposto acerca da vida e do início da carreira de Melody, que mobiliza tanto instâncias pública, como o Ministério Público, como a opinião pública acerca do que seria adequado e apropriado para a faixa etária da criança em relação à exposição nas mídias alternativas e tradicionais, é que existe um forte sentimento de infância moderno, fundamentado no senso comum acerca do que é "ser criança". Este sentimento está atrelado a valores e modos de pensar a infância construídos histórico e socialmente e são legitimados por

¹⁵⁰ BBC News. 2019. *Sala social: inquérito Mc Melody*. [Online]. [Brasil], BBC. [Consultado em: 28-03-2019]. Disponível em: http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/04/150424_salasocial_inquerito_MCmelody_rs

¹⁵¹ Petição Pública. 2019. *Investigação sobre os pais da Mc Melody*. [online]. [Brasil], Petição pública Brasil. [Consultado em 28-03-2019]. Disponível em: <https://peticaopublica.com.br/psign.aspx?pi=BR81304>

¹⁵² Correio Braziliense. 2019. *MC Melody anuncia nova fase na carreira: 'Não faço mais falsete'*. [Online]. [Brasil], CorreioBraziliense. [Consultado em 28-03-2019]. Disponível em: https://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/diversao-e-arte/2016/08/16/interna_diversao_arte.544562/mc-melody-anuncia-nova-fase-na-carreira-nao-faco-mais-falsete.shtml

normativos da legislação pátria, como o Estatuto da Criança e do Adolescente e a Constituição Federal.

METODOLOGIA DE COLETA DE DADOS

A realização deste artigo se deu em 2019¹⁵³ e acabou se apresentando como um desafio, tendo em vista que, devido às polêmicas existentes e à atualidade do tema abordado, os conteúdos das redes sociais da MC Melody foram modificados de diversas maneiras no decorrer de sua elaboração, a saber: a) exclusão de fotos de sua conta do *Instagram*; b) exclusão de vídeos de sua conta no *Youtube*; c) mudança do conteúdo das publicações em sua conta do *Youtube* (a exemplo do vídeo upado em 12 de março de 2019, em que a cantora e sua irmã fazem slime¹⁵⁴ - brinquedo em forma gelatinosa); d) mudança nas configurações da conta do *Instagram*, impedindo comentários em algumas fotos (geralmente as que podem ocasionar polêmica pela forma erotizada que Melody se apresenta).

Assim, frente à volatilidade do conteúdo das redes sociais da cantora mirim, optou-se pela coleta de dados indireta, em que terceiros manifestavam opiniões sobre a Melody, ao invés de adentrar nas redes sociais utilizadas por ela, que era a ideia metodológica inicial para a coleta dos dados que serão analisados neste artigo.

Tentou-se, então, por conta das dificuldades relatadas, desenvolver uma metodologia de coleta de dados a partir da utilização das ferramentas de busca avançada do *YouTube*, plataforma virtual de compartilhamento de vídeos. Foram utilizados as seguintes combinações de palavras-chaves na barra de busca: “React MC Melody”; “Reagindo à MC Melody”. A partir das palavras-chaves mencionadas, passou-se a utilizar os filtros que a plataforma disponibiliza: a) Data do *upload*: este ano; b) Tipo: vídeo; c) Classificar por: contagem de visualizações.

Buscava-se, com estes filtros, encontrar vídeos que circulam na *internet* em que *Youtubers* famosos, com grande alcance na plataforma (por isso a classificação a partir de contagem de visualizações) comentam vídeos ou episódios marcantes da vida pública de Melody. No entanto, a utilização dos filtros não foi favorável aos resultados esperados.

Ocorre que, por se tratar de um fenômeno midiático de grande e constante repercussão, muitos vídeos são upados fazendo comentários a respeito das mais diversas questões sobre a funkeira mirim, de modo que grande parte dos resultados encontrados não tratou diretamente da temática “infância” em relação à MC Melody, como era esperado. Frente ao exposto, optou-se

¹⁵³ As idades e datas mencionadas no texto são com base no ano referido.

¹⁵⁴ Melody Oficial. 2019, março 12. Melody e Bella Angel- Fazendo Slime. [Video file]. [Brasil], YouTube. [Consultado em 25-03-2019]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=C2f7zVraiJs>

pela mudança de técnica de metodologia de coleta de dados, entendendo-se como possivelmente mais frutífera a utilização da técnica da bola de neve, sendo executada como apresenta Vinuto (2014):

A execução da amostragem em bola de neve se constrói da seguinte maneira: para o pontapé inicial, lança-se mão de documentos e/ou informantes-chaves, nomeados como sementes, a fim de localizar algumas pessoas com o perfil necessário para a pesquisa, dentro da população geral. Isso acontece porque uma amostra probabilística inicial é impossível ou impraticável, e assim as sementes ajudam o pesquisador a iniciar seus contatos e a tatear o grupo a ser pesquisado. Em seguida, solicita-se que as pessoas indicadas pelas sementes indiquem novos contatos com as características desejadas, a partir de sua própria rede pessoal, e assim sucessivamente e, dessa forma, o quadro de amostragem pode crescer a cada entrevista, caso seja do interesse do pesquisador. Eventualmente o quadro de amostragem torna-se saturado, ou seja, não há novos nomes oferecidos ou os nomes encontrados não trazem informações novas ao quadro de análise (p.203).

Assim, ressalvadas as especificidades da plataforma de pesquisa utilizada, com o único vídeo encontrado na primeira tentativa de coleta de dados, chegou-se a mais 2 vídeos através da navegação na barra de vídeos relacionados, que é criada pela própria plataforma a partir de afinidades temáticas com o vídeo que está sendo assistido, totalizando 3 vídeos para análise.

RESULTADOS

Buscou-se nos vídeos analisados as falas emblemáticas dos *youtubers* que abordassem a temática Melody e infância. Os resultados encontrados a partir da metodologia detalhada no tópico anterior foram os seguintes:

1- Título do vídeo selecionado: “MELODY tem 11 ANOS... Seus ANIMAIS!!!”

Youtuber: Nando Moura

Nacionalidade: Brasileiro

Publicado em: 24/12/2018

Acessado em: 25/03/2019

Link para acesso: <https://www.youtube.com/watch?v=EeAo2SS5iwI>

Visualizações: 1.083.246

O que foi abordado: O *youtuber* faz uma crítica ao comportamento de Melody a partir de comentários extremamente sexistas. Apesar do título do vídeo se referir à Melody, ao longo do vídeo, o *youtuber* critica a postura de cantoras como Anitta e Luisa Sonza, alegando que a sensualização infantil esteja relacionada às letras das músicas dessas cantoras.

Falas emblemáticas: 1) 0m02s: *Youtuber*, fala o seguinte: “MC Melody (fala com entonação raivosa), olha não existe nada que deixe um cidadão mais indignado, revoltado, do que ver a ultrassexualização, a ultraerotização de uma criança, de um adolescente... E essa situação tem se arrastado, tem ficado cada vez pior”; 2) 0m32s: Neste momento o *youtuber* mostra uma cena de algum clipe da Melody e comenta: “Aqui, oh, menina de 11 anos de idade, rebolando no meio de dois marmanjos aqui”; 3) 0m38s: “Se você não sabe quem é Mc melody, é uma criança, que desde os 8 anos de idade sob as vistas do pai, rebola pra adultos verem, com músicas de cunho ultra erótico”; 4) 0m52s: “Desde 2005, essa menina tinha 8 anos de idade, o ministério público abriu um procedimento. Na música Fale de mim ela manda um recado para as invejosas: Para todas as recalcadas, aí vai minha resposta: se é bonito ou se é feio, mas é foda ser gostosa. Uma menina de 8 anos de idade, qualquer cidadão que tem um pingão de decência, um pingão de moral, tem que fazer de tudo pra coibir que uma coisa dessas aconteça, mas ao contrário, pela grande mídia, pela grande imprensa, pelos meios de comunicação, inclusive pela internet, é feito de tudo para fomentar esse tipo de comportamento”;

2- Título do vídeo selecionado: “Melody precisa de ajuda - Melody needs help”

Youtuber: Ready to Glare

Nacionalidade: Norte-americana

Publicado em: 28/12/2018

Acessado em: 25/03/2019

Link para acesso: <https://www.youtube.com/watch?v=Sn7wh19THyQ&feature=youtu.be>

Visualizações: 994.282

O que foi abordado: Em uma série de vídeos sobre meninas que parecem mais velhas e que possivelmente estão sendo usadas pelos seus pais para ganhar dinheiro de forma rápida, há um episódio que foca na cantora Melody. A *youtuber* aborda o quão perturbador para ela é a possibilidade de que as publicações e fotos no Instagram de Melody, que contém “apenas” corpo e sensualidade de uma criança de 11 anos possa ser permitida por seus pais para obter mais seguidores e visibilidade. A *youtuber* não culpabiliza

a criança, já que não se sabe o quão ciente a família de Melody está, se a família a está forçando ou se eles estão felizes com o tipo de conteúdo nas redes sociais da menina. No entanto, afirma que na sua concepção o mais provável é que a família esteja envolvida, já que ela acredita que uma criança de 11 anos não saberia se promover no mercado dessa maneira. A *youtuber* afirma se sentir enojada e temerosa quanto aos pedófilos que acompanham a garota.

Falas emblemáticas: 1) 1min36s: A *Youtuber* comenta sobre o *instagram* da Melody, dizendo que tem muitas fotos em que ela se expõe, mostrando o corpo, e que seria fácil esquecer da idade dela olhando apenas para as fotos. Em seguida, mostra um trecho de um vídeo do canal da Melody no *youtube*, em que esta aparece se comportando de modo mais infantil. A proposta é comparar e contrastar o seu comportamento com as fotos postadas, em que ela aparenta ser mais velha; 2) 2m20s: Comenta acerca da hiper exposição do corpo da Melody no *instagram*, mas entende que a funkeira mirim não é culpada. 3) 2m30s: Fala sobre os pais da Melody, dizendo que: *O mais provável é que eles estejam envolvidos com isso, porque eu não acho que uma criança de 11 anos saberia se promover para conseguir esse tipo de seguidores. Entende? Se ela fosse uma criança normal de 11 anos não pensaria de forma natural - Hey, deixa eu postar uma foto que irá realçar a minha bunda no instagram, porque vou conseguir mais seguidores assim.* 4) 3m06s: Propõe que se passe a analisar algumas fotos do *instagram* da Melody para jogar um jogo que ela chama “*Isso se parece com uma garota de 11 anos para você?*”; 5) 3m49s: Comenta que outra coisa que faz a Melody parecer mais velha é o piercing no nariz (na foto que está sendo analisada pela *Youtuber*, Melody está usando roupa de ginástica e dá pra ver que ela tem um piercing no nariz), dizendo não ser normal esse tipo de adereço para uma menina de 11 anos; 6) 6m40s: Analisa outra foto da Melody em que esta está usando uma saia justa prateada e uma blusa curta e comenta: “*Tipo, como eu disse, eu não sou conservadora. Se você me segue no instagram, você sabe. Mas, olha só... Isso não é normal ficar se mostrando desse jeito, Não é normal. Eu não estou culpando ela, mas eu não entendo em que tipo de mentalidade isso é OK.*”; 7) 8m05s: A *youtuber* comenta sobre uma foto que a menina posa usando um top. Afirma que não tem como negar que os seios da criança são o foco da foto e, em seguida, fala sobre um comentário que deixaram na referida foto dizendo o seguinte: “*Amiga, quanto você pagou nesse silicone?*”; 8) 9m25s: A *youtuber* encerra seu vídeo afirmando que: “*Tem que ter um tipo de monitoramento, tem que ter talvez alguém cuidando da conta e eu quero dizer os pais dela, mas eles estão claramente ok com isso, então... eu não sei.*”

3- Título do vídeo selecionado: “A irmã de Danielle Cohn’s é ainda pior do que ela... - Danielle Cohn’s sister is even worse than Danielle Cohn...”

Youtuber: James Marriott

Nacionalidade: Inglês

Publicado em: 23/12/2018

Acessado em: 25/03/2019

Link para acesso: <https://www.youtube.com/watch?v=6HHdOGZvGJM&feature=youtu.be>

Visualizações:3.439.445

O que foi abordado: James faz um apanhado geral das redes sócias da Melody, comentando o conteúdo produzido por ela, os comentários que as pessoas deixam em relação a esse conteúdo, bem como a relação conturbada entre Melody e a mídia, que parece desconsiderar a idade da criança.

Falas emblemáticas: 1) 0m40s: James começa a falar da Melody utilizando a mesma foto que a *youtuber Ready To Glare* utilizou na cena 5, perguntando aos interlocutores virtuais quantos anos eles pensam que ela tem só olhando para a foto; 2) 1m07s: Passa a analisar os comentários feitos na conta do *instagram* da Melody, chamando-a de linda entre outros adjetivos que ressaltavam a beleza da criança. Em seguida, ele acessava as contas dessas pessoas para ver se estes eram da mesma idade de Melody. Todas as contas visitadas eram de homens ou mesmo adolescentes bem mais velhos que ela, que tem 11 anos; 3) 2m38s: James comenta algumas notícias veiculadas pela mídia brasileira em que Melody é o assunto, como quando ela pintou o cabelo de loiro. Em seguida, comenta da notícia cujo tema também foi assunto na cena 7 do segundo vídeo analisado: um possível implante de silicone nos seios que foi noticiado pela mídia. O *youtuber*, aparentemente perturbado, diz o seguinte: *“Ela é uma criança. Por que as pessoas se importam com seus seios não-existent?”* 4) 3m32s: James comenta que, ao visitar o canal da Melody no *youtube*, um vídeo que chamou a sua atenção foi o intitulado *“Melody tá namorando?”*. Sobre esse vídeo, ele comenta o seguinte: *“Pare bem aí. Por favor, não faça isso. Isso me deixa desconfortável. De onde eu vejo, o vídeo termina sendo um anúncio para um site de roupas (...). Mas imaginem uma menina de 11 anos produzindo conteúdos patrocinados, cuja intenção é fazer com que as pessoas cliquem no vídeo por estarem interessados num suposto relacionamento amoroso dela.”*; 5) 5m20s: James exhibe dois vídeos de Melody dançando e comenta que no primeiro vídeo havia comentários de usuários sobre os seios da criança e no segundo vídeo havia vários comentários criticando o conteúdo erótico do mesmo, o *youtuber* mostra o seguinte comentário: *“Os pedófilo tão tudo babando”*; 6) 5m45s: Aproveitando o gancho do vídeo, ele menciona que provavelmente quem

estava filmando a menina dançando seria seu pai e comenta em seguida que o *instagram* da cantora também é gerenciado pelo pai e fala o seguinte: “*É como se Belinho permitisse a sexualização de suas filhas menores para melhorar a sua carreira.*”; 7) 6m57s: James comenta sobre o clipe “Para com isso” em que o enredo dá a entender que Melody está ou esteve num relacionamento com um homem aparentemente muito mais velho, “*Nada ilegal acontecendo aqui*”, ele ironiza; 8) 8m20: Após fazer críticas a outro vídeo clipe da cantora, em que ela aparece numa festa com pessoas que parecem ser muito mais velhas do que ela, o *youtuber* decide encerrar o vídeo mostrando um vídeo clipe chamado “Ela é o pica-pau” em que ele entende que a cantora está agindo como alguém da sua idade deveria agir, sem ser sexualizada e falando de temas apropriados, como assistir desenho. No entanto, ainda se questiona se de fato não há algum tipo de sexualização.

DISCUSSÃO

Os vídeos analisados remetem a uma visão de infância de cada um dos *youtubers*, que, ressalta-se, são de diferentes países (Brasil, Estados Unidos da América e Inglaterra). O fato de analisarem e discordarem da forma como a imagem de Melody é veiculada em suas redes sociais e da exibição possivelmente aprovada pelos pais da cantora é um ponto em comum em todos os vídeos.

Nota-se um certo desconforto dos três *youtubers* em relação à infância vivida por Melody, principalmente por sua aparência, considerada adultizada por estes. Essa percepção pode estar relacionada à visão de mundo de cada pessoa, mas é visível que existe na sociedade contemporânea uma relativa homogeneidade normativa a respeito do ser criança. Ditam-se as funções no meio social que podem ser exercidas pelas crianças, que atualmente são distintas das funções atribuídas aos adultos. Neste contexto, questões relativas à forma como a criança deve se vestir ou viver são assuntos de extremo interesse público.

O modo que a Melody se veste, se maquia, posa para fotos e dança em suas redes sociais são considerados comportamentos inadequados para uma criança na atualidade. Esta forma de pensar é totalmente diferente da ideia de infância apresentada por Ariès, na Idade Média, em que a criança a partir dos 7 anos de idade já poderia contribuir e fazer muitas atividades que também eram executadas pelos adultos, como contribuir para a economia familiar, ajudar nas tarefas domésticas, imitando seus pais ou mães e inclusive se vestindo como uma pessoa adulta (Ariès, 1978).

Em relação ao sentimento de infância moderno, a percepção a respeito de crianças adultizadas tem, geralmente, teor negativo. Criou-se um distanciamento da criança em relação à sua autonomia, sendo esta colocada sob a proteção e controle do adulto. Tem-se, assim, uma visão de infância doce e delicada, como representada na fala da *youtuber* norte-americana do segundo vídeo analisado.

Ao analisar as fotos da conta do *Instagram* de Melody, a *youtuber* do canal *Ready to Glare* fica assustada pela imagem adulta e sensual que a criança imprime, questionando a anuência dos pais da criança neste contexto de hiper exposição de seu corpo. Ela utiliza expressões como: “isso não é normal”. Assim, nota-se com esta reação que a imagem adultizada de Melody causa bastante desconforto à comentadora, o que remete ao sentimento de infância moderno, que produz conceitos bem delimitados sobre o ser criança e o ser adulto.

Tal sentimento, que resulta na delimitação de papéis para crianças e adultos, está ligado à ideia de ingenuidade infantil atrelada ao sentimento de infância moderno demonstrado por Ariès (1978), em que a criança deveria ser protegida do mundo adulto, visto que sua imagem passou a ser relacionada à concepção santificada e pura dos anjos e do menino Jesus (Souza, 2015). Essa construção parte de uma ideia romanceada da infância que, de certo modo, acaba por excluir e menosprezar infâncias e crianças que não se enquadram nesta ideia de ingenuidade infantil por questões relacionadas aos âmbitos social, cultural e econômico.

Na visão a respeito da conduta de Melody trazida no vídeo 1, o *youtuber* Nando Moura fala sobre sua indignação frente à “ultra sexualização” e “ultra erotização” (fala emblemática nº 1) de Melody. Tal indignação muito se relaciona à visão moralista demonstrada na iconografia de Ariès (1978) a respeito do sentimento de infância. Percebe-se que a ideia de preservação da infância iniciada no século XVII, ainda permanece na atualidade.

Novamente, o sentimento moralista em relação a infância é uma ideia que emergiu na modernidade, pois segundo Ariès antes do século XVII não havia pudor com relação ao que era feito e dito na presença das crianças, sendo ausente o cuidado com a preservação da inocência infantil. Só após a influência religiosa da moral cristã, educadores movimentam-se para ditar o que

era permitido para as crianças, impondo moralização das atitudes com relação a elas. Assim, “a partir desta visão de inocência, a criança passa a ser vista também como ser com fragilidades que deveria ser preservado, protegido e educado.” (Souza, 2015, p.20).

Essa visão moralista é reafirmada e legitimada principalmente por uma ótica burguesa da sociedade. Percebe-se que diferentes classes produzem de forma interpretativa diferentes conceitos de infância, de modo que a classe burguesa impõe um padrão para o ser criança em cada sociedade, ditando e normatizando o que uma criança pode fazer ou não. Como explica Luiz da Rocha (2002) ao afirmar que tal dinâmica representa “(...) uma relação que se constrói verticalmente das classes altas para as baixas” (p. 58).

Este posicionamento dialoga com a teoria de Ariès (1978), que afirma que o sentimento de infância surgiu nos níveis mais altos da sociedade, enquanto as crianças pobres continuavam a não fazer parte desse conceito moralista e ingênuo de infância, sendo submetidas a diversos tipos de trabalho e exigências que seriam atribuídas exclusivamente a adultos.

As falas de James Marriott, terceiro *Youtuber* analisado, são bastante semelhantes às da segunda comentarista, abordando principalmente as seguintes questões: a) aparência adulta de Melody, comentando, neste ponto, a mesma foto publicada no *Instagram* da cantora já comenta no segundo vídeo; b) presença de homens adultos em um dos clipes assistidos; c) comentários com teor de pedofilia.

Um tema exclusivamente abordado por James foi a forma como a mídia lida com Melody. Duas situações foram comentadas com extrema indignação: 1) o fato de um programa de televisão veicular uma notícia a respeito de um possível implante de próteses de silicone no seio da criança de 11 anos; 2) uma empresa que patrocinou um vídeo da Melody contendo um título provocativo, insinuando que a cantora estaria namorando, apenas para gerar mais engajamento na propaganda veiculada.

Com relação ao último ponto destacado, nota-se que o sentimento de infância pode ser relativizado e mitigado, variando também de acordo com a conveniência de quem veicula determinada informação a respeito da criança ou estabelece alguma relação profissional com ela, como o caso da propaganda. Neste contexto específico a ideia moderna do sentimento de infância foi subvertida, sendo utilizada para gerar lucro e visibilidade por meio de polêmicas que possivelmente garantirão bom engajamento do público exatamente pela controvérsia contida.

Percebe-se que na atualidade, esse sentimento de infância moderno pode ser relativizado de acordo com os interesses econômicos, podendo violar direitos que foram conquistados ao longo de toda história. Desse modo, comprova-se que as camadas mais altas da sociedade e de mais poder aquisitivo determinam o padrão de infância, como visto em Ariès (1978), quando menciona que os padrões idealizados sobre a infância diziam respeito apenas à infância burguesa, pois crianças das classes populares não tinham condições sociais para alcançarem tal ideal.

Niehues e Costa (2012) afirmam que nas produções conceituais contemporâneas sobre infância, as crianças são atravessadas por vários fatores sociais, econômicos, culturais e até mesmo políticos. Frente à diversidade existente, partir de uma visão romanceada da infância, “como um momento repleto de encanto e ludicidade, com várias outras propriedades inexistentes em determinados contextos sociais” (2012, p. 287) é limitar construções acerca da infância.

Os 3 *Youtubers*, apesar de abordarem a temática de formas distintas, levantando algumas questões idênticas, como a interação profissional da Melody com homens mais velhos, em que todos comentaram o mesmo videoclipe, deixam muito evidente a forte indignação frente à violação de um sentimento de infância normativo no qual a cantora não poderia ser enquadrada por conta do seu comportamento, bem como da sua aparência que corresponde ao estereótipo de uma mulher adulta.

Percebe-se que a normatização a respeito da infância presente nas falas dos três *youtubers* traduz a conquista histórica de direitos que trazem diversos benefícios e atitudes legais de preservação e proteção infantil, como as preconizadas pelo Estatuto da criança e do Adolescente (ECA). Em contrapartida, esses padrões e solicitações impostos às crianças podem não levar em consideração sua autonomia, desejos e perspectivas, pois não consideram a criança como ativa em sua construção e contexto.

Constou-se que não há nas redes sociais de Mellody qualquer declaração que comprove um possível desconforto quanto à sua atividade profissional e vida pública com relação a suas atitudes, vestimentas e imagens publicadas. O que se nota é uma indignação social dos internautas sobre o comportamento da criança, o que revela, como já mencionado acima, uma normatização e idealização a respeito do que é ser criança.

Contudo, como assinalam Niehues e Costa (2012) no contexto histórico, quando a criança passa a ser incluída no corpo social, acolhida como uma integrante desse meio, “nesse momento a sociedade passa percebê-la como indivíduo pertencente à sociedade, que tem “vez”, tem "voz", tem sua forma de vivê-la, que influencia e por ela também é influenciada.” (2012, p. 826).

Diante do exposto, acredita-se que ao abordar a temática infância, ou se deve levar em consideração as possíveis formas de ser criança na contemporaneidade, ou especificar o recorte que será analisado, considerando fatores socio-econômicos e quais mais se entendam necessários para a melhor análise. Ao considerar a pluralidade e as particularidades das infâncias existentes, cabe também privilegiar a escuta das próprias crianças a respeito de suas realidades.

Nesse sentido, reafirma-se a ideia trazida por Ariés (1978) que o conceito de infância é produto de uma construção histórica e social, tendo em vista que esta é afetada e influenciada por diversos fatores que produzem diferentes modos de ser e viver a infância, como destacado em muitos estudos sobre o tema (Coelho, 2007; Marchi e Sarmiento, 2017; Oliveira e Sawaia, 2009; Pérez e Jardim, 2015; Schwede e Zanella, 2013; Sarmiento e Pinto, 1997; Rua, 2007; Vasconcellos e Sarmiento, 2007).

CONCLUSÃO

A problematização a respeito da infância tornou-se possível a partir do sentimento de infância na atualidade. Segundo Ariès, este sentimento e preocupações referentes à infância surgiram na modernidade, visto que, na antiguidade, a duração da infância se dava de maneira reduzida, assim como mulheres e crianças eram vistas como inferiores (Ariès, 1978). No entanto, pode-se notar também que o sentimento de infância ora debatido parece não contemplar as vivências de Melody, que aos 8 anos de idade já exercia atividade rentável, seguindo o mesmo caminho profissional do seu pai.

O caso em questão, considerando as intervenções feitas pelo Ministério Público, bem como as críticas com relação à conduta da cantora e a possível concordância dos pais quanto a esse cenário, foram de extrema importância para demonstrar o sentimento de infância que perdura na modernidade. O desenvolvimento deste sentimento aparece como um fenômeno social que se mostra positivo em muitos aspectos, uma vez que, a partir dele, são criadas políticas públicas e formas de melhor proteger os interesses da criança, como o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA).

Ariès, ao longo de suas produções, veio corroborando com a reflexão acerca do pressuposto de que a família, entre outros ambientes de interações são fatores determinantes que influenciam no posicionamento e na forma de pensar e viver a infância. Neste ponto, é importante que o sentimento de infância, guardadas as suas questões mais caras, que favorecem o desenvolvimento infantil, devem ser sempre considerados a partir do contexto sócio-cultural da criança.

Defende-se, diante do analisado neste artigo, que a normatividade deste sentimento não se torne um impedimento para o desenvolvimento da autonomia e da subjetividade da criança, considerando-se que podem existir tantas infâncias quanto existem crianças no mundo. Neste ponto, ressalta-se também a necessidade de reavaliar a forma como os adultos lidam com as diversas possibilidades do ser criança, para que esta preocupação com a manutenção de um ideal de infância, quando colocada, não seja um fator negativo no desenvolvimento da criança.

Nota-se que as críticas feitas pelos *youtubers* direcionadas à Melody, bem como as intervenções do Estado representados pelo Ministério Público estão intimamente relacionadas ao sentimento de infância moderno, em que se pensa e se propaga uma concepção de infância burguesa de proteção e separação da vida adulta da vida infantil. A profissionalização precoce da cantora é um ponto central na discussão, possuindo vários desdobramentos como a hiper exposição de sua imagem; as críticas destrutivas e o assédio sexual.

Conclui-se, diante do exposto, que é importante buscar um equilíbrio entre os valores socialmente construído a respeito do ser criança na modernidade e a autonomia da criança, que precisa de ajuda dos responsáveis para se desenvolver da melhor maneira possível. Entende-se que o sentimento de infância que privilegia uma superproteção da criança, é extremamente importante, mas deve estar a serviço do melhor interesse da criança, não sendo utilizado como instrumento para impor valores, normatizando e apagando a diversidade em relação ao ser criança.

REFERÊNCIAS

- Ariès, P. 1978. **História social da infância e da família**. Rio de Janeiro: Guanabara.
- Barbosa, A. A.; & Maria das Graças, S. 2013. A concepção de infância na visão Philippe Ariès e sua relação com as políticas públicas para a infância. *Examãpaku* [Online], 1(1). [Consultado em: 01-3-2019]. Disponível em: <https://revista.ufr.br/examapaku/article/viewFile/1456/1050>
- Coelho, G. N. 2007. Brincadeiras na favela: a constituição da infância nas interações com o ambiente. In: Vasconcellos, V. M. R.; Sarmiento, M. J. (ed.). **Infância (in)visível**. Araraquara: Junqueira&Marin: 173-204.
- Marchi, R.; Sarmiento, M. J. 2017. Infância, normatividade e direitos das crianças: transições contemporâneas. **Educação & Sociedade**, 141(38): 951-964.
- Marriott, J. 2018, Dezembro 23. **Danielle Cohn's Sister Is Even Worse Than Danielle Cohn...**[Video file]. [Brasil], YouTube. [Consultado em 25-03-2019]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6HHdOGZvGJM&feature=youtu.be>
- Moura, N. 2018, Novembro 24. **MELODY tem 11 ANOS...Seus ANIMAIS!!!** Video file]. [Brasil], YouTube. [Consultado em 25-03-2019]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EeAo2SS5iwI>
- Niehues, M. R.; Costa, M. De O. 2012. Concepções de infância ao longo da história. **Revista Técnico Científica do IFSC**, 3(1): 284.
- Oliveira, A. A. S.; Sawaia, B. B. 2009. A infância experienciada em comunidades litorâneas. In: Leitão, H. de A. L.; Oliveira, A. A. S. (ed.) **Infância e juventude na contemporaneidade: ouvindo os protagonistas**. Maceió: Edufal: 51-80.
- Pérez, B. C.; Jardim, M. D. 2015. Os lugares da infância na favela: da brincadeira à participação. **Psicologia & Sociedade**, 27(3).
- Ready To Glare. 2018, Dezembro 28. **Melody precisa de ajuda**. [Video file]. [Brasil], YouTube. [Consultado em 25-03-2019]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Sn7wh19THyQ&feature=youtu.be>
- Rocha, R. D. C. L. 2002. História da infância: reflexões acerca de algumas concepções correntes. **Analecta** [Online], (3)1: 51-63. [Consultado em: 01-3-2020]. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Rita_De_Cassia_Da_Rocha/publication/292993991_HISTORIA_DA_INFANCIA_REFLEXOES_ACERCA_DE_ALGUMAS_CONCEPCOES_CORRENTES/links/56b4c9bd08ae3c1b79aaf32b.pdf
- Rua, M. A. 2007. Infância em territórios de pobreza: os falares e sentires das crianças. In: Vasconcellos, V. M. R.; Sarmiento, M. J. (ed.). **Infância (in)visível**. Araraquara: Junqueira&Marin: 205-244.
- Sarmiento, M. J.; Pinto, M. 1997. As crianças e a infância: definindo conceitos, delimitando o campo. In: **As crianças: contextos e identidades**. Braga: Universidade do Minho: 7-30.

Schwede, G; Zanella, A. V. 2013. Olhares de crianças a relevar a polifonia da cidade. **Psico-USF**, Bragança Paulista, 18(3): 395-406.

Souza, C. A. de B. 2015. **Concepção de infância em Philippe Ariès**. Trabalho de Conclusão de Curso, Graduação em Pedagogia, Universidade Estadual de Londrina.

Tomaz, R. 2016. “Criança pode cantar e dançar funk?”—as repercussões dos vídeos de MC Melody e as disputas no campo da infância. **Estudos Semióticos** [Online], 12(2): 90-97. [Consultado em: 03-3-2019]. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5868263>

Vasconcellos, V. M. R.; Sarmiento, M. J. 2007. (ed.). **Infância (in)visível**. Araraquara: Junqueira&Marin.

Vinuto, J. 2016. **A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto**. *Temáticas*, 22(44): 203-220. [Consultado em: 03-3-2019]. Disponível em: https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/59891201/VINUTO_A_amostragem_em_bola_de_neve_na_pesquisa_qualitativa.pdf?response-content-disposition=inline

