



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E CULTURA**

LORENA LIMA KALID

**“OFÍCIO DE SER GENTE”:
O PROJETO INTELECTUAL DE VIVIANE MOSÉ COMO AFIRMAÇÃO DA VIDA**

v. 1

Salvador
2015

LORENA LIMA KALID

**“OFÍCIO DE SER GENTE”:
O PROJETO INTELECTUAL DE VIVIANE MOSÉ COMO AFIRMAÇÃO DA VIDA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Sandro Santos Ornellas

Salvador
2015

LORENA LIMA KALID

**“OFÍCIO DE SER GENTE”:
O PROJETO INTELECTUAL DE VIVIANE MOSÉ COMO AFIRMAÇÃO DA VIDA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura da Universidade do Estado da Bahia como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Data de aprovação:

Salvador, de de 2015.

Componentes da Banca Examinadora:

Prof. Dr. Sandro Santos Ornellas (UFBA)
(Orientador)

Profa. Dra. Cássia Dolores Costa Lopes (UFBA)
(Membro)

Prof. Dr. Maurício Matos dos Santos Pereira (UFBA)
(Membro)

A meu avô Waly e sua escolha.

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, pela bolsa que viabilizou esta pesquisa.

A meu orientador Sandro, pela tranquilidade diante de minha inexperiência, pela motivação fundamental de cada encontro e pelo inestimável auxílio no desafio entre prazos e sonhos.

A Rafaela, por dar ao mesmo desafio, diariamente, outras dimensões. E vida!

A Viviane Mosé, por aquela madrugada em que me dei coragem.

A meus pais por, entre não entenderem nada e entenderem tudo, estarem perto.

A meus irmãos, por mostrarem o que há entre a fraqueza e a força.

Aos amigos, pelo alívio de sempre novas pontes.

RESUMO

Este estudo é dedicado a realizar leituras dos discursos de Viviane Mosé, filósofa, poeta, psicóloga e psicanalista brasileira de presença frequente nos meios de comunicação. Buscamos refletir sobre as ideias que unem tais discursos, a que denominamos projeto afirmativo, tomando Mosé como uma crítica da cultura contemporânea. Para tanto, foi necessário recorrer às ideias de Friedrich Nietzsche, pensador em que Mosé admite haver buscado grande parte de suas referências, mas também aos contemporâneos Jacques Derrida, Ernest Becker, Stuart Hall, Joel Birman, Edward Said e outros, referências nossas para interpretar o projeto da pensadora. Construímos o estudo a partir de três aspectos centrais no pensamento de Mosé: a presença do tema do excesso como afirmação do devir e do caráter agônico da vida, em referência à doutrina nietzschiana da vontade de potência; a requisição do olhar fundador como necessidade para renovar o modelo de pensamento racional atual, insuficiente para lidar com a pluralidade do devir contemporâneo; e a centralidade da linguagem como principal estrato civilizatório a ser renovado, através do abalo à lógica excludente e dualista dos conceitos, bem como pela assunção do permanente caráter metafórico da palavra. A partir desse eixo temático, desenvolvemos reflexões sobre o suposto mal-estar em que se encontra o sujeito contemporâneo fragmentado em suas identidades, e sobre a necessidade de enfrentamento da questão através do caráter transformador da educação e das possibilidades artísticas da linguagem. Nesse sentido, buscamos nos discursos de Mosé (teóricos e poéticos) auxílio para refletir sobre o paradoxal processo de transformação de si no sujeito contemporâneo, ao passo que localizamos no papel do intelectual como um exilado, exercido por Mosé, sua estratégia pessoal de afirmação da vida.

Palavras-chave: Viviane Mosé. Pensamento contemporâneo. Projeto afirmativo. Devir. Crítica da cultura.

ABSTRACT

This study is dedicated to perform readings of speeches from Viviane Mosé, philosopher, poet, Brazilian psychologist and psychoanalyst, with a frequent presence in the media. We reflect on the ideas that unite such speeches, that we call affirmative project, taking Mosé as a critic of contemporary culture. Therefore, it was necessary to resort to Friedrich Nietzsche's ideas, thinker admitted by Mosé of being a source of much of her references, but also to contemporary Jacques Derrida, Ernest Becker, Stuart Hall, Joel Birman, Edward Said and our others references to interpret her project. We built the study from three central aspects in the thought of Mosé: the presence of the theme of excess as an affirmation of the becoming and the agonizing character of life, in reference to Nietzsche's doctrine of the will to power; the founder look requisition as a need to renew the current rational thinking model, insufficient to deal with the plurality of contemporary becoming; and the centrality of language as the main civilizing stratum to be renovated, by shaking the exclusive and dualistic logic of concepts, as well as the assumption of permanent metaphorical character of the word. From this main theme, we developed reflections on the supposed malaise that is the contemporary subject fragmented in their identities, and the need to face the issue through the transforming character of education and artistic possibilities of language. In that sense, we seek in the speeches of Mosé (theoretical and poetic) an aid to reflect on the paradoxical process of transforming itself in the contemporary subject, while we locate in the role of the intellectual as an exile, exercised by Mosé, his personal strategy of life-affirming.

Keywords: Viviane Mosé. Contemporary thought. Affirmative project. Becoming. Culture criticism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	VIVIANE MOSÉ ANUNCIA	13
2.1	LUGARES	14
2.2	BAGAGENS	20
2.3	RUMOS	32
3	VIVIANE MOSÉ AFIRMA	40
3.1	PONTES	40
3.2	EXCESSOS	49
3.3	OLHAR	58
4	VIVIANE MOSÉ ENUNCIA	66
4.1	“PALAVRA VESPA”	67
4.2	RASTROS	76
4.3	“POEMA DE PÉ NO CHÃO”	86
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	94
	REFERÊNCIAS	99

1 INTRODUÇÃO

Conheci Viviane Mosé na internet, em uma de suas muitas palestras disponibilizadas no canal *Youtube*, quando procurava, aleatoriamente, explicações filosóficas para o medo da morte. A naturalidade com que passeava por assuntos graves ou eruditos, o coloquialismo de sua fala teórica, a intercalação deste com a declamação de poemas próprios, o entusiasmo diante do conhecimento e o otimismo com relação ao presente dispararam, em mim, um interesse imediato.

À medida que notava o magnetismo de seu pensamento em um número grande de pessoas – inclusive entre aquelas a quem apresentei suas palestras ou obras –, e ao passo que percebia a frequência de suas aparições em esferas midiáticas diversas, meu interesse diletante transformou-se em projeto de mestrado. Graduada em Direito, necessitava compreender a sociedade por outra perspectiva, e este novo olhar, tão múltiplo e enfim tão contemporâneo meu, atraiu-me de modo irrefutável.

Este trabalho parte de impressões acerca desses muitos discursos de Mosé produzidos em materialidades diversas, entre os quais desejei estabelecer alguns pontos de contato, naquilo que denominei seu projeto intelectual. Por conta disso, nenhum material contendo manifestação da pensadora foi, *a priori*, considerado de pouco valor para o estudo. Suas entrevistas, declarações em rede social, vídeos, músicas, poemas e escritos foram igualmente importantes na formação do interesse por sua obra e acessados ao longo de todo o escrito.

Por tratar-se de autora viva, jovem e pouco estudada (até a consecução desta dissertação, não havia divulgação de pesquisas dedicadas à inteireza de sua obra), foi necessário lidar com as dificuldades inerentes a essa espécie de pioneirismo. O número alto de possibilidades para o recorte temático bem como a responsabilidade de abrir caminhos para novos estudos foram, sem dúvida, desafios. Por outro lado, a consciência da relevância acadêmica desse primeiro passo ajudou a enfrentá-los.

Dos tantos caminhos possíveis, alguns temas impuseram-se avidamente: vontade de potência, devir, modelos de pensamento, excessos, educação e contemporaneidade são aspectos aos quais foi dada, inevitavelmente, atenção especial. A relação entre eles foi construída paulatinamente, com o auxílio enriquecedor de algumas referências externas, mas sempre tomando como ponto de partida minhas inquietações diante do pensamento de Mosé.

Entre todos os auxílios teóricos aqui utilizados, destacam-se as ideias de Friedrich Nietzsche, de inegável importância para os discursos da autora. Nesse sentido, estudar o pensamento de Mosé implicou, em alguma medida, estudar o pensamento do alemão,

necessidade a que sou pessoalmente bastante grata. Não nego o risco de tal realização, tampouco tenho a pretensão de haver me tornado especialista em sua extensa e complexa obra. Tentei, no entanto, ser o mais cuidadosa possível em buscar, na própria produção nietzschiana, os elementos que julguei necessários para compreender os termos em que se deu a manifesta referência.

O protagonismo das ideias nietzschianas na obra de Mosé não adquire ares de finalidade, fazendo jus ao caráter antiteleológico do pensamento de Nietzsche. Não obstante, ela assume as dificuldades inerentes à tarefa de propor uma nova linguagem e um novo pensamento utilizando-se dos velhos modelos disponíveis. Quanto a isso, faço de suas palavras a *mea-culpa*:

Escrever um trabalho acadêmico sobre Nietzsche chega a parecer um contrassenso, especialmente quando discute a crítica da linguagem. É exatamente contra o pensamento conceitual, contra as categorias lógico-gramaticais que não somente a genealogia da linguagem se insurge, mas o projeto nietzschiano como um todo (MOSE, 2011a).

Mosé não teme passear, com liberdade e ousadia, entre poesia e filosofia. Ao mesmo tempo em que denuncia a lógica excludente da cadeia de conceitos erguida pelo homem, assume que depende dessa cadeia para estabelecer um diálogo com a sociedade à procura de mudanças. Sua alternativa é manter vivo o desejo de questionar as coisas, ao invés de distanciá-las: falar de filosofia no que se costumou chamar de poesia e vice-versa, a fim de abrir novos caminhos de pensamento. É com respeito ao esforço perene de integrar as duas áreas (filosofia e poesia) – ou de, ao menos, não distanciá-las tanto mais – que seguiremos nosso estudo.

Por tais motivos, a fim de atenuar as limitações inerentes às exigências de uma pesquisa acadêmica (o mesmo “contrassenso” referido por Mosé), este trabalho não pretende sistematizar o pensamento filosófico da pensadora, optando por transitar em seus diversos discursos com a liberdade criativa a que se deve permitir um estudo literário. Nesse sentido, sua poesia é tida como local privilegiado para o desenvolvimento de nossos argumentos, o que não excluiu a necessidade de recorrermos a diversas referências teóricas convenientes a esta argumentação.

O mergulho na vida e na obra de Mosé fez-nos construir nosso estudo em torno de três aspectos que consideramos essenciais em seu pensamento e que estão presentes de certa forma em todos os capítulos. O primeiro consiste na presença marcante do tema do excesso em seus discursos, que relacionamos à doutrina nietzschiana da vontade de potência, para compreender a crítica de Mosé ao modelo de pensamento ocidental. O segundo aspecto trata-

se da referência a uma espécie de olhar fundador como postura possível para operar renovações no modo de pensar contemporâneo. O terceiro e último aspecto considerado foi a centralidade da linguagem na obra de Mosé, tema tido como o principal estrato civilizatório a ser questionado e recriado na busca por um novo modelo de pensamento.

Atento a esse eixo temático, o trabalho foi estruturado em três capítulos, além da introdução (Capítulo 1) e das considerações finais (Capítulo 5). No primeiro capítulo do desenvolvimento (Capítulo 2), “anunciamos” o projeto de Viviane Mosé, inicialmente localizando seus discursos no tempo-espaço. A presença frequente da pensadora nas diversas mídias foi tida, por nós, como elemento fundamental para definir seus lugares de fala, porquanto afirme a atualidade de seus discursos e marque a independência do seu projeto com relação ao projeto nietzschiano. A intenção foi, portanto, evidenciar que os discursos de Mosé ocupam-se da contemporaneidade, seja na opção por utilizar múltiplos veículos comunicativos, seja na escolha da contemporaneidade mesma como objeto de reflexões.

Após esta localização, ainda no mesmo capítulo, apresentamos algumas características do projeto que une os discursos de Mosé, dando ênfase ao caráter transformador da educação. Foi essencial, neste momento, enfrentarmos algumas ideias nietzschianas, como a crítica ao platonismo, à moral cristã e à racionalidade cartesiana (imbricada à crítica à ciência), bem como a noção de niilismo, a doutrina da vontade de potência e, por fim, o eterno retorno como estratégia ética possível para enfrentamento da instabilidade do devir. Em seguida, por compreender que as releituras de Mosé ocorrem, como toda interpretação, de forma criadora, importou seguirmos para a análise da independência e da atualidade de seus discursos. Para tanto, recorreremos a Stuart Hall e Joel Birman, autores que se dedicaram a pensar a transição do século XX para o XXI como uma ruptura histórica. Enquanto Hall auxilia a refletir sobre as mudanças ocorridas nessa ruptura, Birman fornece o diagnóstico de um suposto mal-estar decorrente dessa transição, que julgamos dialogar com a percepção de Mosé sobre a contemporaneidade.

Na última seção do Capítulo 2, quisemos traçar, junto a Mosé, novos rumos para o enfrentamento do mencionado mal-estar contemporâneo. Para isso, destacamos as críticas mais frequentes realizadas por ela à contemporaneidade, a exemplo do grande descompasso entre nossa sociedade em rede e o método de pensamento linear ensinado nas escolas. Mosé atribui a perpetuação desse método falho à incapacidade do homem em lidar com o medo da morte, motivo pelo qual buscamos auxílio em Ernest Becker e suas pioneiras reflexões interdisciplinares sobre a centralidade do medo da morte na construção da cultura. Por fim, introduzimos algumas das alternativas esboçadas nos discursos da pensadora no sentido de

auxiliar na elaboração desse desafio, que passam pela necessidade de uma nova educação, voltada a afirmar, por meio da arte, os aspectos da vida negados pelo modelo criticado.

O Capítulo 3 foi dedicado a aprofundar o caráter afirmativo do projeto de Mosé. Começamos por trazer a influência da doutrina nietzschiana da vontade de potência na concepção agônica de vida, pressuposto do pensamento de Mosé. Marcamos, assim, o caráter paradoxal que reside em todos os acontecimentos – e que define a vida como uma sucessão de arranjos provisórios – para entender como o homem contemporâneo lida com essa intensa transformação de si e do mundo.

A partir desses pressupostos, ainda no terceiro capítulo, buscamos entender a presença recorrente do termo “excesso” nos discursos de Mosé, relacionando essa repetição com a doutrina nietzschiana da vontade de potência e com o pensamento de Georges Bataille, influências importantes nas argumentações da autora sobre o tema. Após tais análises, entendemos que a frequência do termo “excesso” nos diversos discursos de Mosé traduz o caráter paradoxal da vida como devir, sobretudo nas construções poéticas em que a dupla ação humana (no sentido de equilibrar os excessos que se impõem com a necessária tarefa de autolimitação) é representada. Com base nessas reflexões, realizamos leituras de produções poéticas de Mosé, na tentativa de fazer emergirem as contradições constantes em usuais conceitos, como consciência, pensamento e liberdade.

Ao final do capítulo, juntamo-nos a Mosé na construção simbólica do olhar fundador como uma nova postura para a renovação subjetiva e social, baseada na admissão dos limites do saber. Ao requisitar que o homem se espante perante os acontecimentos, a pensadora crê ser possível afastar-se dos parâmetros culturais estabelecidos e, assim, realizar as mudanças necessárias para uma relação afirmativa com o devir. Relacionamos esse olhar às figuras da criança e do louco para compreender suas características e suas possibilidades, chegando à noção nietzschiana de vida como obra de arte.

No Capítulo 4, trouxemos a centralidade da linguagem nos discursos de Mosé, tendo sido essencial começarmos pela centralidade do tema também no pensamento de Nietzsche. A partir da crítica nietzschiana à perda do caráter metafórico na linguagem conceitual, trouxemos a ideia de redenção da palavra pela arte, bastante presente no pensamento de Mosé e refletimos sobre as possibilidades da palavra poética, no sentido de ampliar a experiência humana com a pluralidade de perspectivas, necessária para a afirmação da vida como devir. Neste ponto, buscamos no pensamento do filósofo francês Jacques Derrida a rica contribuição no questionamento da lógica excludente da linguagem, sobretudo ao atentar para a necessidade de abalar os dualismos sobre os quais essa lógica assenta-se. Relacionamos os

procedimentos do método da desconstrução, sobretudo os descritos nas obras *A escritura e a diferença* (DERRIDA, 2011a) e *Posições* (DERRIDA, 2001), com as reflexões que fizemos a partir dos discursos de Mosé (sobretudo os poéticos), a fim de compreender como estes últimos abalam o sentido de alguns conceitos filosóficos tradicionais, fazendo emergir perspectivas plurais. Julgamos que os discursos da pensadora realizam as etapas descritas por Derrida, pois costumam afirmar aqueles aspectos rebaixados pela lógica conceitual binária – invertendo as posições dos tradicionais dualismos –, ao mesmo tempo em que realiza abalos na própria existência da dualidade, permitindo a criação de espaços para experiências de *différance*. A partir dessas leituras, vimos retornarem ideias e reflexões realizadas ao longo de todo o trabalho acerca do projeto afirmativo de Mosé, agora reunidas em torno do tema da linguagem e das potências da palavra poética.

A decisão de estruturar o centro do estudo em três partes relativamente independentes, embora relacionadas, teve como objetivo fugir da construção linear típica, em que capítulos se sucedem em cadeia causal, culminando em uma conclusão resolutive. Uma estrutura nesses moldes não faria sentido se quiséssemos respeitar as próprias ideias aqui enfrentadas. Buscamos, assim, desenvolver percepções que fizessem jus à complexidade dos discursos trabalhados, e tentamos resistir à tentação de realizar julgamentos conclusivos, mantendo o rigor em realizar diálogos entre as reflexões. Por tal motivo, as Considerações Finais (Capítulo 5) foram dedicadas às facetas da personagem Viviane Mosé, localizada agora não apenas na contemporaneidade – como fizemos no Capítulo 2 – mas no interior das reflexões realizadas por nós a partir de seus discursos. Nesse sentido, recorreremos ao crítico cultural Edward Said para compreender o papel do intelectual na atualidade, a partir do que designamos Mosé como uma “exilada”, no sentido conferido por Said. Consideramos que, ao construir sua individualidade como intelectual que transita entre as diferenças, sem fixar-se em um lugar de fala específico, Mosé entrega-se ao sentido nietzschiano de arte – fazer da vida obra de arte. Enfrentemos agora, pormenorizadamente, esses trânsitos.

2 VIVIANE MOSÉ ANUNCIA

Não é possível – ou desejável – refletir verdadeiramente sobre algum discurso sem localizá-lo no tempo e no espaço. Mais do que uma escolha metodológica, essa explicitação, no presente trabalho, torna-se urgente em razão das características específicas do discurso de Viviane Mosé. A transitoriedade dos seus lugares de fala, aliada à atualidade dos mesmos, ao passo que dificultam a demarcação de uma posição única, parecem também enriquecer as possibilidades das reflexões aqui propostas.

Graduada em psicologia e psicanálise no Espírito Santo, mestre e doutora em filosofia no Rio de Janeiro, autora de livros de filosofia e poesia, além de letrista de música e colaboradora em roteiros cinematográficos, Mosé assume-se professora, profissão que a acompanha desde os primeiros anos da vida universitária. Apesar da trajetória acadêmica – e embora seu primeiro livro teórico seja consequência direta de suas pesquisas de doutorado¹ –, sua figura não é imediatamente associável ao perfil habitual do docente teórico.

Mosé tornou-se nacionalmente conhecida através de passagens pelos meios de comunicação de massa, mais precisamente por haver cocriado e apresentado, em 2005, um quadro no programa de televisão *Fantástico*, em que tratou de temas filosóficos por meio de linguagem não especializada. Desde então, sua presença tornou-se constante em programas de TV – é comentarista regular do programa *Encontro*, apresentado por Fátima Bernardes, também na Rede Globo –, bem como em diversos vídeos disponibilizados na internet contendo entrevistas e filmagens de palestras realizadas para públicos diversos (em universidades, sindicatos, empresas privadas). Entre esses vídeos, merece destaque suas participações na série de encontros *Café Filosófico Cultural*, desenvolvida pelo programa cultural CPFL Cultura, em que pensadores contemporâneos são convidados para tratar dos “anseios e angústias dos indivíduos na sociedade contemporânea” (CPFL CULTURA, 2015).

Mosé participou do *Café Filosófico* diversas vezes, ora como curadora ora como convidada, discutindo Nietzsche, arte, educação, o poder do corpo e da palavra, tecnologia, entre outros temas. Embora a série já possua, na própria proposta de criação e na escolha dos convidados, a intenção de romper as barreiras em que se mantém confinado o debate sobre certos conhecimentos – sobretudo os filosóficos –, Mosé destaca-se dos demais palestrantes, estes em geral mais focados nas suas áreas específicas do saber. Ao mesmo tempo em que

¹ O livro *Nietzsche e a grande política da linguagem* (MOSÉ, 2011a) foi adaptado a partir de sua tese de doutorado em Filosofia na UFRJ, denominada *Linguagem e transvalorização – Perspectivas para uma grande política*, defendida em 2004.

preenche os requisitos acadêmicos para figurar como especialista no renomado programa filosófico, ela circula, também, por espaços outros, muitos deles mais populares: além das já mencionadas múltiplas atividades e das participações em programas de TV de alta audiência, Mosé é comentarista de variedades na rádio CBN ao lado dos jornalistas Carlos Heitor Cony e Artur Xexéo, opinando sobre os assuntos mais comentados do dia.

Porque o teórico e a figura pública ainda são tidos, no imaginário social e na própria Academia, como tipos incompatíveis, chama atenção a facilidade com que a pensadora transita nos dois meios (dentro e fora das universidades). Há mérito, de logo, na sua tentativa em trazer para o cotidiano das pessoas leigas discussões e conhecimentos que, em regra, permanecem dentro dos muros das universidades (o movimento contrário – da sociedade para as universidades – é, também, bastante raro). Nesse aspecto, a estratégia de Mosé revela-se bem-sucedida não apenas pela intenção, mas porque a execução difere das tentativas habituais de apenas transmitir, para um número maior de pessoas, o modelo erudito empregado nos espaços especializados.

A diminuição da distância entre a sociedade e o saber científico inicia-se, nas falas de Mosé, pela linguagem: seu trato sobre temas importantes como filosofia e educação, seja em entrevistas e palestras, seja em seus livros teóricos, difere muito pouco dos relatos realizados em entrevistas e palestras sobre a vida cotidiana de seu tempo e sobre sua vida pessoal. A estratégia de misturar teoria e prática, erudito e popular, a vida dos outros e a própria vida, como veremos, é o elemento que integra o ousado projeto de seus discursos.

O presente trabalho dedica-se a refletir sobre esse projeto, a começar por localizá-lo socialmente e esboçar seus primeiros traços, objetivos deste capítulo.

2.1 LUGARES

Iniciaremos nossas análises sobre os discursos de Mosé por uma fonte que simboliza perfeitamente o caráter midiático acima mencionado, qual seja, sua página virtual na maior rede social da internet, o *Facebook*, por considerarmos que o material ali produzido fornece uma amostra privilegiada de seus discursos. Com um número expressivo de seguidores (mais de 85 mil), sua página (MOSÉ, 2013b) estrutura-se na forma de perfil de pessoa pública, em que o usuário não possui “amigos”, mas sim “seguidores”. Esse formato de perfil difere do comum porque não há, nele, a mera transposição das relações interpessoais para o ambiente virtual, como acontece com a maioria dos usuários. No *Facebook* de Mosé, especificamente, costumam constar publicações contendo textos, vídeos e poesias da autora, já publicados ou

inéditos, divulgação de palestras e aparições midiáticas e, também, opiniões sobre temas atuais formuladas exclusivamente para aquele espaço. Algumas vezes, há interação da pensadora com os seguidores, em respostas a comentários feitos nas publicações.

A inserção no mundo virtual, de certo modo delicada para as figuras públicas, revela-se, no caso de Mosé, mais uma procura por diálogo do que um desejo por exposição. Essa interação em rede não pode ser aqui ignorada, uma vez que a pensadora propõe-se a realizar uma crítica da cultura contemporânea; nesse caso, ignorar a internet traria um prejuízo teórico inestimável. A opção por estar onde as coisas estão – a rede é hoje, inquestionavelmente, o lugar no qual os contatos se dão de forma expandida e em um intervalo de tempo cada vez menor – é o primeiro aspecto sobre o qual lançaremos luz na nossa leitura de seu projeto.

A presença dos discursos de Mosé na mídia, portanto, não se dá por transposição de uma situação consolidada fora dela – como um escritor que, após reconhecimento pretérito, tende a ser mencionado e a participar de programas de entrevista ou redes sociais – mas sim no interior do funcionamento midiático. A consolidação de seu trabalho está imbricada às redes de comunicação de massa não apenas porque acontece por meio delas, mas porque se dedica a pensá-las. Nesse sentido, pode-se dizer que Mosé é “contemporânea” no sentido a seguir elaborado por Giorgio Agamben:

Um homem inteligente pode odiar o seu tempo, mas sabe, em todo caso, que lhe pertence irrevogavelmente, sabe que não pode fugir ao seu tempo.

A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é *a relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo*. Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela (AGAMBEN, 2009, p. 59, grifos no original).

Agamben refere-se, acima, a um sentido mais geral de contemporaneidade, relativo à condição de “ser contemporâneo de algo”, no caso, de uma época. Mosé, naqueles termos acima descritos, parece aderir com entusiasmo a seu tempo – o tempo fugidio das relações virtuais – sem deixar de confrontar-se e “dissociar-se” desse tempo. Um recente episódio, ainda envolvendo sua participação no *Facebook*, ilustra essa dupla condição, quando, ao opinar em seu perfil sobre os protestos que marcaram o país a partir de junho de 2013, criticou incisivamente a violência e a falta de uma pauta clara de reivindicações das manifestações, bem como as ameaças para que não houvesse a Copa do Mundo. Como consequência, teve de lidar com uma forte reação contrária de seus seguidores nos comentários da postagem, confronto que a levou a apagar a publicação e manifestar nova opinião, com mais comedimento e elaboração:

Acionar forças poderosas, como a da multidão, exige a definição de contornos, de direções claras, ou esta força imensa perde-se, na violência ou no nada. Hoje, com a comunicação imediata, tudo pode produzir contágios muito rapidamente. Por isso chamei atenção para a necessidade de pensar alvos, definir direções. Ser contra a copa, a esta altura do campeonato, parece infantil, foi o que disse. Agora, a copa deve acontecer, e do melhor modo, para ganho de todos que já investiram nela, inclusive ambulantes, motoristas de taxi, etc. Queimar lixo na porta do estádio é um gesto vazio, não agrega valor ao protesto. Exatamente num momento em que o mundo inteiro olha para o Brasil, nos mostramos assim, tão fogo em lixo, tão pouco texto.

Não sou contra as manifestações, mas acho que está tomando a forma de um protesto generalizado, contra não se sabe muito bem quem, ou o quê. E isso me lembra uma tsunami. Precisamos saber quais são nossas causas, que tipo de mundo queremos, que tipo de valores.

Em relação à internet, me referi ao perigo que representa a invasão, permitida oficialmente pelo congresso americano, nas redes, com a desculpa de ser uma proteção contra o terrorismo. Tirei os posts da página porque não sou obrigada a ler agressões. Disse o que penso. É isso. Apenas uma prova de que nem sempre concordamos. Mas sejamos gentis neste espaço democrático de expressão particular, por favor.

No mais, todos contra a corrupção (MOSÉ, 2013b).

A saia-justa rendeu reflexões da autora, em outras locais, sobre a internet e as redes sociais e sobre o que ela designou de uma onda fascista típica dos dias atuais, presente nas práticas virtuais, em que as pessoas manifestam suas opiniões de maneira definitiva e irrefletida, com violência sumária contra as opiniões diversas. Em entrevista concedida a Fernando Gabeira em seu programa de TV, Mosé apontou a necessidade de pensar os fatos mais profundamente, para além do raciocínio “rasteiro” e “maniqueísta” (MOSÉ, 2014g) por meio do qual o tema vinha sendo analisado (e exemplificou com a equivocada tendência de colocarem a polícia como representantes do lado mal em contraposição aos manifestantes, do lado do bem).

Muito embora se possa discordar do elemento a que Mosé optou por dar destaque na sua análise primeira das manifestações (tendo sido talvez, ela própria, apressada em suas conclusões), merece consideração sua crítica periférica, acerca do perigo da violência irrefletida e do quanto esta violência está presente no comportamento virtual, bem como acerca da tendência polarizadora das análises superficiais – sobretudo porque suas análises partem de dentro das práticas virtuais e não guardam nostalgia com o passado sem internet. Ao contrário, Mosé mostra-se entusiasta dos benefícios das tecnologias com as quais convivemos hoje; com frequência, assevera a importância da internet na divulgação do saber e no descentramento das estruturas de poder, bem como seu mérito incontestável e necessário para a organização dos movimentos sociais no Brasil e no mundo.

Pelo episódio acima narrado e seus desdobramentos, é possível perceber algo, desde já, no discurso de Mosé: a visão da ciência e da tecnologia como um artifício com

possibilidades tão vantajosas quanto perigosas. Mas mais do que isso: a internet vista não como uma mera extensão virtual do que pensávamos ser o mundo real, mas a própria ferramenta que recria o real. Essencial para a compreensão da contemporaneidade, o mundo organizado em rede é o fato que merece, na obra da autora, destaque temático e participação ativa dignos de sua importância na cultura contemporânea.

É justamente sobre a “sociedade em rede” que discorre Mosé na apresentação de seu mais recente livro, *A escola e os desafios contemporâneos* (2013a), que reúne entrevistas realizadas com nove educadores do Brasil e de Portugal empenhados em repensar e transformar as experiências educativas atuais. Na apresentação da obra, a autora alia as reflexões dos entrevistados às características dessa nova sociedade.

Foi somente com o surgimento da sociedade em rede, nascida do imenso investimento em conhecimento técnico, que um novo modelo de gestão se impôs. O mais importante dessa nova sociedade, a sociedade do conhecimento, são as relações de poder que se esgarçam, enquanto novos agenciamentos surgem. Temos agora de elaborar novas questões para essa nova sociedade que emerge, ainda cambaleante, à nossa frente.

[...] Na verdade, uma nova cognição é necessária para lidar com ela, um novo ser humano, e ele já está nascendo (MOSÉ, 2013a, p. 30).

Mosé destaca a relação entre o surgimento da sociedade em rede e a sociedade do conhecimento para levantar questões epistemológicas relevantes. Afinal, sendo nossa sociedade produto das mudanças trazidas pelas novas tecnologias da informação, nossa relação com o conhecimento está conseguindo acompanhar tais mudanças? A resposta – negativa – é dada de logo com relação às escolas e universidades do mundo todo que, alheias às transformações, mantêm um modelo de aprendizado voltado para a reprodução de conhecimentos. Uma escola que não ensina a pensar, interpretar, pesquisar, criar.

Ensinar não pode ser transmitir conhecimentos, mas, antes de tudo, provocar interesses e dúvidas, fazer com que brotem questões e desenvolver métodos de pesquisa, de filtragem e seleção de dados, de ordenação de conteúdos, de construção da argumentação. Só há conhecimento quando há interpretação. O contrário não é aprendizado (MOSÉ, 2013a, p. 13).

A obra mencionada (2013a) dedica-se a analisar o papel da educação na realidade recente da sociedade em rede, a começar pelo título (*A escola e os desafios contemporâneos*), que anuncia a preocupação delineada no texto: enfrentar os desafios da contemporaneidade frente às mudanças operadas com a difusão do conhecimento, sobretudo a partir do surgimento e popularização da internet. A tese de Mosé passa por afirmar que, embora a internet tenha engendrado uma sociedade na qual o conhecimento é a chave das mudanças, as

escolas ainda permanecem presas a uma lógica de ensino totalmente diversa do modelo de organização em rede.

A ampliação do descentramento na difusão de informações evidencia-se, por exemplo, na multiplicação de *blogs* e canais virtuais destinados à produção e divulgação de notícias. Quando a informação e o conhecimento passam a ser alimentados a partir de variados pontos (e não mais controlados por agentes específicos como a grande mídia ou as grandes universidades e centros de pesquisa), rompem-se velhos agenciamentos de poder. Na rede, os arranjos não se refazem no mesmo molde de antes, em que o poder irradiava-se de um ponto para muitos outros (em pirâmide), e sim de forma integrada, pelas inúmeras ligações entre os inúmeros pontos. Essa nova configuração das estruturas de poder abre espaço para arranjos ainda não muito bem conhecidos ou pensados, mas não se pode duvidar que se trata de um novo modelo aberto a muitas possibilidades (MOSÉ, 2013a).

Se o poder piramidal se exercia por meio do medo, a amplitude da rede estimula a ousadia. Uma ousadia com a qual temos de aprender a lidar ou se transformará em falta de limite. Se o raciocínio antes acontecia em linha, opondo dois lados, o bem e o mal, o certo e o errado; hoje, na rede, lidamos com infinitas possibilidades e infinitos graus que existem entre uma coisa e outra (MOSÉ, 2013a, p. 30-31).

Mosé evidencia a urgência em pensar o duplo caráter da sociedade em rede, suas possibilidades e perigos, à espera de decisões que consigam coordenar criações e ousadia com “limites” coletivamente impostos. É no sentido de colaborar para a compreensão, a crítica e a transformação dessa realidade que o pensamento de Mosé se estrutura, localizando sua crítica social na crítica ao ensino.

Bastante inspirada nas entrevistas realizadas para a organização do referido livro, Mosé (2013a) inicia-o por questionar os conceitos e artifícios utilizados na rotina escolar: disciplinas, séries, provas, o isolamento entre os conteúdos estudados, a duração fixa das aulas e o sinal sonoro que as separa são, para ela, herança do início da sociedade industrial que massificou e empobreceu o aprendizado no mundo. No Brasil, prossegue, o cenário foi agravado por duas décadas de regime militar que ampliaram a fragmentação e o caráter fundamentalmente disciplinar do ensino (MOSÉ, 2013a, p. 48-49).

As críticas de Mosé ao sistema educacional são bastante úteis para pensarmos a atualidade. O que julgamos mais importante nas análises da pensadora é que elas não endossam o argumento comum – utilizado para justificar os mais diversos posicionamentos ideológicos – de que o fracasso do ensino no Brasil resulta de uma deterioração no modelo das escolas disciplinadoras do passado. Também não se atêm a repetir o diagnóstico simplista, frequentemente realizado por agentes da educação, que localiza o problema apenas na falta de

concretização de medidas supostamente óbvias – aqui se encaixam as (justas) exigências por infraestrutura e qualificação de pessoal, bem como os não tão eficientes apelos pela inserção de mais e mais disciplinas nas grades curriculares (música, arte, filosofia, direito requisitam espaço nas escolas, mas não ousam questionar o modelo que as trata como matérias isoladas e sem relação com a vida prática). Mosé, por sua vez, rebate que falta a consolidação de projetos conscientes e inovadores, elaborados a partir das questões que realmente importam (veremos quais) e voltados a realizar uma mudança de fato significativa no modelo educacional.

Um exemplo interessante para pensar as incoerências dos argumentos acima (rechaçados por Mosé) ocorreu nas últimas eleições para Presidente do Brasil, em 2014, quando, desgostosos diante da reeleição da atual Presidenta, uma parcela da população relacionou as mazelas nacionais ao voto da população das regiões Norte e Nordeste. Argumentavam basicamente, na maior parte das vezes em tom agressivo e discriminatório, que a baixa escolaridade teria sido decisiva nos resultados eleitorais indesejados. Ora, essa associação de ideias decorre de um pensamento absolutamente equivocado, ao menos sob os pressupostos defendidos por Mosé, dos quais partilhamos. A confiança na educação formal tradicional como solução para os problemas sociais, como se esta esbarrasse apenas em uma gestão ineficiente, não se sustenta se considerarmos que há um problema maior, de ordem metodológica.

Para Mosé, os problemas do ensino são, como dissemos, prioritariamente metodológicos e não se restringem ao Brasil. Mais complexa do que isso, geográfica e estruturalmente, a questão deve ser pensada dentro de uma crítica maior: a crítica da cultura ocidental racional. Com base nessa análise mais global e aprofundada, diz a pensadora, deve-se localizar o problema não no fato de o Brasil ter fracassado em implementar os tradicionais parâmetros educativos da Europa e da América do Norte. Ao contrário, pensa Mosé, uma vez que a ineficácia desses modelos é a chave do problema, não termos executado com perfeição os moldes citados confere até certas vantagens perante tais países que, aparentemente privilegiados, encontram-se mais aprisionados ao protótipo educacional falido que a pensadora dedica-se a criticar. Sendo o aspecto educacional a chave das mazelas contemporâneas mundiais, o Brasil e outros países igualmente não incluídos nos bons números da educação mundial possuiriam, assim, mais liberdade para criar um novo modelo. “Nós, os sem lastro, muitas vezes sem condições mínimas de sobrevivência, estivemos, desde o princípio, condenados a criar” (MOSÉ, 2011b, p. 14); hipótese que não deve subestimar os problemas específicos ali enfrentados.

Das reflexões acima postas, pequena e geral apresentação dos lugares por onde Mosé passeia, é possível observar alguns termos do projeto pedagógico que permeia seus discursos – um projeto, como vimos, destinado a popularizar a crítica a alguns aspectos da cultura e a fomentar a necessidade de modificá-los por meio de uma nova educação.

2.2 BAGAGENS

Falar de Viviane Mosé implica falar de Friedrich Nietzsche, necessariamente. Admiradora assumida do pensador, ela faz questão de citá-lo fartamente em entrevistas e palestras, bem como em sua obra teórica. O livro *Nietzsche e a grande política da linguagem* (MOSÉ, 2011a) consiste na adaptação de sua tese de doutorado, que versa sobre o pensador com a orientação do estudioso de Nietzsche, Roberto Machado. A relação de Mosé com Nietzsche não se restringe, no entanto, a citações ou obras isoladas; o projeto da pensadora, ao qual nos referimos na seção anterior, revela-se amplamente alinhado às ideias do filósofo.

Nossa pensadora não hesita em apropriar-se das ácidas críticas realizadas por Nietzsche à época em que viveu (metade final do século XIX) para, interpretando-as de maneira particular, realizar seus próprios questionamentos acerca da sociedade atual. Os discursos de Mosé adquirem, na maior parte das vezes, caráter de divulgação dos aspectos nietzschianos considerados por ela mais essenciais para a percepção e, sobretudo, para a transformação da realidade contemporânea. Assim é que, para realizar nosso objetivo de compreender esse projeto, será fundamental dedicarmos algumas linhas do trabalho para perceber os elementos do pensamento da autora inspirados no legado de Nietzsche.

A crítica à história da filosofia realizada por Nietzsche resultou em uma obra extensa e diversa, mas sobretudo inovadora, quer nas contestações específicas realizadas contra a modernidade, quer na escrita inventiva que caracteriza seus textos, sobretudo levando-se em conta tratar-se de um estudo teórico. A falta de esquematização, a dispersão de alguns textos, as publicações póstumas de autoria questionável e o próprio estilo do pensador – ora aforismático, ora literário – contribuíram para colocar suas ideias em um misterioso reduto de onde pululam contrastantes interpretações.

Friedrich Nietzsche viveu a segunda metade do século XIX, época marcada pela consolidação do capitalismo – quando se fizeram sentir os efeitos da gradual Revolução Industrial, no auge das descobertas e avanços tecnológicos. O desenvolvimento das ciências, no século anterior, havia instaurado um clima de otimismo que prometia solucionar todas as mazelas humanas; por outro lado, o cotidiano das pessoas acelerava-se profundamente,

ampliando a sensação de instabilidade. Estavam plantadas, ali, as sementes que resultariam em uma mudança estrutural, a ponto de se falar, no século seguinte, em uma suposta pós-modernidade (vivida por nós no presente), decorrente de um esgotamento do paradigma da modernidade. No contexto relatado, impressiona a acuidade intelectual e instintiva com a qual Nietzsche enxergou o tempo em que viveu, produzindo interpretações sobre sua própria realidade (e sobre as consequências desta) invejáveis, mesmo para autores do século seguinte, que puderam contar com seu olhar valioso – era, nesse sentido, também, um legítimo contemporâneo, naquele sentido agambeniano². Não à toa, a crítica à cultura engendrada pelo autor alemão dialoga diretamente (ainda que, algumas vezes, não por aderência) com a quase totalidade das análises realizadas no século seguinte.

Para David Harvey (1993), o pensamento cunhado por Nietzsche foi o fundamento filosófico que permitiu, no século XX, que “a exploração da experiência estética” se tornasse

um poderoso meio para o estabelecimento de uma nova mitologia quanto àquilo a que o eterno e imutável poderia referir-se em meio a toda a efemeridade, fragmentação e caos patente da vida moderna (HARVEY, 1993, p. 27).

Ao destacar, no pensamento nietzschiano, a ideia de arte e de “sentimentos estéticos” como capazes de operar “efeitos devastadores” na cultura, Harvey (1993, p. 29) nos recorda o grande mérito de uma produção da magnitude da obra nietzschiana: esmiuçar e dismantelar os valores de sua época. Incansável na trajetória de derrubar ídolos e disposto a suportar os efeitos de suas afirmações cortantes, Nietzsche dissecou – em *A genealogia da moral* (2009a) – aquilo que denominou de “moral dos escravos” para, em ato de extrema ousadia, contestar a moral cristã e a ciência, valores de seu século. “Derrubar ídolos (a minha palavra para ‘ideais’) – eis o que já constitui o meu ofício”, dizia Nietzsche no esclarecedor *Ecce Homo: como se chega a ser o que se é* (NIETZSCHE, 2008, p. 8), espécie de autobiografia em que o pensador dedica-se a analisar não exatamente sua vida, mas o que sua obra, em retrospectiva, diz sobre ele e sobre o mundo.

O platonismo e, depois, o cristianismo são considerados por Nietzsche as raízes do tipo “*décadent*” (NIETZSCHE, 2008), termo frequentemente utilizado pelo pensador para caracterizar o homem de sua época. O *décadent* é, para ele, produto da metafísica em sua versão moderna, a científica, cuja preocupação central (de elevar a ideia de verdade como valor supremo de avaliação dos acontecimentos) estaria esvaziando a vida de modo

² O sentido agambeniano de contemporâneo, como vimos, refere-se a uma privilegiada e anacrônica relação do homem com seu tempo, realizada por aderência e afastamento, e dialoga com a extemporaneidade e intempetividade da crítica do presente realizada por Nietzsche.

prejudicial. Um dos aforismos de *Humano, demasiado humano* (Nietzsche, 2007a, p. 272) sentencia: “Vivemos num tempo em que a civilização periga morrer por meio da civilização”.

Nietzsche identifica, na obsessão por verdade, a culpada por transformar a cultura ocidental em uma cultura negadora da vida (niilista). “A ‘racionalidade’ contra o instinto, a ‘racionalidade’ a todo o custo como força perigosa, como força que mina a vida” (NIETZSCHE, 2008, p. 53), eis o perigo que nasce com Sócrates e Platão para tornar-se cada vez mais eficiente em seus propósitos ao longo dos séculos seguintes.

Ao igualar religião e ciência como versões atualizadas do modo de pensar platônico – e colocá-las como responsáveis por uma suposta decadência moderna –, Nietzsche intenciona destronar tais categorias. A obrigação de verdade da ciência consolidou, no homem moderno, o esquecimento de que os valores são criações humanas e que, portanto, nada dizem acerca de uma *verdade* sobre o mundo. Roberto Machado, em *Nietzsche e a verdade* (1999), nos ajuda a compreender:

Verdades são ilusões que foram esquecidas como tais. Atrás da suposição de possuir um conhecimento do real existe, portanto, uma convenção social que oculta as diferenças ao identificar o não-idêntico através do conceito. O homem supõe possuir a verdade, mas o que faz é produzir metáforas que de modo algum correspondem ao real: são transposições, substituições, figurações. Ao ‘homem racional’, conceitual, Nietzsche opõe o ‘homem intuitivo’, metafórico - o artista, o criador, o ‘herói transbordante de alegria’ - em quem o intelecto, mestre da dissimulação, se liberta da obrigação de verdade e ‘pode enganar sem prejudicar’ ao conhecimento como adequação, Nietzsche opõe a arte como criação, como transfiguração. (MACHADO, 1999, p. 101).

O modo de pensar da ciência, que se tornou o modo de pensar hegemônico na modernidade, nega a vida porque valora a vida a partir do valor da verdade, contrariando que tudo é, apenas, devir.

O termo “devir”, do latim *devenire*, remete a noções de movimento, de transformação, tornar-se, vir-a-ser, e foi cunhado, como conceito filosófico, pelos gregos. O pré-socrático Heráclito, nascido por volta de 540 a.C., relacionava o fogo à fluência de todas as coisas e é considerado o primeiro filósofo do devir, autor do popular aforismo “nenhum homem percorre duas vezes o mesmo rio”. Essa concepção de devir (de vida não como algo que é, mas que vem a ser) afirma que tudo no mundo é mudança (a única certeza que se pode ter sobre as coisas é a sua transformação) e passa por aceitar que as realidades ordenadas não são senão criações humanas.

O pensamento de Nietzsche é profundamente influenciado pela noção grega de devir, por ele interpretada em sua doutrina da vontade de potência. A vontade de potência, resume o estudioso José Evangelista de Melo Neto (2013) em tese de doutorado, é o “impulso de

dominação e imposição” responsável pelo jogo de forças que forma o universo, “um impulso cego que quer, a todo o momento, se exercer numa luta por mais potência” (MELO NETO, 2013, p. 87). Essas vontades de potência em busca por expansão – forças em conflito – formariam um conjunto coeso, o universo, que nada mais seria do que uma “configuração momentânea [...], o resultado dessa relação antagônica de forças” (MELO NETO, 2013, p. 87). Essa doutrina, que será retomada ao longo de todo o trabalho, é identificada à própria ideia de vida, que deve ser entendida não somente como vida orgânica, mas também inorgânica.

Nesse mesmo sentido, interpreta Roberto Machado (1999):

Pensando a ciência a partir de seu antagonismo com a arte e de sua continuidade com a moral, o que faz Nietzsche é avaliar o conhecimento racional e a pretensão de verdade por meio de dois fenômenos culturais profundamente heterogêneos – um considerado positivo e outro negativo – que exprimem um aumento ou diminuição de força, de potência. A arte expressa uma superabundância de forças: remete aos instintos fundamentais, à vontade apreciativa de potência. A moral atesta uma deficiência de forças: remete a instintos secundários, mais fracos, à vontade depreciativa de potência (MACHADO, 1999, p. 10).

Machado traz à luz uma importante conclusão nietzschiana: enquanto a arte respeita e positiva a potência de vida, os valores da cultura racional ocidental (a moral) depreciam a vida como potência, pois negam o movimento, o devir. Contra essa negação da vida, Nietzsche propõe a transvaloração, ou seja, a afirmação da vida por meio da afirmação dos aspectos rebaixados pela moral criticada. Se a cultura ocidental impõe uma relação niilista com a vida, Nietzsche propõe, pela transvaloração, que adotemos um pensamento trágico, inspirado na “arte mais elevada no dizer sim à vida” – a tragédia grega (NIETZSCHE, 2008, p. 55).

Essa profunda transformação cultural, proposta pelo pensador, baseou-se principalmente na ideia de eterno retorno. Melo Neto (2013) nos auxilia a compreender esse que é um dos aspectos mais populares e igualmente controversos do pensamento nietzschiano, e a relação deste com a transvaloração. O autor analisa as diferentes interpretações atribuídas ao conceito e conclui pela perspectiva circular do retorno, ou seja, o eterno retorno entendido como eterno retorno do mesmo, ao contrário da tese deleuziana da seletividade do eterno retorno ou o eterno retorno do diferente³.

³ Melo Neto cita os autores Oskar Becker, Joan Stambaugh, Sterling, Arthur Danto e Paolo D’Iorio, entre outros, para reforçar sua constatação de que a ideia de um eterno retorno do diferente, defendida por Deleuze e outros autores, não pode ser atribuída a Nietzsche, senão na leitura de uma equivocada e mal editada publicação póstuma, a controversa *Vontade de Potência* (NIETZSCHE, 2011b).

Segundo Melo Neto, Nietzsche assume a concepção heraclitiana de “uno-múltiplo” ou de cosmo como “unidade limitadora”, em que “o universo passa a ser visto como um conjunto de multiplicidades limitadas (em número) por uma unidade total”, de modo que “toda configuração possível seria fruto de uma combinação dos contrários” (MELO NETO, 2013, p. 56). Em outras palavras, para Nietzsche, o tempo seria eterno, mas o espaço onde o devir acontece seria limitado; nesse espaço, dar-se-ia o jogo de forças que preenche o universo, formando tudo o que existe, eternamente, de modo que “todos os acontecimentos retornariam eternamente do mesmo modo e na mesma ordem sequencial” (MELO NETO, 2013, p. 84).

Esse viés cosmológico da doutrina do eterno-retorno parece ter sido preterido, na visão de alguns comentadores de Nietzsche, em lugar do caráter ético existencial, o que afasta a polêmica “retorno do mesmo *versus* retorno do diferente”. É o caso de Roberto Machado, que prefere focar na doutrina como uma orientação ético-existencial, ou seja, eterno retorno entendido como um imperativo para viver que afirme hipoteticamente tudo o que se passou. Nas palavras do próprio Nietzsche, em fragmento póstumo: “Meu ensinamento diz: viver de tal modo que tenhas de *desejar* viver outra vez é a tarefa – pois assim será *em todo caso!*” (NIETZSCHE, 2014, p. 400, grifos no original).

Nos discursos de Viviane Mosé, também não se percebe tão claramente a presença da visão cosmológica do eterno-retorno. A autora aborda o tema no segundo capítulo de seu *Nietzsche e a grande política da linguagem* (2011a, p. 202-225) sob a luz da leitura de Pierre Klossowski, mas empenha-se mais em opor elogiosamente a noção circular de tempo nietzschiana à noção linear praticada por grande parte da filosofia da época. Nesse sentido, à semelhança de Machado, Mosé encara o eterno retorno como uma ficção:

Ao desarticular, com a experiência do eterno retorno, a possibilidade de fuga pela linha reta, em direção a qualquer possibilidade metafísica, a *ficção* do eterno retorno, configurado no signo do círculo, devolve o homem à sua condição, à sua dor constitutiva, à sua alegria no perecimento. Sem a saída metafísica, própria da vontade de negação que marcou a cultura desde a experiência gregária, ou seja, desde que existe civilização, a linguagem pode voltar a ser o que é: um contorno vazado, uma *configuração estética capaz de fazer o homem dançar sobre as coisas*, capaz de fazê-lo brincar (MOSÉ, 2011a, p. 231, grifos nossos).

A despeito das possíveis interpretações para a doutrina do eterno retorno, há certo consenso em relação a seu principal objetivo, qual seja, estabelecer-se como argumento capaz de instrumentalizar a transvaloração – reverter os valores que reforçam os princípios da identidade, da finalidade, da causalidade, da não contradição. Mosé, no trecho acima, alia esse projeto à imperiosa necessidade de fazer surgir uma “configuração estética” da linguagem. Machado, em palestra da já mencionada série Café Filosófico Literário, define o pensamento

trágico defendido por Nietzsche como uma defesa da alegria incondicional de viver, “uma aprovação jubilatória da existência” (MACHADO, 2014). Para que essa postura diante da vida seja possível, a arte faz-se protagonista, pois, se é pela invenção que o homem suporta o terror do devir, a arte, em sua admissão do caráter inventivo, adquire a importância negada pelo modelo de pensamento racional. A proposta passa, portanto, por empreender uma verdadeira transvaloração moral, a começar por retirar o valor-verdade de sua posição absoluta, recolocar a ciência abaixo da arte, dominar a ideia de conhecimento ilimitado e revalorizar os instintos (MACHADO, 1999, 2014)

A ideia nietzschiana de arte como o artefato capaz de positivar o pensamento humano é enfatizada, portanto, por Harvey, Machado e Mosé, e aparece como aquilo que possibilita ao homem enfrentar a potência da vida sem a necessidade de negá-la, senão reinventá-la pelo filtro estético. Isso porque a arte não impõe comportamentos como a moral, tampouco inventa um além-mundo para justificar a vida como o faz a religião; na arte, a vida é protagonista, a vida realiza-se em “superabundância” e é intensificada em suas forças antagônicas (MACHADO, 1999).

Esse caráter redentor da arte é uma das marcas mais fortes dos discursos de Mosé e estará presente ao longo de todo o trabalho. É por concordar com a efetividade desse pensamento que, aqui, também estaremos reiteradamente apostando no poder estético de positivar a vida, seja na escolha dos autores que dialogarão com nossas reflexões, seja no espaço destinado à análise da obra poética de Mosé para pensar os pressupostos acima introduzidos. Apropriando-se do projeto nietzschiano, portanto, Mosé constrói o seu próprio projeto, interpretando as considerações filosóficas que lhe interessam para elaborar o seu tempo, a complexa contemporaneidade. É sobre essa construção de um projeto próprio – que se dá a partir de releituras e de criações – que nos debruçaremos daqui em diante.

A modernidade costuma ser compreendida como uma ruptura sociocultural, consequência de uma série de acontecimentos ocorridos entre os séculos XVI e XVIII. A formação das monarquias nacionais, as grandes navegações e o acúmulo de capitais no continente europeu, a reforma protestante, as ideias iluministas e a Revolução Industrial colaboram para delinear as transformações que resultaram no novo momento histórico. Esse foi o contexto vivido por Nietzsche e, também, o alvo de suas duras críticas: a cultura moderna, por ele identificada como a cultura niilista.

Nilismo é um termo latino que remete ao nada; um pensamento niilista seria, portanto, um pensamento centrado no nada, que deseja o nada. O fenômeno, embora já

estudado por outros pensadores⁴, teve em Nietzsche um de seus mais devotados estudiosos: o autor enxergou no homem moderno, a quem a vida supostamente revelou-se sem sentido, a amargura e o tormento do nada querer (ou melhor, o tormento de querer o nada). Isso ocorreu quando a reforma protestante, o ateísmo e a racionalidade científica, atrelados às demais alterações sociais mencionadas, destituíram a sociedade moderna da moral cristã e do divino, retirando o homem do lugar seguro contra o devir.

Em fragmentos póstumos reunidos na coletânea *Obras incompletas* (NIETZSCHE, 2014), o pensador alemão explica como essas crenças – criadas para dissimular a realidade do vir-a-ser sem sentido – se engendram e se deterioram na modernidade:

[A partir da compreensão] de que com o vir-a-ser nada deve ser alvejado e de que sob todo vir-a-ser não reina nenhuma grande unidade em que indivíduo pode submergir totalmente como um elemento de supremo valor: resta como *escapatória* condenar esse inteiro mundo do vir-a-ser como ilusão e inventar um mundo que esteja para além dele, como *verdadeiro* mundo (NIETZSCHE, 2014, p. 291, grifos no original).

Na modernidade surge, portanto, a tentativa de suprimir o desconforto causado pela queda da moral cristã através da substituição desta moral por outra: a verdade científica e a crença no pensamento consciente como o novo local elevado antes ocupado por Deus. O homem moderno, nesse sentido, é o sujeito racional que, não sendo mais bobo o suficiente para crer no além mundo cristão, tampouco tem a coragem necessária para encarar a falta de sentido do vir-a-ser – embora esteja agora sob sua ameaça constante. É a ameaça – acompanhada do despreparo perante o vir-a-ser – diz Nietzsche, que efetiva no homem moderno o sentimento de angústia decorrente das perdas de sentido que viu acontecerem.

Depois que se desaprendeu de acreditar nesta [em alguma autoridade sobre-humana] procura-se no entanto, segundo o velho hábito, por uma *outra* autoridade, que *soubesse falar incondicionalmente e pudesse comandar* alvos e tarefas. A autoridade da *consciência* entra agora em primeira linha (quanto mais antecipada da teologia, mais imperativa se torna a *moral*), como indenização por uma autoridade *peçoal*. Ou a autoridade da *razão* (NIETZSCHE, 2014, p. 392).

A substituição da moral cristã pela lógica racional mantém a crença em categorias semelhantes – verdade, unidade e além-mundo – utilizadas para julgar os acontecimentos da vida. Quando, na modernidade, a crença nessas categorias é abalada, mas persiste a crença na necessidade de novas categorias, o sentimento niilista se efetiva (NIETZSCHE, 2014).

⁴ A pesquisadora Luana Mara Diogo, em dissertação intitulada *A noção de niilismo em Nietzsche* (2013), faz um importante retrospecto acerca dos primeiros pensadores do niilismo, desde Górgias, Eckhart, Da Vinci, Leibniz e Leopardi, até aqueles que mais inspiraram Nietzsche, como Dostoiévski (em sua literatura psicológica notadamente niilista), Jacobi (em sua pioneira crítica a Kant), Hegel e Schelling.

No âmbito epistemológico, podemos citar a consolidação do cogito cartesiano, portanto, como o elemento que instaura a nova época. Viviane Mosé dedica parte de seu *Nietzsche e a grande política da linguagem* (2013a) a explicar como o pensamento de Descartes construiu o sujeito moderno e aprisionou-o à ideia de razão. Se antes a moral cristã (a crença em um além mundo distante do devir) era o lugar seguro do homem pré-cartesiano, “afastado de Deus, o sujeito moderno representa o máximo da autonomia da substância, nascida com a ideia de vontade” (MOSÉ, 2013a, p. 177).

Observemos que, conforme explanado até aqui, o niilismo é, para Nietzsche, uma característica da modernidade, mas suas raízes remontam ao platonismo, passando pela moralidade cristã e residindo na *última* (mais recente) tentativa de negar o devir, qual seja, a razão, a ciência, a ideia de sujeito cartesiano e de autonomia do pensamento. Seria na modernidade, portanto, que teria se efetivado o niilismo.

A pesquisadora Luana Mara Diogo, em sua dissertação *A noção de niilismo em Nietzsche* (DIOGO, 2013), perscruta o significado e a importância do niilismo na vida e na obra do pensador alemão. Retomando as caracterizações realizadas pela filósofa brasileira Scarlett Marton, Diogo (2013) recorda que Nietzsche pode ser visto como um extemporâneo (por estar em certo modo fora de sua época, por conseguir ir de encontro a ela) e um excêntrico (por seu pensamento desviar do centro em que circulavam os demais pensadores), ideia que coaduna com o que afirmamos no início do trabalho, quando lançamos mão do sentido agambeniano de “contemporâneo”. É a partir dessa ideia que podemos realizar a ponte (e as distinções) entre o niilismo experienciado por Nietzsche e o niilismo da atualidade, teorizado por Viviane Mosé. Nesse sentido, vale atentar para o aspecto diferencial do pensamento nietzschiano com relação aos demais de seu tempo:

O pensamento Moderno é marcado pela crítica exercida aos modelos valorativos do período medieval. Enquanto os demais fizeram, por exemplo, crítica à religião e ao cristianismo, Nietzsche levou às últimas consequências essa crítica, e também o fez em relação à outras problemáticas da modernidade, como a linguagem, o progresso e a razão, que funcionaram no período Moderno como substitutos dos modelos religiosos da Idade Média. O pensador faz, por exemplo, críticas que mostram o caráter delicado que há na afirmação de uma Razão que resulta em progresso. Esse ponto é de suma importância para os filósofos contemporâneos que partem das reflexões de Nietzsche, para compor suas filosofias (DIOGO, 2013, p. 28-29).

Essas reflexões nos permitem pensar o pioneirismo nietzschiano não como uma profecia passiva, mas como um disparo para problematizações até então não realizadas (ao menos prioritariamente). Ao influenciar, na contemporaneidade, pensadores como Heidegger, Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard, entre tantos outros, Nietzsche altera os rumos do conhecimento e dá início a um processo que, na modernidade, ainda não era percebido em

escalas significativas. É nesse mesmo sentido que se orientam as interpretações nietzschianas de Mosé, a qual também enxerga Nietzsche como um homem de sensibilidade à frente de seu tempo, hábil o bastante para interferir nos acontecimentos à medida que anunciava sua realidade.

[...] se, a princípio, as especulações nietzschianas acerca da história da filosofia o levam a crer na derrocada digamos “natural” do mundo metafísico, e das estruturas geradas por ele em torno de sua autossustentação, ao mesmo tempo, esta avaliação, este diagnóstico é que permite, ou acelera, esta derrocada, na medida em que a anuncia (MOSÉ, 2011a, p. 203).

Para Mosé, o questionamento desses estratos civilizatórios negadores do devir – verdade, ser, sujeito, consciência, homem, coisas, mundo (MOSÉ, 2011a) –, embora tenha se efetivado na sociedade moderna na forma de um sentimento niilista, encontra somente na contemporaneidade sua derrocada irremediável. A autora também se refere a uma forte angústia característica de seu tempo, nos moldes do niilismo moderno, e apresenta as mesmas raízes platônicas, cristãs e cartesianas que Nietzsche atribuía ao sentimento que via instalar-se em sua época. Mas a peculiaridade da angústia contemporânea, diz Mosé, está na sociedade em rede e sua factual impossibilidade de engendrar “grandes valores fixos e eixos centrais” que nos tragam conforto (MOSÉ, 2011b, p. 176). Se, na modernidade, as categorias acima mencionadas foram pela primeira vez colocadas sob suspeita, na atualidade da sociedade configurada em rede, elas perdem completamente a eficácia.

O pensamento de Mosé traz à tona um tema que interessa pela atualidade e pela controvérsia. Identificar uma ruptura entre a modernidade e uma suposta época seguinte tem sido a ocupação de muitos dos pensadores contemporâneos, mas a simultaneidade entre os acontecimentos e essas análises parece conferir-lhes sempre um tom polêmico. Stuart Hall (2006) é um dos autores que insistem na existência de uma pós-modernidade marcada pelo descentramento, deslocamento e fragmentação das identidades modernas. Em sua obra *A identidade cultural na pós-modernidade* (HALL, 2006), explica:

Para aqueles/as teóricos/as que acreditam que as identidades modernas estão entrando em colapso, o argumento se desenvolve da seguinte forma. Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a idéia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um “sentido em si” estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento – descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – constitui uma “crise de identidade” para o indivíduo (HALL, 2006, p. 9).

Para Hall, o conjunto de mudanças acima mencionado, e que foi responsável pela morte do sujeito moderno no século XX, consiste no fenômeno denominado globalização. Foi, inicialmente, com o rompimento das fronteiras nacionais, ao integrar diferentes comunidades e organizações, que se deu uma “compressão espaço-tempo” e a conseqüente “aceleração dos processos globais”, encurtando distâncias e fazendo com que acontecimentos de uma determinada localidade impactassem realidades longínquas (HALL, 2006, p. 67).

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as *identidades* se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem “flutuar livremente” (HALL, 2006, p. 75).

Para Hall, no entanto, essa aparente liberdade e exposição de diferentes identidades é fruto da mesma globalização que engendra, paradoxalmente, uma homogeneização de identidades, por via do consumismo. É esta tensão, ao colocar lado a lado a “tendência em direção à homogeneização global” e, ao mesmo tempo, “uma fascinação com a diferença e com a mercantilização da etnia e da ‘alteridade’” (HALL, 2006, p. 77), que definiria, portanto, a pós-modernidade.

Hall não dá destaque, em suas reflexões, a uma angústia decorrente desta tensão, estando sua produção mais interessada nos estudos ligados à resistência de certas identidades comunitárias contra as homogeneizações sociais. Não deixa de haver em seu pensamento, ainda assim, uma explicação que auxilia a entender que haja um incômodo decorrente da queda das identidades nacionais e do conflito entre a referida homogeneização e a proliferação de novas identidades. A partir desse cenário relatado por Hall, podemos, portanto, refletir sobre a suposta existência de uma angústia tipicamente contemporânea, afirmada por Mosé em seus discursos.

O psiquiatra e psicanalista brasileiro Joel Birman (2006), endossando a ideia de Hall no sentido de a humanidade de hoje viver um momento de ruptura, dedicou-se mais ao tema da angústia contemporânea, por ele denominada “mal-estar”. Enquanto Hall traça o cenário da fragmentação do sujeito pela globalização na década de 70, Birman trabalha com os efeitos desses desmoronamentos na experiência subjetiva dos indivíduos nos anos 1990. Em seu *Arquivos do mal-estar e da resistência* (BIRMAN, 2006), o autor afirma que, a partir da referida época, fizeram-se sentir novas formas de mal-estar, para além “das antigas modalidades de sofrimento centradas no conflito psíquico” (BIRMAN, 2006, p. 174).

Na segunda parte da obra, Birman define o mal-estar dos novos tempos como uma “indagação ética para a leitura das subjetividades contemporâneas” e prossegue atestando sua

existência nos “registros do corpo, da ação, e do sentimento” (BIRMAN, 2006, p. 174-175). O autor alia observações sociais à experiência clínica para identificar os sintomas desse fenômeno. A queixa com relação ao corpo, sobre o qual nos sentimos “sempre faltosos” (BIRMAN, 2006, p. 175); as dores difusas, as tonteiras, a elevação da pressão arterial e a aceleração cardíaca causadas por estresse; a síndrome de fadiga crônica e a síndrome do pânico (angústia iminente da morte); são alguns exemplos que tornam factível, para Birman, a validade do argumento do mal-estar contemporâneo.

Vale dizer, se os sintomas referidos dominam a experiência contemporânea do mal-estar, algo de crucial se produziu na subjetividade que a tornou incapaz de antecipar o perigo e de regular suas relações com o mundo. Dito de outra maneira, parece que tal ruptura indica que os feitiços do mundo ganharam muita maledicência, em decorrência da perda de eficácia dos mecanismos de proteção simbólica, culturalmente constituídos (BIRMAN, 2006, p. 178).

Birman parte dos mesmos pressupostos nietzschianos sobre a causa do niilismo, mas relaciona o mal-estar (como efeito niilista) à ruptura entre modernidade e pós-modernidade, momento em que se deu a falência total das bases que sustentavam uma ideia moderna de homem – a religião, a verdade, a razão, as identidades nacionais e, acrescenta, a própria psicanálise. É nos anos 1990 mais precisamente que, segundo ele, localiza-se a crise do código simbólico da psicanálise, o qual havia conseguido “fazer obstáculo à disseminação do mal” desde o final do século XIX até então (BIRMAN, 2006).

O autor acrescenta ainda, como característica do mal-estar tipicamente atual, a presença constante de uma sensação polivalente de “risco” no “imaginário contemporâneo” (BIRMAN, 2006, p. 179), que resulta na rejeição às ideias de envelhecimento e de morte. Birman exemplifica sua afirmação com referências bastante razoáveis acerca da vida contemporânea, como o fascínio pelos ramos da medicina (oriental e ocidental) que prometem longevidade e a obsessão pelas academias de ginástica, hoje substituídas pelas de musculação. E acresce a essas práticas desesperadas o processo social de medicalização ocidental, iniciado desde o século XIX:

O naturalismo, o orientalismo e as novas modalidades de terapias exóticas, que estão na moda, convivem bastante bem com a medicalização em pauta, não existindo, pois, nenhuma oposição fundamental entre esta e aquelas. Isso porque todos têm no mal-estar do corpo o ponto de apoio para suas estratégias (BIRMAN, 2006, p. 179).

O interessante é que o autor atribui à própria psicanálise, em crise enquanto instrumento simbólico possível para resolver o mal-estar, um papel importante no surgimento mesmo dessa crise, sobretudo por colaborar com a fragmentação do sujeito cartesiano, antes sustentado na ideia de autonomia do pensamento.

Ao atribuir à pulsão, ao inconsciente e ao fantasma um lugar fundamental no psiquismo, o discurso freudiano colocou os registros do pensamento e da vontade subsumidos a esses outros registros. Não apenas a psicanálise, é claro. A psicologia moderna foi refundada, retirando a autonomia do pensamento [...].

[...]

Isso não quer dizer, é claro, que as teorias psicológicas tenham abolido o pensamento. Porém sua suspensão se revela no campo clínico do mal-estar. Isso nos evidencia algo fundamental na caracterização atual da subjetividade. Trata-se de algo surpreendente, qual seja, a suspensão do pensamento. Vale dizer, se o mal-estar se apresenta nos registros do corpo, da ação e do sentimento, isso evidencia a anulação do pensamento (BIRMAN, 2006, p. 189).

As análises contemporâneas de Birman são importantes aqui porque legitimam considerações frequentemente feitas por Mosé – sobretudo as afirmações em seus discursos menos sistematizados, como aqueles realizados em palestras ou na TV, que exigem menos apuro nas argumentações ao passo que permitem uma relação maior de ideias. Em entrevista concedida ao apresentador Roberto D’Ávila e transmitida pela TV Brasil, por exemplo, Mosé faz referência ao presente como uma “época de exceção” (MOSE, 2014a), e usa o próprio Nietzsche para explicar esta angústia específica dos séculos XX e XXI.

[...] aí já é minha opinião, usando o Nietzsche: hoje nós somos uma sociedade medicada, medicalizada. A depressão – que é a diminuição de movimento, diminuição de vida, afastamento do jogo da vida – a depressão será a doença mais nefasta deste século (MOSE, 2014b).⁵

Mosé demarca, na fala transcrita, o momento em que se inicia a sua opinião porque não poderia ser Nietzsche a saber dos sintomas vivido no mal-estar contemporâneo. Ao mesmo tempo, busca nas ideias do pensador alemão (por enxergá-lo como um extemporâneo – ou um contemporâneo no sentido agambeniano) as explicações prematuras dessa ruptura anunciada por ele e, como analisamos, acelerada por suas reflexões. Os escritos póstumos do filósofo a seguir transcritos reforçam sua extemporaneidade:

Tão logo, porém, o homem descobre como somente por necessidades psicológicas esse mundo foi montado e, como não tem absolutamente nenhum direito a ele, surge a última forma de niilismo, que encerra em si a *descrença em um mundo metafísico*, que proíbe a crença em um mundo *verdadeiro*. Desse ponto de vista, admite-se a realidade do vir-a-ser como *única* realidade, proíbe-se a si toda espécie de via dissimulada que leve a ultramundos e falsas divindades – mas *não se suporta esse mundo, que já não se pode negar...* (NIETZSCHE, 2014, p. 291, grifos no original).

Julgamos termos realizado, neste ponto de nossos estudos, a distinção entre o niilismo do homem europeu do século XIX (analisado por Nietzsche) e o sujeito fragmentado contemporâneo da transição do século XX para o XXI. Ao tomarmos Nietzsche como um homem à frente de seu tempo – atento mais que a maioria às transformações e possíveis

⁵ Passagem transcrita de fala que se inicia aos 10:00 do vídeo.

efeitos da modernidade – e ao identificarmos a importância ativa de sua obra no processo de ruptura entre modernidade e pós-modernidade, vemos o niilismo europeu moderno como um desconforto social percebido pelo pensador, mas ainda apaziguado por cerca de um século. Assim, entendemos que a “descença no mundo metafísico” (preconizada por Nietzsche na citação acima) efetivou-se somente na segunda metade do século XX, onde Hall e Birman localizam a crise do sujeito cartesiano. É nessa direção que se dá o retorno frequente de Mosé às ideias nietzschianas sobre a modernidade, na tentativa de atualizá-las para compreensão das particularidades contemporâneas.

2.3 RUMOS

Em seu mais recente livro teórico, o já citado *A escola e os desafios contemporâneos* (2013a), Mosé discorre sobre o descentramento dos arranjos de poder ocorrido na complexa sociedade em rede. Ela identifica nessa instabilidade a peculiaridade da angústia contemporânea: as estratégias antes adotadas para negar o devir já não funcionam mais, tampouco parece factível que, na sociedade descentralizada atual, seja possível o surgimento de novas estratégias naqueles moldes. Ao mesmo tempo, a pensadora frequentemente defende a importância de retomar as críticas nietzschianas ao sujeito cartesiano preso na superimportância do pensamento.

O excesso de intelectualidade é uma ferida na nossa sociedade. O excesso de abstração. [...] O raciocínio não é só intelectual: o raciocínio envolve o querer e envolve o sentir; o pensamento envolve o querer e o sentir. Nós construímos um modelo de pensamento que se opõe aos afetos (MOSE, 2013d).⁶

Em uma primeira leitura, parece haver uma discordância entre as análises de Birman – sobre a derrocada do pensamento, ou melhor, sobre “o pensamento em decorrada” (BIRMAN, 2006, p. 187) – e a insistência de Mosé em criticar esse sujeito cartesiano já aparentemente morto. Não cremos haver, no entanto, a suposta contradição. Primeiro porque não se pode tomar esse sujeito como de fato morto – na medida em que não se pode falar em superação de um modelo quando nada se pôs em seu lugar e quando essa ausência se faz sentir como mal-estar. Estamos a falar, pois, de um homem fragmentado, descontente com a crise que vivencia, e não de um homem que resolveu sua subjetividade. É esse o sentido que parece carregar a expressão “suspensão do pensamento”, utilizada por Birman.

⁶ Passagem transcrita de fala que se inicia aos 7:00 do vídeo.

Tudo se passa como se a incidência do excesso sobre tais registros [do corpo, da ação e do sentimento] produzisse um curto-circuito no pensamento que não pode mais funcionar. Pode-se afirmar que, no mal-estar atual, tende ao desaparecimento o modelo conflitual da subjetividade. Isso porque este teria no pensamento um polo ativo, capaz de superar o mal-estar produzido pela conflitualidade. Com efeito, a fragmentação psíquica foi tão incrementada hoje, em decorrência do excesso intensivo, que a conflitualidade como possibilidade simbólica não mais se sustenta. Nesse contexto, o pensamento se suspende e os registros do corpo, da ação e do sentimento passam a avolumar-se no psiquismo, impossibilitando as simbolizações (BIRMAN, 2006, p. 189).

Essa é também, de certo modo, a tônica dos discursos de Mosé. Se a autora traz ainda a crítica ao excesso de racionalidade do sujeito moderno – que crê no pensamento autônomo – é porque o homem contemporâneo está saudoso e queixoso desse “curto circuito no pensamento que não pode mais funcionar”. Reforçar a crítica nietzschiana ao sujeito cartesiano já esfacelado pode ser, nesse sentido, sua estratégia para destituir o homem contemporâneo dessa saudade e convencê-lo de que aspectos outros compõem a vida e a própria subjetividade.

Somos o que pensamos, mas somos também o que nos afeta pelo corpo (como atestam as marcas indelévels do mal-estar contemporâneo) e continuar a ignorá-lo – ignorar a deterioração do corpo como da vida – nos faz ausentes da própria existência. Insistir em sermos (como insistimos ainda) cabeças “divorciadas” do corpo que, orgulhosas de sua intelectualidade, rolam pelo mundo – tal qual na metáfora de Eduardo Galeano (2013)⁷ – não é, para Mosé nem para Birman, uma alternativa possível, senão como insistência em demorar-se no mal-estar. O homem contemporâneo, por mais que não ouse admitir, é aquele que sabe “a realidade do vir-a-ser como *única* realidade” (NIETZSCHE, 2014, p. 291).

Mas por que o devir é tão temido? Para Mosé (assim como em Birman e Nietzsche), é o medo da morte – a consciência da morte – que leva o homem a instituir ficções, como um disfarce para a fatalidade do devir. Com Platão e seu método, mais tarde ampliado pelo cientificismo moderno, culminando no sujeito cartesiano, intentou-se afastar o lado doloroso da vida: indicar um lugar onde residisse a verdade, e não a falta de sentido do devir (fosse esse lugar a religião, a promessa científica ou o pensamento autônomo). Na modernidade, e

⁷ Em vídeo gravado por integrante do movimento “Democracia Já”, quando da ocupação da Praça Catalunya em maio de 2011, Galeano diz: “Os intelectuais me dão pena! Eu não quero ser um intelectual! Quando me chamam de distinto intelectual, digo: ‘Não, eu não sou intelectual’. Os intelectuais são os que divorciam a cabeça do corpo. Eu não quero ser uma cabeça que rola por aí. Eu sou uma pessoa, sou uma cabeça, um corpo, um sexo, uma barriga, tudo! Mas não um intelectual, esse personagem abominável! Como dizia Goya: ‘A razão cria monstros’. Cuidado com quem somente raciocina. Cuidado! Temos que raciocinar e sentir. E quando a razão se separa do coração, comece a tremer, porque esse tipo pode levar ao fim da existência humana no planeta. Eu não acredito nisso. Eu acredito nessa fusão contraditória, difícil mas necessária, entre o que se sente e o que se pensa. E quando aparece um que somente sente mas não pensa, digo: esse é um sentimental. Mas se for um que só pensa, mas não sente, digo: ‘ai que horror, este é um intelectual!’”. Que coisa espantosa, uma cabeça que rola! Eu não quero ser uma cabeça” (GALEANO, 2013).

aqui Mosé se apropria de uma interpretação nietzschiana, “o alvo do pensamento não se tornou a vida, mas o afastamento dela, por meio da criação de um outro mundo, um mundo ‘em que não se sofra’” (MOSÉ, 2013a, p. 79).

A ideia de medo da morte como questão central da condição humana, a “angústia básica” de todo ser humano, é velha conhecida das ciências humanas. Ernest Becker, em *A negação da morte* [19--], realizou uma importante análise sobre o tema, não sem antes fazer uma importante ressalva quanto à existência de uma corrente minoritária para a qual o medo da morte não teria a centralidade acima mencionada, senão para aqueles de “mentalidade mórbida”. Estes, por desespero, dedicaram-se a comprovar e popularizar uma universalidade do medo da morte que não existe, enquanto os de “mentalidade sadia” dedicaram-se a viver. Em que pese tratar-se de uma perspectiva interessantemente nova para quem nunca ousou cogitá-la (sobretudo por uma intensa experiência pessoal), nos parece inusitado imaginar a possibilidade de a morte importar apenas a alguns atormentados por ela, enquanto outros privilegiados passeiam despreocupados pela vida.

Não é essa a interpretação que Becker segue ao construir sua obra, por ele designada “uma trama de raciocínios baseados na universalidade do medo da morte” (BECKER, 19--, p. 33). O autor acredita que, mesmo nas pessoas em que o medo da morte parece inexistir, ele está apenas escondido, manifestando-se de maneiras diversas (como nas neuroses, fobias, depressões e esquizofrenias), mas sempre participando do funcionamento mental de todo indivíduo. Becker refere-se à universalidade do medo da morte como um dado biológico e evolutivo, “uma expressão do instinto de autoconservação, que funciona como um impulso constante para conservar a vida e sobrepujar os perigos que a ameaçam” (BECKER, 19--, p. 34). Um medo que, para ser eficaz como conservador da vida, requer eventuais esquecimentos de sua existência, pois, do contrário, o homem ficaria impossibilitado de agir. Esse jogo de consciência e esquecimento tem origem nos primeiros contatos com o mundo e se dá de forma complexa e não decifrada pela ciência (BECKER, 19--).

Becker traz a psicanálise, nas análises do estado de grande exposição ao medo em que se encontra a criança, para abordar a peculiaridade do homem quanto ao medo da morte. Enquanto nos demais animais o medo vem programado “por instintos de antemão prontos”, no ser humano a relação com o exterior acontece nos primeiros anos de vida através de “um estado de absoluta dependência”, em que as necessidades são satisfeitas magicamente.

Como a criança se acha em uma situação ainda mais exposta e inermes, é tolice supor que a reação de medo dos animais teria desaparecido em uma espécie tão débil e altamente sensível. É mais razoável pensar que, pelo contrário, ele foi exacerbado, como alguns dos primeiros darwinianos achavam: os homens primitivos mais

atemorizados foram os mais realistas quanto à sua posição na natureza e passaram para seus descendentes um realismo que teve alto valor para a sobrevivência. O resultado foi o aparecimento do homem como o conhecemos: um animal hiperangustiado que constantemente inventa razões para a ansiedade, mesmo quando não há nenhuma (BECKER, 19-- , p. 35-36).

Quando entra em contato com as frustrações inevitáveis na relação com o mundo e consigo mesma, a criança experimenta “um sentimento interno de caos a que outros animais estão imunes” (BECKER, 19-- , p. 37). Nos adultos, prossegue Becker, as frustrações e medos são reprimidos por processos complexos de negação que erguem uma estrutura segura na qual se faz possível caminhar com aparente segurança, ainda que meio às cegas, orientados pelos desmandos de outras instâncias como, por exemplo, a moral:

[...] o homem molda para si um mundo controlável: ele se atira à ação descuidadamente, impensadamente. Aceita a programação cultural que vira seu nariz para onde se supõe que deva olhar; ele não engole o mundo de uma só vez como o faria um gigante, mas aos pequenos pedaços controláveis, como o faz um castor. Recorre a todos os gêneros de técnicas a que damos o nome de “defesas do caráter”: aprende a não se expor, a não sobressair; aprende a encaixar-se em outros poderes, tanto de pessoas concretas quanto de coisas e de ordens culturais; o resultado é que o homem passa a existir na imaginada infalibilidade do mundo que o rodeia. Ele não precisa ter medo quando seus pés estão solidamente plantados e sua vida traçada em um labirinto previamente preparado (BECKER, 19-- , p. 41-42).

Mas Becker é sagaz ao perceber, de dentro dos próprios pressupostos psicanalíticos, que a teia traçada para sustentar uma vida sem medo da morte não se faz segura a vida inteira: “quando a consciência acorda, depois de ter estado sempre desligada pela frenética atividade pré-programada, vemos a transmutação da repressão, por assim dizer, redestilada, e o temor da morte emerge em sua essência pura” (BECKER, 19-- , p. 42). Esse é, para o autor, o grande e pesado paradoxo do homem: “viver uma vida inteira com o destino da morte obcecando nossos sonhos e até os dias mais ensolarados” (BECKER, 19-- , p. 46). Nesse sentido, “tudo o que o homem faz em seu mundo simbólico é procurar negar e superar sua sorte grotesca” (BECKER, 19-- , p. 46).

Em muito essas interpretações dialogam com o projeto de Mosé. O medo da morte é frequentemente citado pela autora como o cerne da angústia humana, uma angústia inevitável e absolutamente compreensível. O tema é, frequentemente, o ponto de partida para que a pensadora inicie suas palestras e livros, o que reflete a centralidade da questão e a intenção de tocar o receptor com uma discussão que (conforme cremos nós, Mosé e Becker) a todos importa. O medo da morte inaugura a cultura, a humanidade em sua peculiaridade, a consciência de si e todos os complexos processos que, como vimos, hoje se combinam no mal-estar contemporâneo.

A morte é o grande *não* que temos que engolir e aceitar se queremos continuar vivendo. Não é mais uma questão de instinto, e sim a aurora do pensamento humano, que se traduz em uma espécie de revolta contra a morte (MOSÉ, 2011b, p. 23).

Becker faleceu em 1974 e não pôde assistir aos efeitos das psicologias modernas no processo identificado por Birman como “suspensão do pensamento”, mas sua iniciativa em denunciar a ineficiência dos processos de fuga da morte, no interior da própria psicanálise, foi de grande valia. Se há um ponto de encontro entre os autores aqui trabalhados, este parece ser a afirmação da fatalidade do devir: Nietzsche e Becker sentenciaram que um dia o homem não mais poderia negá-lo; Hall, Birman e Mosé atestam que esse dia chegou.

Mosé, objeto de nosso interesse, ousa esboçar alguns rumos na tentativa de ajudar sua sociedade a elaborar o mal-estar contemporâneo. Eis o que acreditamos ser o objetivo do projeto pelo qual perpassam seus mais variados discursos – das letras de música aos livros teóricos – e que aqui será, em todos os capítulos, refletido por nós. A multiplicidade discursiva, nesse sentido, já se afigura como uma característica fundamental dessa intenção que, voltada ao diálogo com integrantes da complexa sociedade em rede, não deve e nem pode escolher um lugar.

Outro aspecto que adiantamos sobre seu projeto é a compreensão que Mosé faz da trama ficcional criada pelo homem para embotar a consciência da morte. Vale dizer que a pensadora, obviamente, não a rechaça de logo, pois entende ser impossível um despojamento das ficções: “o ser humano é naturalmente virtual, especialmente porque sonha” (MOSÉ, 2013a, p. 25). Se a cultura é produto dessa (in)capacidade, não contaria como ajuda à sociedade contemporânea um projeto que negasse a ideia mesma de sociedade. Sua proposta defende, portanto, ao contrário de uma guerra às ficções, uma entrega ao sonho que passa por tomar as rédeas de sua própria ficcionalidade; esse é um rumo que Mosé considera viável na tarefa delicada de elaborar o devir, ausentes os sustentáculos após a ruptura com a modernidade.

Para que esse rumo seja possível, Mosé dedica-se, em uma espécie de genealogia nietzschiana, a questionar os valores de sua própria cultura. E esse parece ser seu maior desafio: realizar a contemporaneidade agambeniana necessária para enxergar o seu tempo. No processo de produção de seu pensamento, que está em processo enquanto escrevemo-lo, Mosé por vezes parece ater-se demais ao olhar daquele que é, sem dúvidas, sua maior inspiração. cremos, no entanto, que essa aderência ocorre mais em suas obras teóricas, a primeira dedicada ao estudo de Nietzsche e a segunda dedicada a realizar uma mirada sobre a história da filosofia (nesse sentido, é de se esperar que seu parâmetro seja, de fato, o pensador). E que

não se negue a valia dessa bagagem na construção de um projeto contemporâneo; mas porque acreditamos na atualidade do discurso de Mosé, temos de pontuar sua autonomia com relação àquele.

De fato, muitas das críticas tomadas de Nietzsche fazem sentido, como dissemos, para reforçar a irreversibilidade de uma ruptura ainda recente – ou seja, para evitar que recorramos às armas mais aparentemente acessíveis porque mais próximas no passado. Mosé parece lembrar-nos, a todo o momento, que, se os lugares aparentemente seguros do passado não serviram sequer lá (ou não de forma suficiente a evitar o surgimento do mal-estar atual), não seria na contemporaneidade que essa serventia aconteceria.

Apesar de todo o clima de suspeita que paira sobre tudo que vimos, um aspecto de seu projeto, e que merece toda atenção, é o otimismo acerca de sua realização. Mosé crê que a contemporaneidade, em suas novas configurações, há de ser o espaço para a realização da tarefa criativa de, enfim, elaborar o devir sem recorrer às estratégias niilistas. Nesse sentido, a ruptura diferencial que deu início ao “estado de exceção” chamado contemporaneidade (ou pós-modernidade) abre uma brecha para novas possibilidades justamente pela garantia da falência de todos os métodos que tinham por objetivo medir a vida através de valores externos à própria vida.

Na peculiaridade da organização em rede reside, portanto, uma alteração profunda da sociedade: o esgarçamento de um tipo estrutural de poder e de pensamento, antes linear e autônomo, para dar lugar a agenciamentos complexos e efêmeros. Se “a vida, em sua evidência, passa” (MOSÉ, 2013a, p. 81) e todas as coisas formam-se e desfazem-se o tempo todo a despeito da volição humana (como afirmou Nietzsche em sua doutrina da vontade de potência), é o caos irremediável das sociedades em rede que nos alerta, todo dia, para a necessidade latente de um novo modo de pensamento.

Precisamos construir um outro modo de estruturar nosso pensamento, fundado agora não na ilusão, mas na coragem e na ação, um pensamento maduro, capaz de elaborar as frustrações; um pensamento forte, vigoroso, audaz, que possa construir novas formas de vida, de homem e de sociedade. [...] Mas isso exige uma nova escola, uma nova educação (MOSÉ, 2013a, p. 82).

Nesse ponto, o projeto pedagógico de Mosé encontra novamente suas bases filosóficas em Nietzsche: é necessário trazer a afirmação do devir, em sua aleatoriedade caótica e trágica, para a educação – trazer a vida para as escolas. Pois, se é na infância que enfrentamos, pela primeira vez e de maneira mais livre, o medo da morte, é desde lá que se deve aprender a elaborar o devir e não a negá-lo.

A crítica principal de Mosé à cultura contemporânea é, portanto, a crítica à educação. A contemporaneidade é a brecha para a almejada transformação no nosso modo de pensar – a partir do caos e do mal-estar, estamos livres para criar um pensamento que avalie a vida tomando a própria vida como critério. Mas a escola, a despeito de todos os descentramentos realizados nessa sociedade em rede, insiste em ensinar o contrário da vida como valor, insiste em perpetuar o raciocínio linear que, “opondo certo e errado, bonito e feio” (MOSÉ, 2013a, p. 72), não dá mais conta de elaborar os acontecimentos que se impõem acelerados do lado de fora das disciplinas escolares.

[...] para que a escola, com a diversidade de relações que estabelece, faça realmente sentido, é necessário que suas concepções e ações, em suas diferenças, de algum modo se conectem, formando um corpo coerente, estruturado, capaz de responder às questões que a ela forem colocadas, tanto por seus alunos, professores e funcionários quanto pelos pais e pela comunidade (MOSÉ, 2013a, p. 75-76).

Mas se para nós, os adultos, dialogar com a morte – essa nomeação da ampliação de todas as mudanças, do devir – é já um desafio inalcançado, como educaremos nossas crianças a encarar os fins que se impõem amargamente? Tudo começa, para a pensadora, por entender o saber como catalisador nesse caos de mudanças e reinterpretá-lo, de modo que não signifique mais o acúmulo de informações, mas sim uma atividade criativa, interpretativa, capaz de relacionar ideias. Trata-se de, a partir das diferenças que nos chegam incessantemente, estabelecermos perspectivas, um “modo de ver”, “um olhar, um conceito, uma interpretação”. Diz a autora, “é em torno do saber que as pessoas se colocam, especialmente em torno das pessoas que produzem saber” (MOSÉ, 2013a, p. 26-27).

Nesse sentido, podemos identificar a autora mesma como um desses centros catalisadores de saber, posição que sua popularidade atesta e que há de ter a ver com sua capacidade de transitar pelas diferenças. Nesse sentido, o amplo magnetismo de seus discursos não nos parece aleatório, mas integra o próprio projeto em comum desses discursos, na direção de instaurar um novo olhar para o homem contemporâneo. Um olhar que dê conta da realidade arredia dos agenciamentos provisórios, em que o medo do devir (medo da morte) jaz no limite do insuportável e do irremediável.

No Capítulo 4, veremos que esse novo pensamento, a ser ensinado por uma nova escola, passa por rever, sobretudo, a lógica que rege a nossa linguagem. Antes, cabe realizar, no presente capítulo seguinte, reflexões mais detidas sobre o projeto de Mosé cujas cores, aqui, foram apenas anunciadas. As questões teóricas acima apresentadas serão relacionadas aos elementos artísticos do discurso de Mosé (no sentido nietzschiano de arte como redenção,

já mencionado, ao qual nos afiliamos). Cremos, assim, ser possível enriquecer as análises iniciadas.

3 VIVIANE MOSÉ AFIRMA

O capítulo anterior teve a função de localizar os discursos de Viviane Mosé. Começamos por delinear a multiplicidade dos seus lugares de fala e o significado desse trânsito discursivo na composição de seu projeto intelectual. Em seguida, trouxemos ao estudo a assumida influência nietzschiana para marcar os locais de continuidade e de independência dos discursos da pensadora em relação a Nietzsche. Por fim, apresentamos algumas características do projeto dela, ali compreendido genericamente como a sugestão de rumos para o enfrentamento das principais questões contemporâneas. Chegamos a alguns parâmetros sobre esses rumos apontados por Mosé, que passam pela necessidade de uma nova educação voltada para a afirmação da vida por meio da arte. Agora, impõem-se reflexões mais apuradas acerca da noção de afirmação da vida, bem como acerca das possibilidades da arte.

A afirmação da vida é uma ideia tipicamente nietzschiana. A insurgência do pensador contra a filosofia ocidental, por esta haver se estruturado de maneira a negar o devir, é, também, o ponto de partida de Mosé para compreender o mal-estar contemporâneo. Partindo de uma noção de vida como vontade de potência, a autora endossa a insatisfação de Nietzsche frente a um modelo de pensamento que avalia a vida não a partir da própria vida, mas utilizando critérios que a ela se opõem.

Avaliar a vida com base na própria vida dependeria, para o pensador alemão, de admitir o caráter agônico essencial à doutrina da vontade de potência, já mencionada anteriormente, mas que merecerá novas considerações. Veremos, assim, como Mosé se apropria dessa doutrina da vontade de potência e da ideia de afirmação da vida para elaborar o seu próprio projeto afirmativo.

3.1 PONTES

Para compreender a noção de afirmação da vida que compõe o projeto de Mosé, de nítida inspiração nietzschiana, partiremos da análise de um fragmento póstumo do pensador alemão. Nele, Nietzsche anuncia sua filosofia como um “novo caminho para o ‘sim’” (NIETZSCHE, 2014, p. 402), a fórmula que se deve opor contra o instinto de degenerescência do niilismo.

Filosofia, como até agora a entendi e vivi, é a voluntária procura também dos lados execrados e infames da existência. Da longa experiência, que me deu uma tal andança através de gelo e deserto, aprendi a encarar de outro modo tudo o que se filosofou até agora: – a história *escondida* da filosofia, a psicologia de seus grandes

nomes, veio à luz para mim. “Quanto de verdade *suporta*, quanto de verdade *ousa* um espírito?” – isso se tornou para mim o autêntico medidor de valor. O erro é uma *covardia*... cada conquista do conhecimento *decorre* do ânimo, da dureza contra si, do asseio para consigo... Uma *filosofia experimental*, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer, em vez disso, atravessar até o inverso – até o *dionisíaco dizer-sim* ao mundo, tal como é, sem desconto exceção e seleção –, quer o eterno curso circular –: as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência – minha fórmula para isso é *amor fati* (NIETZSCHE, 2014, p. 402-403, grifos no original).

O trecho dispara reflexões importantes acerca do projeto afirmativo de Nietzsche, a começar pelo mérito de desfazer a impressão que se tenha (e que frequentemente se tem) acerca de um pessimismo orientando seu pensamento. Há mais de cem anos, em meio às agruras de um século conturbado e na condição solitária de extemporâneo, a sobriedade e a acidez certamente habitaram seu estilo. Quando essa questão formal alia-se à tragicidade do conteúdo de suas obras – sobretudo na defesa incansável de uma noção agônica da vida –, o suposto pessimismo parece consolidar-se. Não é esta, no entanto, a conclusão de um leitor atento: “dizer sim” sem reserva a todos os acontecimentos do mundo, colocar-se como um afirmador de tudo – até mesmo diante do sofrimento – é a fórmula dionisíaca que brota da sobriedade e da acidez de suas críticas.

A compreensão da fórmula afirmativa nietzschiana requer retomar sua doutrina da vontade de potência e, conseqüentemente, sua concepção agônica de vida. Em outro escrito póstumo, a visão de vida como luta fica evidente:

A valoração com que hoje são julgadas as diferentes formas da sociedade é idêntica àquela que outorga à *paz* um valor mais alto que à guerra: mas esse juízo é antibiológico, é até mesmo um rebento da *décadence* da vida... A vida é uma decorrência da guerra, a sociedade mesma um meio para a guerra... (NIETZSCHE, 2014, p. 393, grifos no original).

Wolfgang Müller-Lauter, em *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* (2009), também marca como ponto de partida, em suas análises do pensamento de Nietzsche, a convicção do pensador acerca da noção agônica de vida: “[...] os antagonismos na cultura e na sociedade precisam ser fomentados e aprofundados, visto que é só através deles que se pode atingir algo superior” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 34). Ao tomar como centro do pensamento de Nietzsche a ideia de “antagonismo como sendo constitutivo do mundo” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 36), sua obra pretende analisar, por fim, os antagonismos que se impõem na própria filosofia nietzschiana.

O que mais nos interessa na obra de Müller-Lauter (2009) são suas considerações acerca dos processos de expansão e resistência que, para Nietzsche, regem a formação de

todos os acontecimentos, inclusive do homem. Pela doutrina da vontade de potência⁸, todo acontecimento é apenas a resposta a um jogo de dominações, em que vontades impõem-se contra outras, as quais lhes oferecem resistência. Quando uma quantidade de vontade de potência consegue dominar outra quantidade, faz jus à denominação força, enquanto a quantidade dominada é tida por fraqueza. Assim, Müller-Lauter observa que, afora esse efeito posterior (que é, na verdade, um efeito apenas provisório), não existe diferença qualitativa *a priori* entre as múltiplas vontades de potência. Ou seja, não se pode atribuir à vontade de potência uma substancialidade: a resistência é também expansão, apenas adquire a qualificação de resistência no arranjo da dominação provisória.

Müller-Lauter (2009) pontua que o caráter agônico da vida, em regra, sequer pode ser explicado a partir do modelo simplificador acima descrito. Ainda que seja inevitável recorrer a tal simplificação, não existem categorias definidas e apartadas de antagonismos, mas “diferença de grau” (Müller-Lauter, 2009, p. 46). Chamar atenção para o fato de que estamos diante de gradações é essencial para desautorizar que haja qualquer antagonismo absoluto; ao contrário, explica,

ele [Nietzsche] afirma um antagonismo imanente à efetividade do mundo. Esse antagonismo deve residir nas oposições concretas em que o mundo desde sempre se desdobrou e continua a desdobrar-se. Esse é o motivo fundamental de seu pensamento (após a superação da influência particular da metafísica schopenhaueriana), que aqui entrará em jogo: afirmar, contra todo tipo de dualismo metafísico, a unicidade deste mundo. Os antagonismos efetivos, admitidos em seu filosofar, não devem excluir uns aos outros, mas sim ser derivados uns dos outros (Müller-Lauter, 2009, p. 47).

Dessa leitura, Müller-Lauter desenvolve interpretações importantes. Para o autor, em Nietzsche, a ficção de estabilidade dos antagonismos é tida por uma realização do sujeito que, ao compreender-se e “afirmar-se como idêntico a si mesmo”, termina por inventar uma unidade e remeter essa unidade “a um fundamento comum à multiplicidade de tais experiências” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 49). É, portanto, na ficção do sujeito que, para Nietzsche, configura-se a unidade do caráter agônico da vida. Mas “o ser que executa esse ato já não é originalmente um ser fixo e idêntico a si mesmo” – “ele é incessante transformação-de-si” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 48-49).

Nessa “transformação-de-si”, “cada uma das forças ou impulsos assume a cada vez o domínio no interior do conjunto de uma multiplicidade”, como um déspota, e tenta impor sua perspectiva perante as demais (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 51). Aqui, a doutrina da

⁸ “*Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!* E também sois essa vontade de potência – e nada além disso” (NIETZSCHE, 2014, p. 408, grifos no original).

vontade de potência é identificada no processo de transformação do indivíduo, mas o objetivo de Nietzsche, diz Müller-Lauter, parece ser marcar a importância da luta, e consequentemente da resistência, como “condição de todo acontecer” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 51). Assim, o autor responde à questão por ele formulada em outro momento do livro: “o que mantém o múltiplo unificado naquele contexto de tal maneira que se possa falar em processo? O que, em geral, torna possível o acontecer em sua sucessão?” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 50-51). A luta, a oposição de impulsos, a disputa. Mesmo dentro da ficção do sujeito, pois “do ‘indivíduo’ emerge um sem-número de ‘indivíduos’” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 53).

Com o referido enfoque, Müller-Lauter observa que a vontade de potência busca, na verdade, resistência, e não concordância; e tanto mais forte é quanto possa suportar essa resistência, transformando-a em sua potência. Nesse sentido, a vontade de potência “deve querer a resistência do que se lhe contrapõe” para expandir-se e dominar (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 201). As vontades de potência que oferecem resistência às vencedoras não são, portanto, destruídas, mas mantidas na submissão; continuam a fazer parte do processo provisório de lutas tanto quanto as vontades de potência vitoriosas. Até que o processo se altere outra vez, e novamente. Nesse sentido, é possível compreender que o limite imposto por qualquer resistência, nos processos do mundo, não se dá contra a ideia geral de expansão; pelo contrário, tudo no mundo (inclusive a resistência) anseia por expansão.

Assim funciona todo acontecimento, inclusive o indivíduo – “o ser-homem compreendido como processo” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 75). A hipótese (equivocada, para Nietzsche) de um instinto de conservação predominante no mundo e no sujeito não logrou destituir-nos da percepção desse processo – ainda que essa percepção aconteça de maneira diversa da noção moderna de consciência. Nós e Stuart Hall (2006) vivemos para ver o sujeito cartesiano cindir-se nas inúmeras identidades do homem pós-moderno, em que as ficções de unidade e estabilidade não se mantêm.

Mas sendo assim, a que se volta a crítica de Mosé na contemporaneidade? Contra quais valores niilistas volta-se a pensadora e o que mantém nossas ficções como necessárias, mesmo na época de tantas fragmentações? Por que necessitamos (e sempre necessitaremos?) de alguma igualação do desigual através da linguagem e da ficção de termos um contorno (indivíduo, sujeito, eu – algum conceito)?

Antes de voltarmos a Mosé, vale observar como Müller-Lauter busca, no interior da própria doutrina da vontade de potência, alguns indícios para essas respostas. Para ele, o paradoxo coloca-se na própria ideia de vida como luta: o “fixar” é, de algum modo, ainda que provisoriamente, necessário, não apenas para facilitar a vida humana – por afastamento do

de vir – mas para a própria manutenção do de vir.

O fixar não serve apenas à facilitação da vida. Ao contrário, ele é primeiro o modo pelo qual uma vontade de potência organiza as forças a ela submetida e pelo qual busca sobrepujar as forças ainda não submetidas. Ela impõe sua perspectiva *absolutamente*. Isso significa que ela aspira a dominar perspectivas que se lhe contrapõem (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 190, grifos no original).

Müller-Lauter nos lembra que, para que a própria doutrina nietzschiana faça sentido, não é possível ou desejável que qualquer parte relacional de um acontecimento provisório se dedique à multiplicidade da vida de modo absoluto pois, para intensificar sua própria potência, a vontade há de se fixar na crença de sua verdade. Essa fixação, no entanto, há de ter um caráter de provisoriedade: “visto que se trata da vontade para potência, não é permitido querer [...] que a fixação seja definitiva” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 190). Para que esses processos não cessem – como de fato nunca cessam – a resistência há de ser desejada por todo acontecimento, como já pontuado⁹.

Eis o paradoxo que Müller-Lauter (2009) retira da própria doutrina da vontade de potência de Nietzsche, a partir do qual devemos pensar o homem – como aquele que investiga a si mesmo como potência – a fim de pensar nas possibilidades de uma tal fórmula da afirmação:

Assim toda potência que investiga a si mesma descobre em si uma contradição própria: ela tem de convencer-se irrestritamente da verdade de sua própria perspectiva, e, ao mesmo tempo – pronta para necessariamente transformar-se – tem de proibir a si mesma essa convicção. Se um dos modos de relação submeter ao outro, o resultado é ou o imobilismo ou o perder-se na multiplicidade daquilo que poderia efetivamente tornar-se. Em ambos os casos, a vontade tem de perder potência, não pode mais conter seu declínio. Não pode mais ‘criar’, não é mais vontade verídica de potência (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 190).

A partir das observações realizadas por Müller-Lauter (2009) nesse começo de capítulo, podemos, agora, resumir alguns pontos. O primeiro deles: em Nietzsche, a vontade de potência visa à resistência oposta por outra, também, vontade de potência – ou seja, o caráter agônico da vida é pressuposto para qualquer (trans)formação, para todos os acontecimentos. O segundo ponto: é necessário que a vontade de potência afirme seu poder de dominação por meio de alguma simplificação, fixação – ou seja, a multiplicidade interna da vontade deve ser ocultada em algum momento para que ela possa exercer sua intensidade. O terceiro ponto: essa fixação deve fazer-se provisória, uma vez que a vontade de potência não ocorre isoladamente e nunca almeja estabelecer-se definitivamente.

⁹ É o que reforça Müller-Lauter ao afirmar que “a vontade que sempre quer mais potência tem de levar em conta também essa transformação, à medida que ela mesma se transforma” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 190).

Acontece que, para Nietzsche, o homem moderno é o homem perdido nesse paradoxo, pois não alcançou percebê-lo e retirar dele sua própria intensidade, não aceitou para si as lutas e transformações que produzem todo acontecimento (inclusive ele próprio) e quis ausentar-se do processo por meio do que Nietzsche denominou de “interiorização do homem”:

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – é isto que eu denomino a *interiorização do homem*: é somente com isso que cresce no homem aquilo que mais tarde se denomina sua “alma”. [...] O homem que, por falta de inimigos e resistências externas, encerrado à força em uma opressiva estreiteza e regularidade dos costumes, dilacerava, perseguia, roia, espreitava, maltratava impientemente a si mesmo [...] foi o inventor da “má consciência”. Com ela, porém, foi introduzido o maior e mais inquietante adoecimento, do qual a humanidade até hoje não convalesceu, o sofrimento do homem *com o homem, consigo mesmo*: como a consequência de uma violenta separação do passado animal, de um salto e mergulho, por assim dizer, em novas condições de existência, de uma declaração de guerra contra os velhos instintos sobre os quais, até então, repousara sua força, prazer e terribilidade. (NIETZSCHE, 2014, p. 317, grifos no original).

Aqui se delinea o gancho entre o pensamento de Nietzsche e o de Viviane Mosé. Vimos, no Capítulo 2, os esforços da pensadora para esboçar novos rumos para a sociedade atual e explicamos o mal-estar próprio da sua época. Nietzsche aventara as possibilidades desse que seria “o maior e mais inquietante adoecimento” e do qual somente agora, na contemporaneidade, convalescemos: “o sofrimento do homem *com o homem, consigo mesmo*” (NIETZSCHE, 2014, p. 317). Tal sofrimento, tentamos caracterizar ainda no capítulo passado, quando utilizamos os estudos de Joel Birman (2006) para analisar as angústias típicas do homem de hoje. Mas, mais do que o mal-estar, quisemos frisar o otimismo que se pode aventurar sobre a época das fragmentações, o qual mesmo Nietzsche – nas condições de sua modernidade – não se furtou a imaginar:

Acrescentemos logo que, por outro lado, com o fato de um animal voltado contra si mesmo, tomando partido contra si mesmo, deu-se sobre a terra algo tão novo, profundo, inaudito, enigmático, contraditório e *repleto de futuro*, que, com isso, o aspecto da terra se alterou essencialmente. De fato, seria preciso espectadores divinos para dar valor ao espetáculo que começou com isso e cujo fim é ainda impossível de ver – um espetáculo refinado demais, maravilhoso demais, paradoxal demais, para que pudesse desenrolar-se insensatamente despercebido sobre algum astro ridículo! O homem conta desde então *entre* os mais inesperados e emocionantes lances de dados que a ‘grande criança’ de Heráclito, chame-se Zeus ou Acaso, joga – ele desperta um interesse por si, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele se anunciasse algo, se preparasse algo, como se o homem não fosse alvo, mas somente um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa... (NIETZSCHE, 2014, p. 317, grifos no original).

É sobre esse homem que se debruça Mosé: o indivíduo contemporâneo avolumado de suspeita acerca da multiplicidade, ansioso por sentidos novos na falta de sentido do devir. As direções de seu discurso encaminham esse ser fragmentado aos trânsitos indicados pela filosofia nietzschiana: ser ponte entre enfrentar o sofrimento consigo mesmo e descarregar

para fora seus instintos. Interiorizado e exteriorizado, entre memória e esquecimento, tanto cultura quanto natureza; somente pela aceitação destas oscilações inevitáveis será possível ser um homem afirmativo – a favor das contradições da vida.

Vemos, aqui, o primeiro elemento que tomaremos para analisar o projeto afirmativo de Mosé: o trânsito entre as contradições como condição da existência humana, fruto do caráter agônico da vida. Mosé traz o processo descrito por Nietzsche para o âmbito concreto da contemporaneidade para refletir sobre a maneira através da qual a sociedade de hoje se constrói e como o indivíduo, inserido nesse contexto, vivencia suas cada vez mais evidentes contradições.

Seus dois primeiros livros teóricos – *Nietzsche e a grande política da linguagem* (2011a) e *O homem que sabe* (2011b) – enfrentam diretamente a análise da doutrina da vontade de potência, uma vez que a obra de Nietzsche possui grande valor para as reflexões ali postas. Há, no entanto, certa despreocupação da autora quanto à fidelidade aos termos empregados pelo pensador alemão. Assim, enquanto as principais traduções e releituras de Nietzsche trazem termos como, por exemplo, *força*, *potência* e *impulso*, nas suas referências à vontade de potência, Mosé possui predileção pelo termo *excesso* quando deseja marcar tais ideias. É o que vemos em *Nietzsche e a grande política da linguagem* (2011a):

A vida é vista por Nietzsche não como uma unidade, uma totalidade com uma direção definida, mas como um complexo combate de forças. A vida é o excesso que se significa, se configura, se limita, em uma duração provisória. [...] Toda forma, toda simbolização, toda manifestação resulta de uma luta que tem como caráter intrínseco a expansão, o crescimento, a superação. Ao contrário de um instinto de conservação, Nietzsche afirma a vontade de potência (MOSÉ, 2011a, p. 91).

Também em *O homem que sabe* (2011b):

Nietzsche afirma, então, um pensamento trágico, que se sustenta não na identidade, mas na mudança, e que, assim como a linguagem, pertence aos dois domínios: de um lado, a forma apolínea, os signos, as palavras, as reduções e simplificações necessárias ao conceito, de outro e simultaneamente, o dionisíaco, o informe, o jogo excessivo de forças que invade a linguagem, suspendendo provisoriamente estes limites e reintegrando o homem à vida. Precisamos aprender a conviver com o simultâneo, avaliar uma coisa por diversas perspectivas, precisamos aprender a conviver com as diferenças, com as polaridades e tensões, com os conflitos e as contradições. Precisamos de um pensamento que nos impulse e fortaleça (MOSÉ, 2011b, p. 165).

Dos dois trechos acima transcritos, podemos retirar, senão um resumo interpretativo de Mosé para a doutrina da vontade de potência, sua leitura da utilidade desse pensamento para a vida. É porque sua preocupação não repousa em sistematizar a obra de Nietzsche, mas sim em se apropriar da percepção aguda do filósofo para compreender e alterar o presente, que nos valeremos das opções conceituais de Mosé para representar a ideia de vida acima

mencionada. Nossa escolha busca marcar, assim, o fato de a autora não ser uma hermeneuta das ideias nietzschiano, como o são os acadêmicos, o que não diminui o rigor de seu pensamento, ao contrário, demonstra sua preocupação em divulgar seus discursos para além do ambiente especializado.

Antes de melhor encaminharmos esta específica questão, cabe mencionar a importante discussão empreendida, na filosofia contemporânea, acerca do uso do termo *aufhebung*¹⁰ na obra de Nietzsche. Scarlett Marton (2015), em seu artigo “Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito”, nos ajuda a desenvolver a querela filosófica acerca da *superação* no pensamento dos dois pensadores alemães, tomando-os a partir da influência heraclitana.

Entendem, ambos, que o fluxo incessante traduz o pensamento fundamental de Heráclito, o pensamento do vir-a-ser. Mas, se Hegel o percebe enquanto ultrapassamento dialético do ser, Nietzsche o vê como mudança contínua de todas as coisas no mundo. Para aquele, o vir-a-ser implica um salto qualitativo, graças à mediação da negação; para este, expressa a mera passagem de uma configuração à outra. Lá, enfatiza-se a superação dos opostos, com a sua reconciliação numa nova unidade; aqui, acentua-se a luta entre eles, com a transferência da supremacia de um para o outro (MARTON, 2015, p. 42).

Marton dirige a polêmica para o ponto que nos importa: em Nietzsche, as contradições não se esgotam, não são resolvidas por um processo simples de conservação do útil e negação do indesejado – tal qual proposto por Hegel. Ao contrário, mantém-se a luta (e as contradições) até que um novo arranjo de intensidades se organize, alterando o arranjo. Tem-se, portanto, a ideia primordial do pensamento nietzschiano: a vida e o homem como resultados provisórios de luta, de conflito, de buscas por expansão, e a rejeição de qualquer prevalência de um suposto instinto de conservação ou de superação das contradições. Nietzsche explica abaixo:

O mundo das forças não é passível de nenhuma diminuição: pois senão, no tempo infinito, se teria tornado fraco e sucumbido. O mundo das forças não é passível de nenhuma cessação: pois senão esta teria sido alcançada, e o relógio da existência pararia. O mundo das forças, portanto, nunca chega a um equilíbrio, nunca tem um instante de repouso, sua força e seu movimento são de igual grandeza para cada tempo (NIETZSCHE, 2014, 399).

Julgamos, assim, que o termo *excesso*, bastante frequente na fala de Viviane Mosé, é bem utilizado para caracterizar a vontade de potência nietzschiana. Nos contextos discursivos da pensadora, a ideia de *excesso* adquire, por repetição e afirmação, a centralidade que as

¹⁰ Em seu *Dicionário de Filosofia*, Nicola Abbagnano assim define o termo “superar” traduzindo-o do alemão *aufheben*: “Termo usado por Hegel para indicar o processo dialético que, ao mesmo tempo, conserva e elimina cada um de seus momentos [...]. *Superação* significa, conseqüentemente, progresso que conservou o que havia de verdadeiro nos momentos precedentes, levando-o a completar-se” (ABBAGNANO, 1998, p. 932, grifos no original).

ideias de força, potência e expansão têm na doutrina de Nietzsche. É, portanto, a partir do enaltecimento do *excesso* – como única verdade de qualquer acontecimento – que ela afirma a vontade de potência como regra para, a partir desse pressuposto, exigir do homem contemporâneo a aceitação dos movimentos irrepresáveis da vida.

Ao mesmo tempo, e aqui reside o mérito do termo para nós, a palavra *excesso* também logra transmitir o incômodo inerente a essa busca: o mal-estar de uma época em que já não se pode mais negar, com segurança, a intensidade de acontecimentos, as transformações irrefreáveis, a provisoriedade da vida. Eis uma ideia que não nos parece sugerida tão bem, por exemplo, pelos termos expansão, força, intensidade ou potência, de conotação mais positiva. Não queremos com isso, vale dizer, dirimir as diferenças de sentido que os últimos termos citados possuem no pensamento nietzschiano e na história da filosofia, mas apenas compreender a opção de Mosé (percebida e seguida por nós) pelo uso do termo *excesso* para simbolizar sua interpretação da vontade de potência.

Nessa dupla significação do termo *excesso*, consideramos que a noção agônica de vida se configura efetivamente, pois manifesta o paradoxo analisado por Müller-Lauter, contido na vontade de potência: a necessidade de alguma ficção para intensificar a própria expansão (na afirmação do excesso) em conflito com a percepção da provisoriedade de cada dominação (na agonia do excesso). Nesse paradoxo formam-se os acontecimentos e, também, o próprio homem, preocupação central do projeto de Mosé. Criar formas de conjugar essas contradições com uma vida melhor, eis seu objetivo. A primeira tarefa: aceitar o máximo possível de conflitos, ao contrário do que se tem feito desde Sócrates e Platão – conforme a crítica nietzschiana.

Se a vontade de potência é um paradoxal arranjo entre fixar-se e desarrumar-se, também o homem deve sê-lo. Mas “o mundo contemporâneo é o resultado de um acúmulo de construções, de invenções que tiveram, em sua maioria, o objetivo de arrancar o homem das malhas da natureza” (MOSÉ, 2011b, p. 11). A consequência, afirma Mosé, foi o contrário do esperado: uma cultura capaz de sustentar “requisites de crueldade superiores aos da animalidade, da qual queríamos tanto nos livrar” (MOSÉ, 2011b, p. 12).

Assim, contra a negação do conflito, o projeto de Mosé incentiva um homem dedicado a elaborar o conflito, viver no conflito e, a partir dele, conjugar os movimentos paradoxais de expansão e resistência. O desafio de “extravazar” (dar vazão aos excessos) e “conter” (impor limites aos excessos) – como fórmula para afirmar a vida – é um dos aspectos por nós identificados na formação do eixo discursivo de Mosé. Como esse desafio se expressa em sua obra é o que refletiremos a seguir.

3.2 EXCESSOS

Pela ruína contemporânea, crê a otimista Viviane Mosé, abre-se “um ponto de vazão capaz de fazer ruir relações e conceitos opressivos, permitindo uma nova configuração de forças e gerando novos acordos” (MOSÉ, 2011b, p. 13-14), os quais podem servir de instrumento para uma nova forma de pensamento. A intenção da autora em *O homem que sabe* (2011b) é anunciada com franqueza: “escrevo apenas na tentativa de enxertar no pensamento cotidiano conceitos que considero fundamentais para a vida”, para “estimular o pensamento, crítico e criativo, o pensamento vivo” (MOSÉ, 2011b, p. 15). O pensamento e a relação deste com a vida compõem a urgência do novo olhar que seu discurso procura:

Retomar a potência criativa do pensamento é a saída, resgatar o prazer de ver uma questão a partir de diferentes perspectivas, olhá-la cuidadosamente, perceber o que manifesta e o que oculta, onde se desdobra, antes de emitir um valor. Em vez disso, como franco-atiradores, lançamos juízos rasos e maniqueístas sobre o mundo, o outro, nós mesmos, a vida, e nos tornamos as maiores vítimas destas avaliações (MOSÉ, 2011b, p. 170).

Mosé (2011b) toma a consciência da morte como inauguradora do pensamento racional para analisar o grande paradoxo do ser humano: a luta contra a violência do devir em sua própria interioridade. É porque somos, nós mesmos, constituídos por uma infinidade de forças e por sabermos-nos parte desse jogo que nos relacionamos com a vida por uma “dupla ação”, diz Mosé, resultante de duas necessidades: a de defender-se da violência da natureza (a fome, os outros animais, as doenças) e, ao mesmo tempo, a necessidade de conter sua própria violência.

Em suas reflexões sobre o excesso, a filósofa revisita Georges Bataille, escritor francês que, através de seu estudo sobre o erotismo, ousou trazer o excesso para o local de importância perdido no discurso racional ocidental. Já no prefácio de sua obra *Erotismo* (1987), o autor refere-se ao caráter contraditório da existência humana e assevera a necessidade de encarar esse fato – caminha, portanto, no mesmo sentido do pensamento nietzschiano.

O espírito humano está exposto às mais surpreendentes injunções. Constantemente ele teme a si mesmo. Seus movimentos eróticos o apavoram. A santa afasta-se com terror do sensual: ela ignora a unidade das paixões inconfessáveis deste último com as suas.

Entretanto, é possível procurar a coesão do espírito humano, cujas possibilidades vão da santa ao sensual.

A posição em que me coloco permite perceber a coordenação dessas possibilidades opostas. Não tento reduzi-las umas às outras, mas esforço-me para apreender, para lá

de cada possibilidade negadora entre elas, uma última possibilidade de convergência.

Não creio que o homem tenha alguma chance de jogar um pouco de luz sobre as coisas que o assustam antes de dominá-las. Não que ele deva ter esperança de um mundo onde não existirá mais razão para ter medo, onde o erotismo e a morte se acharão no plano dos encadeamentos de uma mecânica. Mas o homem pode *ultrapassar* o que o assusta, pode encará-lo de frente.

Ele escapa por esse preço à estranha falta de conhecimento de si mesmo que até agora o definiu (BATAILLE, 1987, p. 7, grifos no original).

Na tentativa de compreender melhor as contradições humanas, Bataille identifica no erotismo a possível distinção entre homens e animais. Na transformação da atividade sexual em algo para além da reprodução, inaugura-se o paradoxo humano: “a aprovação da vida até na morte” (BATAILLE, 1987, p. 10). O autor destaca o aspecto irracional do interdito e coloca-o como cúmplice da transgressão no processo de socialização do homem.

Podemos mesmo ir até à proposição absurda: "O interdito existe para ser violado". Esta proposição não é, como parece inicialmente, um desafio, mas o enunciado correto de uma relação inevitável entre emoções de sentido contrário.

[...]

A transgressão organizada forma com o interdito um conjunto que define a vida social. A frequência – e a regularidade – das transgressões não invalida a firmeza intangível do interdito, do qual ela é sempre o complemento esperado (BATAILLE, 1987, p. 42-43).

Mosé se utiliza dessas ideias para lembrar que a dupla limite-transgressão é responsável, no homem, pela intensificação dos excessos para além de suas possibilidades anteriores. Assim, as proibições impostas pelo homem a si mesmo, embora signifiquem uma privação de satisfações imediatas, foi o que lhe permitiu gozar de satisfações futuras e ampliadas. Assim, partindo de uma potência natural, o homem pode disciplinar-se e potencializar sua ação ao investi-la em uma direção definida (MOSÉ, 2011b).

Foi o direcionamento dos excessos que tornou possível o desenvolvimento da cultura, do pensamento e da linguagem; caso contrário, explica a autora, a violência do devir devoraria a espécie humana como faz com os animais: “se os outros animais são movidos em grande parte por instintos, por ações predeterminadas, os homens, ao contrário, nascem muito mais indeterminados” (MOSÉ, 2011b, p. 31). Assim, se cabe à natureza impor os limites para os excessos animais, no homem esses limites precisam partir dele próprio.

É esse jogo entre a satisfação e a privação com relação aos desejos que vai construindo esta humanidade da qual nos orgulhamos; dar vazão à sua potência natural, mas também contê-la, dirigi-la, como um modo de ordenação e ao mesmo tempo de potencialização dos gestos, é o desafio (MOSÉ, 2011b, p. 32).

O que Mosé frisa, a partir de Bataille, é que essa imposição de limites – que conferiu ao homem uma espécie de “contorno” de si (MOSÉ, 2011b, p. 34) – acontece em função dos

excessos, para intensificá-los, e não para negá-los em definitivo. É por esse motivo que, apesar de toda proibição, a finalidade da existência humana assim como da vida há de ser, sempre, vontade de potência. As proibições que nos impomos não logram fazer desaparecer o ato proibido, mas ao contrário, acumulam o excesso que, em algum momento, terá de encontrar sua vazão: “toda proibição não somente pode, mas deve, em determinadas situações, ser transgredida” (MOSÉ, 2011b, p.35).

O grande problema da humanidade – aqui, Mosé recupera a crítica de Nietzsche – foi querer esquecer-se dessa primazia paradoxal do excesso na formação da subjetividade e da cultura. O paradoxo (a necessidade da lei e da cultura tanto quanto da transgressão da lei por meio do acesso à natureza em seus excessos, à dança, às festas, ao sexo) torna-se mal-estar quando os limites – estabelecidos para potencializar excessos – viram negação. Por outro lado, o processo de enfrentamento desse paradoxo pode representar a afirmação da vida, um “desejo de ampliação de si”, “de aquisição de contornos mais amplos” (MOSÉ, 2001b, p. 38).

É nesse sentido que se encaminha o projeto de Mosé, em sua crítica da cultura. Contra a prepotência do sujeito cartesiano “que acredita ser capaz de realizar o projeto socrático de curar a ferida da existência, o tempo, o sofrimento, a morte” (MOSÉ, 2011b, p. 125), e que ainda persiste como nostalgia no sujeito fragmentado contemporâneo, ela apresenta o enfrentamento dessa impossibilidade.

O olhar contemporâneo revela-se ainda mais apressado que olhar moderno, no qual encontra suas heranças. É disso que fala Mosé quando se refere a um suposto “fascismo virtual” de nossos tempos, citado no início do trabalho, que impele o indivíduo da sociedade em rede a tirar conclusões rapidamente e fixar opiniões definitivas, sem demorar-se em uma reflexão apurada. Na velocidade do *Facebook* e *Twitter*, existir demanda julgar imediatamente, o que significa compartilhar opiniões alheias, o que revela a falta de interesse em formular análises e relacionar ideias próprias e novas.

Na rede, nossos excessos são lançados em direção a tantas coisas e tão rapidamente que, em menos de 24 horas, tornamo-nos paradoxalmente defensores de religiões autoritárias e também da liberdade de imprensa, somos a favor da família tradicional, mas contra a homofobia, somos Charlie Hebdo mas também muçulmanos ofendidos – “Je suis Charlie” e “Je ne suis pas Charlie”. E o que faremos com tantas opiniões, informações e frases de efeito? Quais novos limites imporemos às novas configurações da vida virtual?

Quando falamos, no capítulo anterior, sobre a nova sociedade organizada em rede e o esgarçamento do poder por ela provocado, citamos um trecho do mais recente livro de Mosé (2013a), *A escola e os desafios contemporâneos*, em que ela alerta para a necessidade de

aprendermos a lidar com a “ousadia” contida na reformulação das estruturas de poder:

Se o poder piramidal se exercia por meio do medo, a amplitude da rede estimula a ousadia. Uma ousadia com a qual temos de aprender a lidar ou se transformará em falta de limite. Se o raciocínio antes acontecia em linha, opondo dois lados, o bem e o mal, o certo e o errado; hoje, na rede, lidamos com infinitas possibilidades e infinitos graus que existem entre uma coisa e outra (MOSÉ, 2013a, p. 30-31).

Para a autora, a consequência mais marcante da rede foi o descentramento do poder e a acentuação da dissolução das estruturas que mantinham o modelo de raciocínio ocidental. Agora, com a difusão de informações realizada a partir de muitos pontos, nascem novos agenciamentos de poder e, com eles, novas questões. Nesse cenário, Mosé evidencia a urgência em pensar o duplo caráter da sociedade em rede, suas possibilidades e perigos, à espera de uma decisão coletiva – à espera de “limites” coletivamente impostos. Aqui, mais uma vez, a dupla ação que caracteriza o homem se impõe, dessa vez ampliada pela contemporaneidade acelerada: cientes dos excessos, necessitamos escolher os limites.

De encontro a um olhar viciado – ainda bastante influenciado pela ideia moderna de sujeito uno, que pensa ser possível dominar todas as coisas e excluir aspectos da vida –, Mosé requisita que se volte a enxergar o processo de expansão-resistência formador do universo. Em seus discursos, a autora prioriza a questão no âmbito do indivíduo, em que, como explicamos, emergem processos complexos de proibições-transgressões. A partir do uso do termo “excesso”, seus discursos refletem sobre a dupla ação que move nossa paradoxal existência.

O poema abaixo abre *Pensamento chão*, último livro poético de Mosé, publicado originalmente em 2001, reunindo poemas sem título, distinguíveis apenas por espaçamentos entre as estrofes. A ausência de títulos, o vocabulário coloquial, o ritmo da pontuação pouco erudita, a quantidade de frases nominais colaboram para conferir liberdade linguística à obra, que ganha contornos de um grande poema aberto, sem início ou fim.

Como um pássaro no braço do sofá fico pasmando.
 Como um gato no tapete, um caramujo de planta, uma planta.
 (plantas sabem respirar pessoas, mas vaso de sala
 não tem este poderio)
 Mas sei também ficar em estado de bibelô, um cinzeiro inca.
 Uma mesa, sustentada em quatro pés.

Quando comecei só sabia paredes.
 Pasmava em estado delas brancas.
 Ser parede branca por dentro esvazia e recomeça.
 Depois comecei a pasmar quase tudo em casa.
 E vou me renovando. Em estado de vidro.
 Em situação de porta. Entre o dentro e o fora.
 Que é pra onde o estado de casa
 Encaminha a pessoa.

Já vivência de janela é perigoso.
 Ainda mais se for de andar alto.
 Inspira a pássaro.
 Aí você viu como fica, gente não tem asa
 O que gente tem mesmo é vontade.
 Em estado de guerra.
 Um campo de batalha é o ser de uma pessoa
 (MOSEÉ, 2007, p. 8-9)

O poema acima ilustra um aspecto que merece relevo na escrita literária de Mosé: a falta de pudor em poetizar o filosófico. A autora realiza uma mistura proveitosa, e bastante harmonizada com o que defende nos seus discursos teóricos, ao confundir os contornos que separam as “coisas”: filosofia e arte. É o que se observa, de logo, nos versos finais, que podem ser interpretados como doutrina da vontade de potência, aqui poetizada, funcionando como uma espécie de conclusão para a construção de sentidos realizada ao longo do poema. Assim, não seria demais estabelecer, por exemplo, uma relação entre o verso final (“Um campo de batalha é o ser de uma pessoa”) e os aspectos teóricos já comentados pela autora em sua obra *O homem que sabe* (2011b). Nesse sentido, todas as coisas são um “campo de batalha”, mas o “ser de uma pessoa” o é ainda mais, justamente por ser o local onde se dá o paradoxo analisado na seção anterior.

Mosé traz, desse modo, a vontade de potência para a poesia sob a perspectiva do indivíduo, sem que essa transposição ocorra como exemplificação poética de um conceito. Não se trata, portanto, de mera transposição de ideias de uma espécie discursiva para outra, mas de submeter temas filosóficos intrigantes às possibilidades permitidas pela arte, aqui representada na linguagem poética. Pela poetização do conceitual, Mosé lança um olhar menos abstrato sobre o mundo. Mas ao mesmo tempo em que revela um olhar voltado para outras elaborações do mundo, diversas da racionalidade ocidental criticada por Mosé, sua poesia é o oposto de uma tentativa ingênua de colocar-se fora do pensamento racional: ao contrário, aqui o pensamento é colocado como tema de sua poesia, sendo problematizado a fim de suscitar novos sentidos.

Há, no poema comentado, uma perspectiva dupla: ao narrar as coisas que sua vista alcança, o sujeito transita entre a delimitação de seus contornos – denunciada no uso da primeira pessoa do singular – e a confusão de si com o entorno – evidenciada nas comparações sucessivas com objetos e seres inusitados. A primeira questão que nos surge da leitura do poema acima é: ser um pássaro, um gato, um caramujo, uma planta, um vaso de planta, um bibelô, um cinzeiro, uma mesa fincada em quatro pés, antes uma parede branca – por acaso sugeriria uma hierarquia entre tais elementos, do maior para o menor?

Começamos analisando o jogo que emerge, nos primeiros versos, entre as categorias tradicionais orgânico/inorgânico. As expressões “um pássaro no braço do sofá”, “um gato no tapete”, “um caramujo de planta” ou uma planta em “vaso de sala” contêm, cada uma delas, um ser vivo que se relaciona com algo não vivo, ou “menos” vivo (no caso da planta): pássaro/sofá, gato/tapete, caramujo/planta, planta/vaso de sala. Essas combinações, no entanto, não sustentam a polaridade orgânico/inorgânico, na medida em que são atribuídas ao sujeito: “Como um pássaro no braço do sofá fico pasmando”. Assim, o sujeito que *fica pasmando* reúne, em si, os dois polos da combinação.

O *ficar pasmando* do sujeito parece transformá-lo em pássaro, e o pássaro em braço de sofá, o gato em tapete, e assim sucessivamente. Dessa forma o humano, ser mais complexo organicamente, confunde-se com a categoria aparentemente menos “evoluída” na cadeia dos seres vivos, o ser-planta, que ganha destaque e simboliza o elemento *excesso* (“Plantas sabem respirar pessoas”). “Respirar pessoas”, um movimento de expansão, é o argumento que fecha provisoriamente um ciclo de comparações e traz o elemento humano agora transformado, invadido por todos os outros elementos, invadido pela natureza, pelo orgânico/inorgânico.

No fim da estrofe, o excesso dá lugar à contenção, simbolizada ainda pelo ser-planta, desta vez “vaso de planta”, cuja incapacidade para “respirar pessoas” revela-se uma falta de “poderio”. Essa incapacidade do “vaso de planta”, no entanto, é em seguida atribuída também ao sujeito, agora por meio de novas metáforas: “Mas sei também ficar em estado de bibelô, um cinzeiro inca./ Uma mesa, sustentada em quatro pés”. Vaso de planta, bibelô, cinzeiro inca, mesa sustentada em quatro pés talvez representem a necessidade de segurança (de ficção) que compõe a existência do homem e lhe dá forma, a contenção em oposição ao excesso anteriormente metaforizado. Em sua inorganicidade, na qualidade de produtos culturais (artefatos humanos criados para sustentá-lo em sociedade), no entanto, tais objetos prestam-se a intensificar a experiência humana com a vida.

Neste ponto da análise, cabe atentar para as considerações teóricas tecidas por Mosé acerca da oposição orgânico/inorgânico, ou mesmo entre homem/animal. A autora é cuidadosa ao salientar que, embora sua teoria parta da existência de um espaço maior de ação no homem do que no animal, esse espaço não é nulo no animal, tampouco é ilimitado no homem. Assim, conclui que há um gradativo aumento nesse espaço de ação à medida que os animais tornam-se mais complexos:

Não há uma oposição, um momento de ruptura das outras espécies em direção à espécie humana, mas uma continuidade. Os seres humanos têm uma estrutura mental mais complexa e mais aberta, que lhes permite uma indeterminação maior e um maior espaço que podemos chamar de escolha (MOSE, 2011b, p. 34).

Avaliar, no poema acima, uma suposta ordenação entre objetos e organismos em graus de complexidade biológica pode ser útil justamente para questionar essa gradação e esses espaços de ação, principalmente no homem. Isso porque a crítica feita por Mosé em seus discursos é uma crítica à cultura, portanto ao homem, à sua forma de elaborar o pensamento e ao que, neste modelo, é deixado de fora.

Podemos compreender essa gradação – da parede vazia ao pássaro (ou ao homem, pássaro sem asa?) – pelo viés do aumento da liberdade entendida como não escravidão à natureza: no sentido de que uma mesa sustentada em quatro pés e uma planta, em sua condição de estáticos, submetem-se aos movimentos da natureza mais do que um pássaro, e este mais do que o homem. Nesse sentido, reforça-se a ideia de que o homem possui um espaço de ação mais amplo do que o pássaro ou do que a planta e a mesa, pois ele impõe a si limites a partir da consciência de si e do mundo, ao passo que também os transgride.

O pensamento, entendido como uma visão em plano geral (uma dobra) que o homem consegue realizar sobre si e sobre a vida, é a peculiaridade que lhe permite dizer sim ou não aos instintos e interferir na natureza. Mosé explica na já mencionada entrevista concedida a Roberto D'Ávila:

Liberdade como a gente pensa não existe. Eu não faço o que eu quero, ninguém faz o que quer. Mas eu posso não ser dominada pelas forças que estão em mim, por exemplo, o ódio. E essa capacidade é justamente o pensamento, que é uma dobra sobre si (MOSÉ, 2014a).¹¹

A consciência é, portanto, o ponto de partida para que o homem, por meio do pensamento, interfira na natureza, sentindo-se muitas vezes superior a ela. Mas a consciência inaugura também uma espécie de prisão; como vimos, a prisão do medo da morte, do ser que sabe que vai morrer e que todas as coisas irão. Ter consciência da morte, um aspecto da natureza que o homem não conseguiu e jamais conseguirá eliminar, o traz de volta a uma condição de submissão perante a natureza, mas uma submissão diversa dos demais animais. Estes não conseguem realizar uma dobra sobre a vida, não percebem de antemão o que os ronda, e podem se entregar aos instintos e aos instantes com toda a certeza exigida pela vida. Os homens, em sua condição de seres que sabem, não conseguem realizar essa entrega ao excesso de vida – que seria uma entrega à morte – e precisam interagir com a natureza de outra maneira, pelo jogo de percepções e criações que compõem o pensamento. Nesse sentido, são menos dotados de outro tipo de liberdade, pois dependem mais das ficções.

A partir desse entendimento, o “Ser pássaro”, na poesia, simboliza o exercício de um

¹¹ Transcrição de fala que se inicia aos 09:51 do vídeo.

tipo de liberdade que ao homem pode representar um perigo fatal: a animalidade, o instinto. Aqui, a hierarquia se quebra e o organismo mais assemelhado ao homem, no aspecto volitivo anteriormente comparado, torna-se agora o símbolo maior de sua falta: a impossibilidade de se entregar “plenamente” aos instintos tal qual fazem os animais. “Gente não tem asa”, tem “vontade”, por isso, “vivência de janela” deve ser pasmada com muita cautela pelo homem.

Carece desta cautela o homem racional que, orgulhoso do local aparentemente seguro que é o intelecto (“sustentado em quatro pés”), menospreza o que em si é excesso, menospreza a natureza. E carece de cautela por ignorância, não por coragem. O homem do projeto afirmativo de Mosé, ao contrário deste último, é aquele que percebe os excessos em si e no mundo (e, para isso, é necessário ter coragem), e não converte a necessária cautela em negação. Afinal, as proibições, bem observou Bataille (1987), só existem a partir das transgressões. A paradoxal liberdade humana, portanto, está em colocar-se no jogo dos excessos de modo a afirmá-los sem por eles deixar-se escravizar; conter os excessos, potencializá-los e extravasá-los.

Mosé parece querer, em seus discursos, conscientizar o homem contemporâneo desse paradoxo, para fazê-lo colocar-se no jogo. Para tanto, a pensadora quer nos lembrar daquilo que considera esquecido por nós: a natureza está também no próprio homem, o intelecto é também natureza, é em função dos excessos que nos impomos limites e proibições. Os excessos que compõem o sujeito cheio de contradições – e que o homem racional (o sujeito cartesiano) tentou negar – representam a natureza mais viva que há no homem. Se a força excessiva dos instintos é uma realidade, negá-la equivale a negar a própria vida, ao passo que afirmá-la pode ser libertador. E é nessa libertação – resultado de afirmar a complexidade da vida – que o projeto de Mosé se insere.

A poesia é o instrumento que permite acessar essas contradições, enfrentamento que adquire o gosto de tarefa, na qual o sujeito fragmentado contemporâneo vai aprendendo a pasmar outros cantos. A poesia é, portanto, o local onde a luta entre excessos e contenções se conforma e onde o homem se transforma. Essa complexidade é bem revelada na segunda estrofe do poema em análise, na qual as imagens de excesso/contenção são construídas a partir do duplo sentido incitado pela metáfora “parede branca”: parede como limite, contenção, barreira, e por outro lado sua brancura significando abertura, possibilidades, amplitude e inícios. Nesse sentido, *pasmar paredes em estado delas brancas* direciona o sujeito a *esvaziar-se e recomeçar*. Temos outra vez a capacidade de dizer “não” (a proibição e a transgressão) como o início de toda liberdade humana, de toda *renovação* humana.

Se o jogo de excesso/contenção na primeira estrofe emerge pela mistura de oposições

em cada comparação, agora as metáforas sugerem já estados intermediários no jogo: o “estado de vidro”, a “situação de porta” e “o estado de casa” encaminham o sujeito a um lugar que não se fixa em contenção nem em excesso. É “entre o dentro e o fora” que se localiza o sujeito agora renovado pelo enfrentamento do desafio excesso/contenção, para ser, outra vez, um “campo de batalha”.

Essa experiência de vida como campo de batalha deve ser o critério para avaliarmos a cultura e seus valores, afirmava Nietzsche em sua defesa de um pensamento trágico. Eis, aqui, a base argumentativa do discurso afirmativo de Mosé. Tomando por pressuposto a universalidade e a centralidade do medo da morte como grande questão da existência humana, como vimos no capítulo anterior, a autora constrói um projeto que, baseado no pensamento trágico nietzschiano, propõe um enfrentamento dessa questão central. Um enfrentamento que passa por aceitar o destino de transformação (morte) de todas as coisas – o devir.

[...] o homem não pode negar seu destino, ele é natureza, mesmo que sua vontade algumas vezes prevaleça, ele é determinado pelo todo, pela exterioridade (MOSÉ, 2011b, p. 67).

Muitas são as metáforas, na poesia de Mosé, em que a vida revela-se como esse conflito intenso de excessos em busca de fluidez, fluidez que só se conforma por meio do revezamento com contenções. O sujeito de sua lírica parece estar sempre dividido entre exercer a própria força (vontade de potência) e saber reconhecer os limites desta nas demais expansões. Entre derramamentos e contenções, pode-se interpretar, pelos argumentos expostos, que o resultado é, na poesia de Mosé, a exaltação do excesso como princípio de tudo – a afirmação da vida como luta.

O pensamento útil, para Mosé, portanto, é aquele que está afinado com a vida, ou seja, aquele que consegue perceber a multiplicidade de perspectivas que cada acontecimento nos permite elaborar. O modelo de pensamento ao qual nos habituamos não está preparado para perceber essas perspectivas. Nosso modelo educativo não prepara as crianças para o enfrentamento da vida – essa vida dos excessos, das transformações e das mortes –, mas para o espaço idealizado do pensamento onde se estruturam cálculos, conceitos e encadeamentos históricos causais. Aprendemos a julgar as situações em termos de bom ou mau, verdadeiro ou falso.

Muitas são as polarizações com as quais nos deparamos no cotidiano da fala, cujos conceitos parecem encerrar oposições brutais. No capítulo seguinte, tentaremos refletir sobre esses binarismos, sobre o papel da linguagem nessa forma de pensar dualista e sobre as consequências e as impossibilidades desse modelo excludente. Por ora, vamos apresentar o

que julgamos ser o instrumento de transvaloração utilizado e defendido por Mosé para traçar uma nova maneira de pensar, diversa do modelo racional ocidental, que incluía a vida: um pensamento vivo.

3.3 OLHAR

“Não nascemos sabendo pensar”, afirma Mosé na entrevista concedida a Roberto D’Ávila (MOSÉ, 2014a). Vimos, desde o Capítulo 2, que, enquanto os animais nascem já inteirados ao redor e absolutamente entregues à natureza por meio dos instintos, o ser humano inicia a vida em “um estado de absoluta dependência” (BECKER, 19--., p. 35). É bem aos poucos que a criança aprende a andar, a falar e também a pensar estruturadamente. Nessa esteira, desenvolve nossa autora,

[...] todo pensar nasce do não pensar, o saber é uma necessidade que surge da consciência do não saber [...]. A admiração, como uma primeira abertura para o mundo, nos revela quanto o desconhecemos, e a nós mesmos, o quanto somos ignorantes (MOSÉ, 2011b, p. 24-25).

Mosé instaura na ignorância de si mesmo, típica do homem, o ponto de partida para o saber. A ideia casa com as afirmações de Bataille quando, no prefácio de seu *Erotismo* (1987), o escritor propunha ao homem um escape “à estranha falta de conhecimento de si mesmo que até agora o definiu”, encarando de frente “o que o assusta” (BATAILLE, 1987, p.7). Que se atente ao fato de que essa busca pelo saber, tanto em Bataille quanto em Mosé, leva em conta a impossibilidade de conhecer a totalidade das coisas – o objetivo, nesse sentido, é o enfrentamento das contradições, e não uma verdade sobre elas.

O homem cartesiano pensou-se capaz de compreender tudo e julgou que esse conhecimento absoluto se daria pela razão. Mas não apenas não somos capazes desse saber total, como o saber que nos cabe (um saber perspectivo) depende de atentarmos para outras percepções e elaborações que não se restrinjam à lógica racional. Nesse contexto, em que a herança moderna faz-se sentir na agonia de sua fragmentação, o homem contemporâneo precisa acordar para a origem de todo saber: o não saber. Contra esse equívoco histórico e a fim de trazer a vida como “único critério que pode ser usado” na construção desses saberes perspectivos (MOSÉ, 2011b, p. 169), a pensadora sugere uma espécie de retorno ao estado admirativo daquele que é ciente de sua ignorância.

O olhar admirado será elaborado por nós, aqui, para representar este aspecto instrumental dos discursos de Mosé: uma postura de espanto perante o desconhecido. O

espanto carrega consigo a curiosidade e permite-se abrir para o desconhecido pela desejada via do enfrentamento (sobre a qual falávamos), e não com a finalidade da negação.

O poema abaixo faz parte da obra *Desato* (MOSE, 2006a) e guarda relação com o tema aqui iniciado. A estrutura pouco rígida, a linguagem coloquial e os temas aparentemente banais servem de pano de fundo para pensar a relação entre o indivíduo e o desconhecido. Na construção dos questionamentos, revela-se o espanto do indivíduo perante si e o mundo, a tensão entre seu desejo por contornos e a pluralidade que se impõe.

Eu não sei pra que servem aquários, guarda-chuvas, aviões,
Mas eu gosto. De sambar no ensaio da escola eu gosto.
De serviços domésticos e calças de boca-de-sino;
Eu gosto de velas de todos
Os tipos e vidros antigos.
Eu gosto sem saber exatamente pra que serve.
Acordar de manhã eu gosto bastante. De café.

Eu gosto de não saber pra que servem tantas coisas
Como escorpiões e baratas. Pra que servem baratas e gripes?
Pra que servem os olhos e as mãos e os pontos de ônibus
E as luzes?

Como podem as mães e os filhos? Como podem os pés?
E o chão que às vezes falta? Como podem o cabelo e as unhas
E os olhos, quem pode? O inverno o verão e as luas?
E as lágrimas rolando dos olhos como um rio transparente.
As mãos riscadas de não se sabe que coisas

E o sexo, como pode o sexo invertendo o corpo pelo meio?
Como pode o tratado de Tordesilhas e as ilhas, quem pode?
O vento de outono no rosto e os poços artesianos e os anos,
Como podem? Os istmos e as beiras as torneiras e o amor.
Como podem palavras, e este som transbordando
De coisas? Como podem os nomes?
E os homens, como podem?

Mesmo sem saber eu gosto
Do sem saber eu gosto.
(MOSE, 2006a, p. 34-35)

Nos primeiros versos acima, tal qual observamos na análise do poema anterior, a autora lista elementos que consistem, todos, em construções tipicamente culturais. O questionamento acerca da serventia dos elementos listados gera uma sensação de homogeneização do espanto perante essas invenções humanas, sejam elas as mais cotidianas e banais (aquários, guarda-chuvas, samba, serviços domésticos, calças boca de sino) ou construções humanas mais impressionantes (como os aviões ou as luzes). A cultura, para que serve? Do samba ao avião, um mesmo ponto de partida: o homem é o ser capaz de criar.

No desenvolvimento do poema, o espanto é estendido para elementos da natureza, aqueles que existem à revelia – ou para o desgosto? – do homem. Escorpiões, baratas e gripes

simbolizam o desconhecido que se impõe, agora, de modo grotesco ou fatal. Esse espanto, mais habitual, dirige-se ao que é mais natural, como se a falta de controle perante tais coisas se devesse ao fato de não serem criações suas. Por outro lado, a indiscutível utilidade dos sentidos – igualmente naturais – transmuta-se também em admiração, agora no espanto dos olhos e das mãos, elementos absolutamente familiares; um espanto infantil que se dirige, igualmente, ao universo (“o inverno o verão e as luas”).

Nessa mistura aleatória de espantos, a atmosfera de admiração generalizada e afirmada parece ser interrompida, no meio do poema, por uma abstração: o “chão que às vezes falta” realiza uma tomada de consciência do não saber, acompanhada da dor dessa consciência – “lágrimas rolando dos olhos como um rio transparente”, “As mãos riscadas de não se sabe que coisas”. Essa sutil interrupção, no entanto, rapidamente esmorece e o poema retoma o ritmo inicial das admirações banais.

Ao mesmo tempo em que se espanta com o mundo e consigo mesmo, o indivíduo constrói uma consciência de si, uma delimitação de si, ainda que não tão fixa. Essa construção se dá, sobretudo, nos versos finais (“Mesmo sem saber eu gosto / Do sem saber eu gosto.”), em que ocorre uma dupla afirmação: afirmar o desconhecido como algo possível, algo de que se gosta; e afirmar a si mesmo como um ser capaz de gostar e de afirmar esse gostar.

Esse olhar que se impressiona e afirma o que para muitos é banal parece, no poema, mimetizar a fala de uma criança. A repetição do “eu gosto” ao longo de toda a construção remete à teimosia infantil em suas afirmações impensadas, injustificadas e autocentradas – eu gosto e não preciso de motivos.

Heráclito já comparara o tempo a uma criança, nos lembra Melo Neto quando retoma o seguinte fragmento para demonstrar a inspiração do pré-socrático no pensamento de Nietzsche: o “tempo é uma criança que brinca, movendo as pedras do jogo para lá e para cá; governo de criança” (HERÁCLITO *apud* MELO NETO, 2013). O caráter aleatório do devir nietzschiano, ausente de finalidade, aparece como um jogo infantil, uma brincadeira, alegre, mas irresponsável, inconsciente.

Essa ingenuidade de quem não se importa com o desconhecido dialoga com a fórmula nietzschiana de afirmação da vida. Podemos relacioná-la com a última transmutação do espírito no seu *Assim falou Zaratustra* (2011a). Ali, a criança aparece como símbolo da almejada máxima afirmação, o estágio criativo que se dá após a expiação do camelo e a luta do leão contra velhos valores.

Mas digei-me, irmãos, que pode fazer a criança, que nem o leão pôde fazer? Por que o leão rapace ainda tem de se tornar criança?

Inocência é a criança, e esquecimento, um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim (NIETZSCHE, 2011a, p. 28-29).

A peculiaridade do esquecimento como virtude humana – requerida no enfrentamento dos paradoxos – é metaforizada na criança porque esta se posiciona no mundo com uma postura de admiração perdida nos adultos. Ao contrário destes, que se habituaram a suas certezas, a criança permite-se entrar em contato com mais aspectos ao seu redor, como, por exemplo, o corpo, rebaixado pelo modelo de racionalidade ocidental. Novamente, surge a necessidade de uma dupla ação na relação do homem consigo e com o mundo, que envolva o lembrar mas também o esquecer.

No pensamento de Mosé, esse olhar disposto a se espantar com o mundo, a fim de reverter antigos valores e criar uma nova forma de pensar, aparece também no próprio conteúdo de seu projeto. A opção pela educação, como forma de processar as mudanças que julga necessárias, recoloca a criança no discurso: o olhar da criança deve ser afirmado não apenas simbolicamente, mas deve tornar-se o centro de reflexões. É pela liberação do olhar da criança – em sua capacidade de espanto e renovação, de enxergar o que foi excluído pela moral – que se deve iniciar a busca por um pensamento criativo e vivo.

É em direção aos valores que Nietzsche aponta sua máquina de guerra: é preciso tornar visível o jogo moral que a razão oculta em sua busca da verdade. O que a razão quer é, desde seu nascimento platônico, rejeitar uma parte da vida, a que muda, a que delira, a que morre. O que a razão quer é produzir um mundo de identidades e verdades, um mundo previsível e claro. Em consequência, tudo que é escuro, imprevisível, móvel, múltiplo, é excluído, transposto para o lugar do erro, da ilusão, do mal. É nesse espaço que se insere a loucura. E muitas vezes a arte (MOSE, 2001, p.22).

A obra *Reino dos bichos e dos animais é o meu nome: Stela do Patrocínio* (MOSE, 2001) foi organizada por Mosé e reúne a produção literária de Stela do Patrocínio, interna por três décadas na Colônia Manicomial Juliano Moreira do Rio de Janeiro. Ao explicar, na apresentação do livro, a relação entre a sociedade e a loucura (recorrendo a Foucault), Mosé avalia que a exclusão da loucura está associada à dificuldade humana em aceitar o devir, a transformação, a desordem – a diferença. Questionar os valores dessa sociedade excludente requer, portanto, acessar esse olhar outro ao qual temos pouco acesso e que se assemelha em muito ao olhar artístico.

Nesse contexto teórico, as falas de Stela do Patrocínio, gravadas por trabalhadores da clínica em que esteve confinada e transcritas como poemas, são interpretadas por Mosé como dotadas de uma riqueza inestimável, justamente por seu caráter criativo – por sua

inventividade. Nas divagações de uma “louca”, a seguir exemplificadas, há o olhar bruto que ainda se espanta infantilmente com tudo, e que não foi domado pela razão.

Eu não queria me formar
 Não queria nascer
 Não queria tomar forma humana
 Carne humana e matéria humana
 Não queria saber de viver
 Não queria saber da vida

Eu não tive querer
 nem vontade pra essas coisas
 E até hoje eu não tenho querer
 nem vontade pra essas coisas
 (PATROCÍNIO, 2001, p. 77)

Não sou eu que gosto de nascer
 Eles é que me botam pra nascer todo dia
 E sempre que eu morro me ressuscitam
 Me encarnam me desencarnam me reencarnam
 Me formam em menos de um segundo
 Se eu sumir desaparecer eles me procuram onde eu estiver
 Pra estar olhando pro gás pras paredes pro teto
 Ou pra cabeça deles e pro corpo deles
 (PATROCÍNIO, 2001, p. 79)

A perplexidade de Stela perante a vida (com relação à qual admite sua impotência, seu “não querer”) é tida por Mosé como uma perspectiva privilegiada porque consegue perceber o “processo de formação” de tudo – é a capacidade humana de realizar “uma dobra sobre si” exercida em seu mais puro estado. Destoa dos olhares viciados da nossa “normalidade” ocidental, portanto, porque consiste em uma excelente realização desta capacidade que destaca o homem das demais espécies: o fato de conseguir dobrar-se sobre a vida, ter consciência da vida no exato momento em que ela acontece; o homem é o ser que vive e vê que vive.

O que saltava daqueles textos era o olhar de Stela diante da vida, um olhar marcado por uma incrível perplexidade. Perplexidade diante do corpo, da forma, da matéria humana, e, principalmente, diante do próprio olhar que assiste a tudo, que enxerga tudo, que vê o processo de formação, de “formatura”.

[...]

Esta concepção da fala como olhar, como espacialidade, como configuração, foi o fio que me auxiliou na composição desta publicação. (MOSEÉ, 2001, p. 28-29).

Ao mesmo tempo, essa valorização que Mosé realiza da fala de Stela não se perde na ingenuidade de um elogio irrestrito da loucura, assim como Nietzsche não glamouriza a criança: o adulto “desperto e atento”, que já foi camelo e leão, este sim está no caminho de ser o “super-homem” nietzschiano, apenas simbolizado em criança. Nesse sentido, o olhar de Stela impressiona Mosé justamente porque não apenas consegue *enxergar* o devir como

consegue *expressar* o devir, diferente dos demais internos. Um olhar que consegue ordenar minimamente o espanto perante o mundo, pela via da arte, da linguagem poética.

(...) em geral, quando um interno buscava se manifestar pela palavra, isto se fazia na direção da interioridade e da subjetividade, o que é bastante compreensível dadas as condições fragmentárias de um psiquismo que procurava se reunir. Se por um lado isto parecia ajudar o paciente a se organizar, por outro o discurso perdia em intensidade, em poesia; uma intensidade ao contrário bastante familiar ao discurso louco. O que quero dizer é que, ou o discurso louco se mantinha em sua fragmentação delirante, e escorria como um líquido derramado, ou este discurso se circunscrevia em limites subjetivos bastante rígidos e muito pouco poéticos. Com Stela era diferente, ela parecia capaz de se organizar neste limite, nesta tensão entre ordem e ausência de ordem. Sua palavra é capaz de se manter sem se sustentar, necessariamente, nos limites subjetivos, gramaticais e lógicos, ou seja, não é exatamente este tipo de ordenação que sua linguagem ou seu psiquismo buscava. Ousaria dizer que Stela se sustentava em uma ordenação delirante, uma ordenação móvel, fundada na afirmação da sua própria fragmentação. (MOSÉ, 2001, p. 24)

Na análise de Mosé, os internos com os quais teve contato em geral são pouco poéticos quando escrevem, porque na escrita tendem a abandonar aquilo que neles é considerado loucura. Quando isto não ocorre, são pouco poéticos por outro motivo, igualmente ineficaz, de se perderem na própria loucura, na desordem de seus pensamentos. Stela, por sua vez, impressiona porque consegue combinar o olhar “privilegiado” da “loucura” sem, no entanto, perder-se ou linearizar-se. Pode, assim, olhar o mundo e a si, e enxergar perspectivas que a maioria de nós não consegue acessar.

A poesia (a arte) é o instrumento que permite a Stela produzir uma espécie de “ordenação delirante” dessas perspectivas, um retrato provisório de seu olhar. A arte aparece, mais uma vez, como o instrumento capaz de elaborar a tensão, de filtrar o devir e torná-lo, de alguma maneira, apreensível. Contra um modelo de pensar, a arte apresenta a loucura, o dionisíaco; a linguagem poética apresenta um novo modo de falar, uma “fala como olhar”. Eis o instrumento para a máxima afirmação requerida por Mosé: um olhar que permita ao sujeito sair de sua interioridade para “pasmarr” quase tudo. Até renovar-se, “entre o dentro e o fora”.

Sob esse pressuposto da primazia da arte, em um sentido bastante nietzschiano, os discursos de Mosé são construídos. Nesse ponto, devemos recorrer a Rosa Dias em seu *Nietzsche, vida como obra de arte* (DIAS, 2011), para refletir sobre a relação entre vida, arte e pensamento na obra de Nietzsche.

Dias parte da doutrina da vontade de potência para compreender a vida pelo viés da arte, como “atividade transformadora” dotada de uma grande “potência criadora de vida” (DIAS, 2011, p. 15). A autora esclarece que vontade de potência é uma “forma de interpretar o mundo”, que se dá, quase em sua totalidade, de forma inconsciente: “Só existe interpretação criadora quando uma plenitude de forças exige novas configurações” (DIAS, 2011, p. 16).

Uma “interpretação sadia”, compreende Dias, é aquela que “abre caminho para novas formas de vida” (DIAS, 2011, p. 16). Um pensamento afirmativo, nesse sentido, é aquele que produz “uma vida que queira mais vida” (DIAS, 2011, p. 16).

O mundo são nossas interpretações. As diferentes óticas a partir das quais nossos valores são criados são essenciais à vida. É falta de modéstia decretar que só são válidas as perspectivas tomadas de um único ângulo. A interpretação que nega a existência acredita poder dizer a verdade do mundo. Interpretar o mundo não é conhecê-lo, mas criá-lo. É criando o nosso mundo que nos tornamos cocriadores do mundo, porque sem nós, sem nossa interpretação, esse mundo que é nosso não poderia existir. [...] A pluralidade de perspectivas é, ao contrário do que sempre se pensou, um sintoma de força (DIAS, 2011, p. 16-17).

Dias prossegue, a partir desses pressupostos, para uma análise de como se dá a relação entre vida e arte em Nietzsche, identificando uma mudança¹² em seu pensamento, que consiste na “passagem da reflexão sobre as obras de arte para uma reflexão bem particular, a vida mesma considerada como arte” (DIAS, 2011, p. 111). Nessa compreensão, a existência de cada indivíduo deve ser entendida como obra de arte, em que se devem criar as próprias condições para enfrentar a dor do devir, através do conhecimento de si. Isso não significa uma busca da consciência por uma essência metafísica, mas voltar a atenção (intelecto e sentidos) sobretudo às vontades do corpo para, a partir da experiência com todos os acontecimentos que integram cada sujeito, inventar-se.

Viver, para Nietzsche, é inventar. Uma invenção que não se pensa a partir da soberania de um sujeito capaz de criar-se a si próprio, mas a partir da experiência, ou melhor, da experimentação. O grande inventor-experimentador de si mesmo é o sujeito sem identidade real ou ideal. [...] Esse sujeito não se concebe como substância dada, mas como forma a compor, como permanente transformação de si, como o que está sempre por vir.

[...]

O processo de mudança é constante. Temos uma identidade que difere segundo o momento. A unidade do eu, que constitui uma identidade, não é algo dado, mas algo que se realiza. O eu não é a mesma coisa o tempo todo. O processo de criação do indivíduo consiste em incorporar cada vez mais traços de personalidade, sob uma rubrica em constante expansão e desenvolvimento (DIAS, 2011, p. 128-129).

Temos, aqui, uma bela visão sobre o papel da arte no pensamento nietzschiano, que leva em conta todos os aspectos antes mencionados: a ideia de vida como vontade de

¹² Em suas obras iniciais, Nietzsche teria elaborado uma “hipótese metafísica” de arte (DIAS, 2011, p. 88) ou “metafísica de artista” (DIAS, 2011, p. 96), em que considerava haver dois impulsos artísticos da natureza, um apolíneo e um dionisíaco. O primeiro impulso, simbolizado pelo deus Apolo, representa o princípio ordenador da força artística que, “tendo domado as forças cegas da natureza, submete-as a uma regra” (DIAS, 2011, p. 86) – é o impulso que coloca o homem em seu “invólucro de individualidade” (DIAS, 2011, p. 87). O segundo, simbolizado pelo deus Dioniso, representa embriaguez e destruição, o caos do devir em toda sua intensidade – quando despertado este impulso, “rasga-se o véu das ilusões para deixar aparecer uma realidade mais fundamental: a união do homem com a natureza” (DIAS, 2011, p. 87). Essa visão de arte, conclui Dias, funcionaria como uma evasão metafísica de si, em que o homem buscaria “o fantástico, o além-mundo” (DIAS, 2011, p. 109) e diverge da segunda noção, aqui utilizada.

potência, a tarefa humana de revezar-se entre excessos, a transformação de si como forma de intensificar a própria potência, culminando na ideia de invenção de si a partir da experimentação de si enquanto parte dos acontecimentos do mundo. Experimentar mais acontecimentos, apropriar-se de mais perspectivas, pasmar mais coisas quanto possível é o caminho para que se possa inventar, a cada momento, um eu novo e forte para a vida que também se move.

O olhar fundador requisitado por Mosé, nesse sentido, aparece como estratégia para que o homem contemporâneo consiga realizar o conhecimento de suas possibilidades para questionar os direcionamentos prévios que a cultura atual lhe impõe e permitir-se uma entrega à invenção de si. Esvaziar-se, rever a moral que lhe obstrui a capacidade de abertura para as tantas experimentações, é o primeiro passo – requer perder a razão, entregar-se à loucura, uma entrega que, ainda que provisória, o permita flertar com o enfrentamento de sua ficcionalidade e elaborar uma nova forma de existir.

Para Mosé, qualquer enfrentamento desse tipo exige, necessariamente, pensar a linguagem, início de toda ficcionalidade humana e categoria que engendra toda a moral limitadora que se deseja questionar no processo de constante transformação de si. É sobre a linguagem, portanto, que refletiremos no quarto e último capítulo deste trabalho.

4 VIVIANE MOSÉ ENUNCIA

Conforme já enunciado em outros momentos, optamos por analisar a obra de Mosé a partir de três aspectos, quais sejam: o movimento excesso/contenção que caracteriza todos os acontecimentos e o homem, o olhar fundador como primeiro instrumento para lidar com as transformações de si no mundo e a linguagem como primeiro estrato civilizatório a ser enfrentado nesse desafio. Esses três aspectos, embora abordados com ênfases específicas, podem ser conjugados em um projeto maior, cujas nuances queremos construir ao longo de todo o trabalho.

O olhar fundador e o revezamento excesso/contenção foram suscitados, por nós, não apenas a partir do conteúdo problematizado por Mosé em suas análises da cultura, mas na própria consecução do que julgamos ser o seu projeto afirmativo. Tanto em suas obras teóricas quanto nas poéticas (bem como nas entrevistas, nas palestras e nos programas televisivos dos quais participa), esses aspectos emergem, ora enfrentados como tema, ora utilizados como estratégia ou representação simbólica. A linguagem, no entanto, destaca-se, tanto na frequência das teorizações quanto, e sobretudo, na presença temática de sua poesia essencialmente metalinguística.

Uma citação de Haroldo de Campos, presente após a última página de poemas do *Pensamento chão* (MOSÉ, 2007), deixa entrever sobre o quê seus versos circundam: “Escrever sobre o escrever é o futuro do escrever”. Não à toa, outro livro poético seu intitula-se *Toda Palavra* (MOSÉ, 2006b). Mas a questão é também destaque em seus estudos filosóficos: o livro *Nietzsche e a grande política da linguagem* (MOSÉ, 2011a) resulta da adaptação de sua tese de doutorado e estuda o protagonismo do tema no pensamento nietzschiano.

A centralidade torna fundamental dedicarmos este capítulo a uma análise mais detalhada acerca da abordagem que Mosé dispensa à linguagem. Embora seja necessário retomar alguns pressupostos filosóficos já levantados, em conjunto com novas reflexões, conferiremos atenção especial à frequência do tema em sua obra poética. Esse destaque não é aleatório, uma vez que a linguagem poética é tratada com privilégio nas abordagens teóricas da autora, o que se fará justificado ao longo das análises. “Poema é o estado em que as palavras falam sozinhas”, antecipa o verso de Mosé (2006a, p. 38).

4.1 “PALAVRA VESPA”

Analizamos, ao final do capítulo anterior, o projeto empreendido por Mosé em busca de um novo modelo de pensamento, que deve se dar através de uma nova postura cognitiva. A ideia de “fala como olhar”, olhar de admiração e afirmação perante as múltiplas perspectivas que a vida impõe, teve como fonte teórica, em grande medida, a transvaloração nietzschiana. Questionar e derrubar os valores ocidentais estabelecidos desde a racionalidade platônica deve ser, dizia Nietzsche¹³, o primeiro passo para a consolidação dessa nova postura.

No livro *Nietzsche e a grande política da linguagem* (2011a), Mosé mune-se do pressuposto transvalorativo de Nietzsche para interpretar o papel da linguagem no discurso afirmativo do pensador. Logo no início da obra, ela anuncia seu objetivo: “mostrar a importância da crítica da linguagem para o que Nietzsche chama de transvaloração dos valores” (MOSÉ, 2011a, p.13). É contra as ficções de duração e estabilidade que o pensamento nietzschiano, como vimos, se constrói, a favor do caos e da mudança, do excesso de vida. Desautorizar os valores racionais ocidentais, afirma autora, significa exercer uma “nova política”, diversa daquela afeita à “negação do tempo, do corpo, da vida” (MOSÉ, 2011a, p. 21). Transvalorar implica, dessa forma, repensar a moral, a ciência e a arte, mas, acima de tudo, “implica uma crítica corrosiva da matriz de todos estes extratos civilizatórios: a linguagem” (MOSÉ, 2011a, p. 14).

A linguagem é o elemento que reúne, no pensamento de Mosé, todos os aspectos com os quais trabalhamos anteriormente, desde a constatação da existência humana paradoxal e as negações realizadas historicamente contra esse paradoxo, até o projeto de apurar o olhar contemporâneo para que seja capaz de pascar e afirmar o mundo em intensa transformação.

Para compreender melhor a concepção de linguagem em Nietzsche, vale recorrer ao texto “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”, em *Sobre verdade e mentira* (NIETZSCHE, 2007b), em que o pensador dedica-se a perscrutar a origem da linguagem. Para ele, o intelecto funcionou como os “chifres e presas afiadas” do animal-homem em sua sobrevivência; uma “dissimulação” utilizada para compensar a ausência de chifres e presas reais nas lutas da natureza (NIETZSCHE, 2007b, p. 27).

A consciência desenvolveu-se simultaneamente à linguagem para atender à necessidade humana de estabelecer a comunicação. Porque não tinha outras armas de

¹³ O item 2.2 trouxe os aspectos gerais da crítica nietzschiana à cultura de seu tempo a partir de uma genealogia que remetia ao platonismo como origem do niilismo moderno. O item 3.1, por sua vez, focou na doutrina da vontade de potência, elaborada pelo pensador alemão.

sobrevivência, o homem necessitava se unir a outros da mesma espécie e, para tanto, criou um sistema de signos que fizesse funcionar o acordo comunicativo. A palavra foi, portanto, o instrumento que fundou esse disfarce, erguendo um mundo à parte do que efetivamente existia até então. Assim surgiu a cultura.

Mas o que seria a palavra? O pensador responde: apenas a “reprodução de um estímulo nervoso em som”, afirma (NIETZSCHE, 2007b, p. 31).

De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E, a cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente diferente e nova (NIETZSCHE, 2007b, p. 32).

Ao atribuir ao homem a necessidade de ficção, de metáfora, portanto, de linguagem – um “impulso à formação de metáforas, esse impulso fundamental do homem” (NIETZSCHE, 2007b, p. 46) –, Nietzsche põe abaixo uma concepção recorrente nos estudos filosóficos: a de que haveria uma correspondência entre os nomes e as coisas nomeadas. Contra a crença de que nossas construções conceituais diziam a “verdade” sobre o mundo, o pensador defendia que a linguagem decorre de “relações” (NIETZSCHE, 2007b, p. 37) entre o homem e a vida, e nada pode pretender dizer sobre uma suposta verdade acerca de qualquer coisa, senão sob um viés relacional, perspectivo, subjetivo e comunicativo.

A “coisa em si” (ela seria precisamente a pura verdade sem quaisquer consequências) também é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se. Ele designa apenas as relações das coisas com os homens e, para expressá-las, serve-se da ajuda das mais ousadas metáforas (NIETZSCHE, 2007b, p. 31-32).

Cada relação originária acima descrita – cada denominação –, embora sempre única, teve de ser esquecida em sua individualização e assemelhada a inúmeras outras situações desiguais, para que houvesse comunicação. É na “abstração dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do diferenciável” (NIETZSCHE, 2007b, p. 35) que surgem os conceitos. “Todo conceito surge pela igualação do não-igual”, diz o pensador (NIETZSCHE, 2007b, p. 35), de modo que a pluralidade da vida (seu movimento, o devir) jamais caberá nos esquemas linguísticos.

[...] deduzir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é o resultado de uma aplicação falsa e injustificada do princípio de razão. Como poderíamos, caso tão-somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, caso apenas o ponto de vista da certeza fosse algo decisório nas designações, como poderíamos nós, não obstante, dizer: a pedra é dura; como se esse “dura” ainda nos fosse conhecido de alguma outra maneira e não só como um estímulo totalmente subjetivo! Seccionamos as coisas de acordo com gêneros, designamos a árvore como feminina e o vegetal como masculino: mas que transposições arbitrárias! [...] Mas que demarcações arbitrárias, que preferências unilaterais, ora por esta, ora por aquela

propriedade de uma dada coisa! (NIETZSCHE, 2007b, p. 31).

Esse caráter simplificador, inerente à linguagem, é compreendido por Nietzsche como algo necessário ao homem que, por saber-se finito, precisa de ficções que ordenem em alguma medida a insuportabilidade da morte, do excesso de vida – já refletimos, no capítulo anterior, sobre a necessidade de ficção na vontade de potência. Ao aceitar a ficcionalidade como um aspecto inegável da existência humana, no entanto, Nietzsche entende a razão e a linguagem como dotadas de uma dupla possibilidade: podem, na soma entre vontades positivas e negativas, afirmar ou negar a vida. É essa a inspiração de Mosé para erguer seu discurso: “A palavra pode negar a pluralidade, mas não necessariamente a vida; mais do que isso, é preciso, em um determinado aspecto, negar a pluralidade para afirmar a vida” (MOSÉ, 2011b, p. 95).

A observação acima segue as reflexões que realizamos a partir do item 3.2 deste trabalho. O limite, a proibição, a capacidade humana de dizer não é uma das chaves da filosofia da autora, em contato com seu par inevitável, a transgressão. Para afastar a ideia de que a linguagem (ou a ilusão) seja, para Nietzsche, um mal em si, Mosé esclarece:

[...] como o que predomina na linguagem é a vontade de verdade, como fixação de um tipo específico de interpretação, podemos dizer que o universo conceitual humano se sustenta na negação da interpretação, na negação da atividade metafórica. Como um conjunto de metáforas mortas, a linguagem se constitui como uma vontade de negação da potência. É neste sentido que a ideia de verdade representa, para Nietzsche, a tentativa de negação da vida, por se tratar de uma interpretação que quer deter a interpretação (MOSÉ, 2011b, p. 102).

O fundamento de todo conhecimento é, assim, justamente a necessidade de ilusão, e não a necessidade de verdade. Mosé nos lembra que “o saber implica o não saber” (2011b, p. 104) e, mais do que isso, implica uma entrega à ilusão. Como nos versos analisados no capítulo anterior, em que a pensadora afirma a impossibilidade do conhecimento: “Do sem saber eu gosto” (MOSÉ, 2006a, p. 34-35).

Mosé assevera que, para Nietzsche, o “pensamento consciente” consiste em reduzir a experiência com a vida a palavras, em função da comunicação e da sobrevivência. Esse processo, no entanto, não tem início com a espécie humana, mas, antes mesmo, na existência da vida orgânica, origem da instauração dos signos e do processo de significação.

O pensamento consciente é, para Nietzsche, a inversão de um processo de pensamento que tem origem no mundo orgânico. Ou seja, Nietzsche considera o pensamento a partir do movimento dos corpos; os corpos são a fonte de todo processo de significação.

[...]

É o movimento próprio do orgânico, com suas trocas e negociações, com seus erros necessários e específicos, que produz as primeiras formas de pensamento, de

comunicação, de significação. No mundo inorgânico, ao contrário, não há discussão, a comunicação parece perfeita. [...] São estes signos, estes fantasmas que tornam a vida orgânica possível, na medida em que permitem um tipo de comunicação, de negociação, de troca. E, em níveis cada vez mais elaborados da vida orgânica, esse mecanismo se aperfeiçoa (MOSÉ, 2011a, p. 206).

Ela prossegue em suas explicações: “O pensamento traduzido em signos de comunicação resulta de uma diminuição, de uma vulgarização, de um achatamento que tem como função reduzir o desconhecido ao conhecido” (MOSÉ, 2011a, p. 115). Essa redução (do pensamento à consciência) é o que “termina por produzir a maior de todas as simplificações, a ideia de eu” (MOSÉ, 2011a, p. 116). O sujeito como unidade, a interioridade, a consciência são, portanto, um “sistema de palavras” (MOSÉ, 2011a, p. 116).

Acontece que, nesse processo, o eu, “uma generalização necessária porém abstrata e vazia” (MOSÉ, 2011b, p. 116), aliou-se à ideia de verdade e elevou-se como valor absoluto.

[...] a ideia de sujeito é a crença que tem como função sustentar todas as outras. Mas o sujeito, diz Nietzsche, não passa de um hábito gramatical. A ideia de uma identidade do sujeito é uma projeção da crença na identidade da palavra. [...] A linguagem, tal é o que buscamos demonstrar, é a matriz do niilismo (MOSÉ, 2011a, p. 16).

Nesse sentido, a crítica da identidade, da interioridade e da ideia de sujeito uno deriva da crítica da linguagem. O sujeito é o esquecimento de que tudo é metáfora. O início do niilismo (de uma predominância de vontades negativas) foi, para Nietzsche, o homem esquecer-se da origem ilusória da palavra e obcecar-se pela ideia de verdade, centrada na ideia de sujeito. A metáfora apagou-se graças a esse esquecimento e, em seu lugar, restaram apenas os conceitos, imagens dissolvidas, “resíduos de metáfora” (NIETZSCHE, 2007b, p. 39).

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas (NIETZSCHE, 2007b, p. 36-37).

Ao colocar a consciência como o lugar único de onde deveria partir qualquer avaliação, o homem afastou-se da vida: “somente pode ser conhecido e, portanto, considerado, aquilo que pode ser reconhecido pela consciência, ou seja, traduzido em palavras” (MOSÉ, 2011b, p. 118). Mas a vida é justamente aquilo que não cabe no jogo de signos, aquilo que necessita de redução para tornar-se significação. Esquecer isso é, portanto, esquecer a própria vida.

Para Nietzsche, a filosofia nasceu contaminada por essa obsessão pela verdade, pelo

pensamento consciente que buscava julgar como boas ou más todas as coisas. Nesse sentido, o pensamento não nos aproxima de experimentar a vida – em seu estado de complexidade e intensidade – mas ao contrário, nivela experiências diferentes através de uma nomeação comum, reduz “um processo corporal a sinais” (MOSE, 2011a, p. 116) e crê piamente na verdade desta redução.

Na “II consideração intempestiva”, reunida na compilação *Escritos sobre a história* (2005), Nietzsche define o homem de seu tempo – o decadente, um homem “esfacelado” que não consegue aceitar o que não possui definição (ainda que a evidência do não nomeado seja inegável em sua própria experiência corporal):

Esfacelado e decomposto, cindido de maneira quase mecânica num interior e num exterior, demasiadamente saturado de conceitos que, como os dentes de um dragão, dão surgimento a outros conceitos-dragões, sofrendo além disso da doença das palavras e cheio de desconfiança quanto aos próprios sentimentos, enquanto não tiverem ainda recebido uma denominação aceita, como numa fábrica de palavras e de conceitos, privada de vida [...] (NIETZSCHE, 2005, p. 171)

Joel Birman, já citado estudioso do mal-estar contemporâneo, atualiza a discussão – ainda que de passagem – em seu *Arquivos do mal-estar e da resistência* (2006). Após refletir sobre a derrocada da autonomia do pensamento na contemporaneidade, o autor observa “o empobrecimento da linguagem” como “marca” das “subjetividades contemporâneas” (BIRMAN, 2006, p. 189). Para Birman, a fragilização da riqueza simbólica e da temporalização no psiquismo, típica da contemporaneidade, restringe o psiquismo à espacialização e transforma a linguagem, que se transmuta em retórica instrumental. “Vale dizer, a linguagem se esvazia como *poiesis*. Daí a pregnância assumida pelas imagens. A linguagem instrumental domina a cena psíquica e não pode, enfim, regular os impulsos e os excessos” (BIRMAN, 2006, p. 190).

Vale dizer, a linguagem e o discurso assumem uma feição *metomímica* e não mais *metafórica*, em que a metonímia indica um desejo à deriva e sem cortes significativos. Por isso mesmo, tende à descarga e se evapora, não se constituindo como pólo conflitual, como ocorria na modernidade. Tudo isso se passa com pessoas que têm um domínio razoável da língua e que foram bem escolarizadas. Não obstante, a linguagem perde seu poder simbólico (BIRMAN, 2006, p. 189, grifos no original).

Mosé parece seguir no mesmo sentido de Birman quando retoma a necessidade de transpor os resíduos de metáfora nietzschianos. A genealogia da linguagem – entendida como a denúncia do jogo niilista da linguagem – é, nesse sentido, um pensar sobre as “desconsiderações” realizadas na edificação da trama conceitual ao longo da história. Se a “capacidade de criar e articular palavras e pensamentos” é o aspecto que instaura a cultura,

somente a partir da crítica da linguagem – crítica da crença na correspondência entre palavras e coisas e crítica da hegemonia do pensamento consciente – torna-se possível realizar uma eficaz crítica aos pilares da cultura, à moral, assevera Mosé (2011b, p. 111-112).

Mas não é um caminho reto o desafio “sobre-humano” lançado por Nietzsche. A crítica da linguagem, desdobrada em crítica da moral, constrói-se paralelamente ao elogio da linguagem como ilusão, “uma tarefa dionisíaca” realizada em suas obras. É o que afirma Nietzsche em *Ecce Homo* (2008):

Uma tarefa dionisíaca tem, de modo decisivo, como condições prévias a dureza do martelo e o próprio prazer da destruição. (NIETZSCHE, 2008, p. 87)

Se a palavra foi o “martelo” que esculpiu o sujeito cartesiano e seus “conceitos-dragões”, será também (e justamente por isso) o instrumento contra a prisão do sujeito uno, contra a hegemonia da ideia de verdade, de identidade, de causalidade. Somente pela palavra, o prazer de destruir associa-se ao poder criador para esculpir um novo homem e uma nova cultura, menos decadente e mais conectada com a vida – essa potência indiferente aos nossos nomes. A dupla função da palavra-martelo, talhada por Nietzsche, é o mote do discurso de Mosé na direção do retorno à metáfora:

O signo é apenas uma disposição, uma abertura, uma moldura vazada, capaz de configurar uma diversidade de possibilidades, uma luta. Este é o aspecto afirmativo do signo: a afirmação de sua impossibilidade; ou seja, o signo destituído de identidade e verdade pode ser um signo afirmativo (MOSE, 2011a, p. 53).

A imagem da “moldura vazada” acima nos conduz a um aspecto forte do pensamento nietzschiano apropriado por Mosé: o privilégio dado à arte. A interpretação de Mosé para a concepção nietzschiana de linguagem é bastante permeada pela ideia de redenção pela arte: nas palavras da pensadora, “a partir de sua vinculação com a arte”, a linguagem “encontra sua positividade” (MOSE, 2011a, p. 190). Aqui, tomamos a ideia nietzschiana de arte (de vida como arte) que concluímos no item 3.3 a partir dos estudos de Rosa Dias (2011).

A palavra poética para Mosé é, portanto, o local em que a realidade do devir consegue minimamente revelar-se, ainda que no mundo ficcional da linguagem e ainda que de passagem. Embora sujeita à limitação inerente ao signo, a linguagem poética é capaz de promover alguma ruptura criativa porque não se prende à pretensão de verdade e porque assume (e satisfaz) a necessidade humana por ilusões. A poesia sabe que nada diz sobre as coisas, e nesse descompromisso acaba por dizê-las muito mais. Ao assumir-se como ficção, a linguagem poética torna-se menos enganadora que a suposta verdade da linguagem conceitual. Eis o símbolo da moldura como limitação, porém vazada – capaz de realizar, em

linguagem, o poema empreende a tentativa de afirmar, em toda palavra, todo aspecto da vida. A busca pela metáfora perdida une-se à transvaloração nietzschiana na busca por reincluir, na máxima afirmação, os aspectos negados pela racionalidade ocidental, os verbos “mal ditos” pelo homem em sua experiência histórica com o mundo.

A busca por novos sentidos, molhada de “esforço” e “suor”, há de trazer a palavra arrancada da “terra não lavrada”, aquela que carrega a lembrança de um estado bruto, no qual a linguagem não se pretendia ainda “verdade”. A missão trabalhosa de espantar-se com a metáfora esquecida não espera, evidentemente, encontrar de fato um ponto de chegada ou de partida (uma origem), mas uma constante tentativa de aproximação com a experiência negada. Uma “coisa qualquer que saia soada do nada”, “palavra muda”, que possa preencher com excesso de vida as molduras vazadas. Se o homem decadente não é capaz de afirmar por relâmpagos o lado doloroso da vida, Nietzsche gaba-se de suas conquistas afirmativas:

O que sou, o lugar em que hoje me encontro, numa altura em que já não falo com palavras, mas com relâmpagos [...], aqui, cada palavra é viva, profunda, íntima; não falta o que é mais doloroso, há palavras que manam justamente sangue. Mas sopra sobre tudo um vento de *grande* liberdade: a própria ferida já *não* aparece como objecção (NIETZSCHE, 2008, p. 61, grifos no original).

A “palavra morte, que é uma palavra triste”, merece ser dita e ouvida, ainda que suscite o maior dos medos – pois que também a palavra “medo” seja dita e ouvida. É somente pelo enfrentamento do medo da morte, com auxílio do filtro ficcional e metafórico da palavra, que se torna possível ao homem afirmar a vida. Ao colocar a morte, o medo, a dor lado a lado com palavras aparentemente desimportantes (“Carrossel cavalo pente quebrado véu / mariscos muralhas manivelas navalhas”), repete-se o artifício poético analisado repetidamente no capítulo anterior. O olhar que se assusta desesperadamente com a morte deve esvaziar-se de seus vícios para enfrentar seus temores. Somente um olhar renovado pode pasmar outros cantos da vida para, pela palavra, soletrar o “escarcéu” do devir. “Toda palavra deve ser anunciada e ouvida. / Nunca mais o desprezo por coisas mal ditas. / Toda palavra é bem dita e bem-vinda”.

E que não se negue que é tarefa árdua, ao sujeito, colocar-se perante a dupla função da palavra martelo. Enquanto a palavra-conceito limita a pluralidade da vida como potência – como um “porto”, um “contorno” –, a palavra-vespa, assumidamente ilusória, expande possibilidades – como um “mar”, um “prado”. No “campo minado” dos revezamentos, saber-se entre excessos (e nas limitações) é o destino humano.

Mas como aprender, na prática, a jogar o jogo da linguagem? Como colocar-se de

maneira afirmativa perante necessidades distintas, entre excessos e contenções, entre ilusões e verdades? O projeto de Mosé, vimos, sugere uma postura inicial de observação e entrega – pasmar acontecimentos por meio da poesia é o instrumento apto a encaminhar o sujeito ao estado de “parede branca” (MOSÉ, 2007, p. 8-9). O demorar-se no observar e a ideia de renovação – a partir de um olhar fundador – retornam, aqui, na imagem da “palavra muda”, em que os conceitos, agora silenciados, podem renovar-se. Esvaziar para criar, com o mesmo martelo, tendo em vista toda a responsabilidade de um ser que precisa (e pode) conter-se para expandir-se, é o belíssimo ensinamento que percebemos no discurso da poeta.

Ainda no *Toda palavra* (2006b), a poesia de Mosé indaga como desabafo: “Escrevo num tempo onde tudo já foi / falado, cantado, escrito / o que o silêncio pode me dizer que já não tenha sido dito?” (MOSÉ, 2006b, p. 73-74). Afinal, o que o silêncio pode dizer que a nossa teia de conceitos já não tenha dito? Podemos esboçar uma resposta a partir do trecho a seguir:

Se a vida em grupo foi uma imposição para a sobrevivência do homem, e se esta exigência da reunião impôs o acordo e conseqüentemente o achatamento, a vulgarização, o rebanho, o objetivo da cultura deveria ser produzir um tipo de compensação, por exemplo, a valorização da solidão.

[...]

O que o agrupamento exige, em troca da comodidade prometida, é a eliminação da diferença, da singularidade. A vida social produz não mais homens, mas um único rebanho. (MOSÉ, 2011a, p. 122).

A solidão aparece como um elemento possível para destituir minimamente e momentaneamente o homem da restrição imposta pela comunicação, para livrá-lo da necessidade de unidade e de igualação a que se aprisionou na linguagem conceitual para colocá-lo minimamente em contato com o devir. Um esforço, mais do que uma concretização; um revezamento ou compensação.

Podemos trazer essas reflexões para a contemporaneidade, como bem faz Mosé na fluidez de seus discursos. O “fascismo virtual”, por exemplo, sobre o qual comentamos no primeiro capítulo, termo cunhado pela autora para referir-se à violência e precipitação com que as pessoas se manifestam nas redes sociais atualmente – qual sua causa, suas conseqüências, o quanto ele nos aproxima e nos afasta de nós mesmo e da vida?

Quem se coloca minimamente em contato com a internet afetou-se pela agressividade com que a política tomou conta das discussões nas eleições de 2014, em meio aos já mencionados protestos. Apesar da dificuldade de analisar tais acontecimentos, pela atualidade e complexidade, não há a mínima expectativa de haver um consenso ou um apaziguamento de ânimos entre os debatedores. No *Facebook*, os usuários trocam acusações e ofensas, munidos

de certezas que destoam da complexidade dos acontecimentos. Neste cenário, o pensamento de Mosé parece nos sugerir um intervalo comunicativo. O silêncio solitário para libertar nosso pensamento dos sentidos prontos que a linguagem comunicativa impõe. Um afastamento que não seja confundido com apatia nem com apolítica, ao contrário, uma participação efetiva, pensada fora da prisão do pensamento consciente, uma alternativa à necessidade de julgamentos polarizados em *bom* e *mau*. Um posicionamento aberto a todas as possibilidades de um “pensamento vivo”, ou seja, um pensamento criativo.

Em sua escrita, Mosé nos apresenta tal possibilidade. Por meio de associações das coisas, objetos e conceitos admitidos pelo niilismo moderno (“palavra verbo”) com os afetos, sensações e intensidades (“palavra vespa”), sua poesia metalinguística ensaia reavivar as metáforas apagadas. Uma espécie de “retorno da linguagem à natureza da metáfora”, como pedia Nietzsche (2008. P. 81), para corromper os sentidos que até então se deram para as palavras e inventar outros.

Se o que nos falta nesse novo tempo (de fissuras e brechas) é potência para reinventarmo-nos, e se nomear é o que faz do homem um ser criativo, somente uma palavra “viva, profunda e íntima” (NIETZSCHE, 2008, p. 61) abrirá novos caminhos. Trazer a linguagem para algo próximo da metáfora primeira, lembrar o estímulo nervoso em seu encontro com o corpo. Falar através de relâmpagos, como diria Nietzsche, ou “resgatar uma linguagem afirmativa, uma linguagem que não tenha como função a negação, ou a depreciação da pluralidade”, como diria Mosé (2011a, p. 125), eis o desafio posto.

4.2 RASTROS

Na seção anterior, analisamos a linguagem no pensamento nietzschiano e a leitura de Mosé acerca da possibilidade de criação de uma palavra e um pensamento afirmativos. Concluímos que nossas nomeações – nosso sistema conceitual – nada dizem sobre a “verdade” do mundo, sendo apenas interpretações restritivas da pluralidade da vida. E que a arte é o contraponto necessário para que a palavra encontre com a vida.

Ao aliar o surgimento da razão ocidental (com Sócrates e Platão) à crença no ser, Mosé reflete acerca dos alicerces sobre os quais se consolidou a ideia de verdade e retoma a tese de que tal modelo de racionalidade decorreu da “dificuldade em lidar com a mudança” (MOSÉ, 2011a, p. 151). Inábil para enfrentar o devir – a transformação, o movimento, a passagem do tempo – a estratégia adotada a partir do platonismo (e que influenciou toda a filosofia ocidental) centrou-se na ficção da identidade do ser, mais especificamente na ideia

de sujeito como “unidade, como origem do conhecimento, como lugar da razão” (MOSÉ, 2011a, p. 169).

A racionalidade socrática engendra um processo de valorização dos conceitos que os coloca acima da pluralidade fixada por eles. Se os conceitos, por impossibilidade, nunca disseram nada sobre a complexidade do mundo, a partir da lógica racional a verdade e o conceito são instituídos como o alvo único do pensamento, como o “bem” a que o pensamento deveria se aliar (MOSÉ, 2011a, p. 139). Passamos, assim, a acreditar nos conceitos mais do que no mundo, na vida – e a linguagem foi a principal arma dessa negação da vida.

O objetivo do pensamento conceitual não é, como cremos, portanto, a descoberta, mas o reconhecimento, a relembração de velhos esquemas. É para retomar o já nomeado, o estabelecido, o igualado entre desiguais, que a linguagem conceitual existe. Ordenar e humanizar o devir são o objetivo do conhecimento: substituir o devir a pluralidade “pela identidade, pela causalidade, pelo ser” (MOSÉ, 2011a, p. 139).

Mosé explica que o processo de negação da vida começa com a crença no ser: “A noção de ser como aquilo que *é* – o que *é* não vem-a-ser; o que vem-a-ser não *é* – mais do que um conceito filosófico tornou-se um fundamento do pensar metafísico” (MOSÉ, 2011a, p. 142). Se todo acontecimento para Nietzsche *é*, como vimos, um arranjo provisório de dominações, a noção de ser em que se sustenta a metafísica *é* uma negação à vida – se tudo “o que vem-a-ser não *é*”, então a vida não *é*. “Não existe o parado” (MOSÉ, 2011a, p. 142).

Apenas no pensamento conceitual as coisas *são*, motivo pelo qual o pensamento passou a ser extremamente valorizado como lugar da verdade. “Esta supervalorização do pensamento, e conseqüente rejeição dos sentidos, vai ser responsável pela dissociação brutal entre os sentidos e a capacidade de produzir abstrações” (MOSÉ, 2011a, p. 149). A crença no ser – que teve início com o filósofo Parmênides, segundo se verá mais adiante – consolida-se com Platão em seu famoso método da divisão.

A filosofia platônica tem por objetivo conhecer a essência das coisas, a verdade, o ser. No texto *Sofista* (PLATÃO, 1979, p. 127-204), fica explícito o procedimento fundamental utilizado por Platão para atingir sua pretensão de verdade: o método da divisão. Tal método consiste em classificar as coisas (entes) em gêneros e os gêneros em espécies, continuamente, até que não se possa mais subdividir. Cada divisão dá-se, na obra, preferencialmente em duas espécies, devendo o filósofo escolher entre uma delas para prosseguir na tarefa, ou seja, nas novas divisões. Essa decisão entre um ou outro caminho, com objetivo de classificar um ente (o “ser” das coisas), instaura uma lógica de pensamento cujos pressupostos merecem atenção.

O primeiro é que existem apenas dois caminhos para classificar (dividir) um ente; o segundo é que a escolha por um dos caminhos implica necessariamente a rejeição do outro caminho.

Em *Além do bem e do mal* (2012), Nietzsche atribui a Platão o equívoco de, a partir do método da divisão, estabelecer a “crença fundamental dos metafísicos” (NIETZSCHE, 2012, p. 34), qual seja, a crença na oposição de valores. Por meio de seu procedimento, Platão solidificou a divisão entre “espírito” e “corpo”, dualismo que acabou por encerrar o pensamento conceitual em torno de suas próprias leis. A partir de então, a supervalorização do pensamento conceitual – erigido ao local da verdade – rebaixou toda experiência do homem com o devir, com a pluralidade da vida, com outras perspectivas.

Ao dividir o mundo em dois mundos opostos, Platão mantém, antes de tudo, a divisão parmenidiana entre espírito e corpo, entre pensamento e sensação, entre ser e devir. É esta contraposição que servirá como linha divisória entre o bem e o mal: o bem é tudo que diz respeito ao pensamento, à ideia, à alma, à duração; o mal é tudo que diz respeito ao corpo, às paixões, ao tempo (MOSÉ, 2011a, p. 150).

Mosé retoma a crítica nietzschiana para lembrar os dois pilares lógicos da racionalidade acima descrita: o princípio da identidade – firmado na noção de que “o ser é” – e o princípio da não contradição – “se o ser é, o seu contrário, o não-ser, não é” (MOSÉ, 2011a, p. 150). Essa lógica, que se fundamenta em uma linguagem instrumentalizada a partir de dualismos, empobrece o pensamento porque o submete a princípios que não estão presentes na vida – a vida, entendida como vontade de potência não se submete à causalidade, à identidade ou à não-contradição.

Em *O homem que sabe* (2011b), Mosé lembra que, para que a ideia de razão fosse afirmada como “verdade” (e como “bem”), foi necessário excluir toda uma série de aspectos da vida, como a loucura e os sentidos. Essa exclusão de vida – em função da necessidade de instituir uma invenção como real – deu-se por meio da linguagem.

Razão e loucura nascem de uma cisão no interior da linguagem, cisão que produz de um lado a razão como positividade, como afirmação, e de outro, a loucura como negatividade, como ausência de razão. É a crença de que a loucura pode ser excluída do domínio do discurso que possibilita a razão como um discurso da verdade; a segurança e a certeza das categorias da razão se fundamentam em uma linguagem que deve excluir o delírio, os excessos (MOSÉ, 2011b, p. 130).

Dessa forma – criando cisões e exclusões – é que a lógica da linguagem estabeleceu uma série de dualismos que nos dão a impressão de que é possível separar aspectos que estão integrados no devir. Essa lógica somente é possível porque o homem acredita que é, ele mesmo, um ser apartado da exterioridade, um sujeito uno e independente, bastante em si mesmo. A partir dessa noção de si, foi que ele começou a instituir unidade para outros entes:

“o homem projeta nas coisas aquilo que ele gostaria ou imagina ser” (MOSÉ, 2011a, p. 143).

A tese nietzschiana, seguida por Mosé, é de que essa sensação de onipotência agrava-se na modernidade. O avanço significativo da ciência e o projeto pautado em uma filosofia da revelação pós Revolução Francesa deram ao homem a falsa promessa de que toda a complexidade da vida estaria resolvida no futuro, e o fez acreditar “na estabilidade de sua vontade, de sua consciência, de sua razão” (MOSÉ, 2011b, p. 132). Munido de um artefato racional aparentemente invencível, a cultura ocidental moderna, mais que qualquer outra, desenvolveu-se como contranatureza: por não se sentir inserido na natureza, o homem passou a agir como se fosse capaz de iluminá-la e dominá-la. Interpretou o mundo à semelhança do que inventou para si, diz Nietzsche, ainda em *Sobre verdade e mentira* (2007b):

Em princípio, o pesquisador dessas verdades procura apenas a metamorfose do mundo nos homens; esforça-se por uma compreensão do mundo visto como uma coisa própria ao homem e, na melhor das hipóteses, granjeia para si o sentimento de uma assimilação. [...] Eis seu procedimento: ter o homem por medida de todas as coisas, algo que ele faz, porém, partindo do erro de acreditar que teria tais coisas como objetos puros diante de si (NIETZSCHE, 2007b, p. 40-41).

O ato de nomear foi, portanto, a maneira de conferir unidade a si e, a partir disso, conferir unidade às coisas, por meio de cisões e exclusões cujo objetivo é reafirmar a falsa ideia de autonomia do sujeito. Nas polarizações criadas, a intenção é esquecer a ficcionalidade e fazer crer na identidade, para que seja possível negar o lado indesejado da vida. É o que nos diz Mosé no vídeo do CPFL Cultura:

A lógica gramatical se sustenta na não contradição. Eu não posso dizer uma coisa e depois, no próximo enunciado, dizer o contrário. Eu posso dizer duas coisas, mas não três – chama-se o princípio do terceiro excluído. Ou eu sou uma mulher ou eu não sou uma mulher. Eu não posso dizer que eu sou e não sou uma mulher ao mesmo tempo. Mas eu sou e não sou uma mulher. Às vezes eu sou um bicho [...], ou uma coisa que não tem nome. Por que necessariamente temos que nos enquadrar nisso? (MOSÉ, 2013c)¹⁴.

Pela linguagem, em sua lógica excludente, aliada à ideia de verdade, o homem tentou excluir a parte do mundo que o amedrontava. Mas o mundo não funciona conforme a vontade humana; o devir impõe-se como transformação dentro mesmo da individualidade criada, a despeito de nossas nomeações fixadoras e redutoras. Para Mosé (2013c), esse mundo, que quisemos excluir, hoje desaba sobre nossas cabeças.

Mas é em busca pelo “limite extremo da afirmação” (NIETZSCHE, 2008, p. 53), por afirmar, até o limite possível, os aspectos da vida que o homem tem negado historicamente por medo da morte, que segue Mosé. Criar uma nova forma de enfrentar a complexidade do

¹⁴ Passagem transcrita de fala que se inicia aos 71:30 do vídeo.

devir, que passe por afirmar o máximo de experiências e perspectivas interpretativas, afirmar “toda palavra”, eis o mote de seus discursos. Esse processo, a nosso ver, acontece – na sua obra poética – menos pelo que fixa e mais pelo que deixa de excluir, seguindo uma estratégia de certo modo recorrente.

A análise dos discursos de Mosé, até este momento, permite-nos identificar que há, em seu projeto, uma tendência a afirmar certos aspectos filosóficos perante outros. Da análise, sobretudo, de alguns poemas, em cotejo com considerações teóricas da autora, vimos ser comum, em sua proposta por um novo modelo de pensamento, a afirmação do corpo perante o intelecto, da natureza perante a cultura, do excesso perante o limite.

Essa valorização – de um aspecto sobre o outro – na obra da pensadora não se dá, no entanto, de forma simplista, estática ou total. Observamos, muitas vezes, que o revezamento surge como a saída necessária para que se coordenem tais dualismos, que não existem apartados senão pela criação humana. Se não se pode crer na ideia de sujeito uno ou no ser, nem nas distinções entre homem e natureza, intelecto e corpo, as categorias citadas não passam de redução linguística que teve com o objetivo rebaixar um dos polos da divisão inventada.

Ainda assim, uma vez que a linguagem e a cultura estão estruturadas de tal maneira, a comunicação e o próprio pensamento dependem desses conceitos, os quais permanecem presentes nas reflexões de Mosé, ainda que sua obra se dedique a criticar esta lógica excludente da linguagem polarizada. Aqui repetimos a ressalva feita por Müller-Lauter, quando justificava o uso por Nietzsche do termo “princípio”: “Ihe serve apenas como meio com o qual ele busca avançar no ainda não dito” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 66).

Sem perder a consciência da impossibilidade de abandonar tais conceitos, portanto, o pensamento da autora constrói-se para avançar, em alguma medida, no ainda não dito, e estremecer a lógica excludente da linguagem. Ao longo do trabalho, cremos, foi possível perceber que esse avanço acontece, sobretudo em suas poesias, nas quais logra revirar as divisões tradicionais.

Vimos, no capítulo anterior, por exemplo, como o elemento “excesso” é frequente em sua obra, ainda que seu pensamento teórico valide expressamente a importância dos limites. A partir da utilização dos dois conceitos, algumas vezes de forma inclusive polarizada, o efeito que se manifesta é de coexistência paradoxal, justificada na doutrina da vontade de potência. Proibição e transgressão passam a fazer parte de um mesmo processo

A valorização do corpo e a crítica da interiorização do pensamento também são visíveis em seus discursos, como nos poemas analisados, em que é frequente, por exemplo, a

exposição de partes pouco notadas da anatomia humana. Cílios, axilas, umbigo, pés aliam-se, na poesia de Mosé, a palavras como *poema, pensamento, saber*. “Meu corpo sabe das coisas”, “pensamento corpo” (MOSÉ, 2006a, p. 13) são construções poéticas que reintroduzem o corpo no pensar e na linguagem. Se, na poesia tradicional, palavras que significam partes do corpo são utilizadas para significar valores – coração é amor, cabeça é razão –, aqui essas representações são evitadas para dar lugar ao corpo como materialidade. Neste caso, os conceitos retornam a seus sentidos denotativos e a própria conotação (aqui, uma conotação tradicional) é questionada em sua fragilidade simbólica.

Essa afirmação de um dos polos do dualismo contestado pode parecer incompatível com a crítica da própria existência do dualismo. Se Mosé denuncia a lógica da oposição de valores como sendo a causa de uma linguagem excludente e niilista, como pode afirmar um de seus polos (como o corpo, os sentidos, por exemplo)?

O filósofo franco-argelino Jacques Derrida pode colaborar para algum enfrentamento deste que parece ser um obstáculo intransponível. Em sua obra *A escritura e a diferença* (2011a), Derrida explica a relação entre a lógica de valores contrários e a redução da diferença que ela produz. O autor advertiu que o pensamento filosófico ocidental, com sua *metafísica da presença*, caminhou sempre em direção a uma ordem de sentido concebida como existente em si mesma, tranquilizando-se em “uma presença plena e fora do jogo” (DERRIDA, 2011a, p. 409). Com esses instrumentos, a metafísica garantiu, em cada corrente filosófica diversa, sua identidade – a qual não está aberta a questionamentos –, excluindo abruptamente aquilo que considera empírico, acidental, mundano, material, sensível.

O autor revela, no entanto, o traço de otimismo que percebemos em Mosé, e acredita viver um “acontecimento de ruptura” (DERRIDA, 2011a, p. 409). Identificamos em Nietzsche a grande crítica à crença na correspondência entre coisas e palavras, mas de lá para cá a linguística avançara consideravelmente em desmitificar essa crença. Perceber a “ausência de significado transcendental” ampliou indefinidamente o campo e o jogo da significação, fazendo duvidar, também, de que houvesse – nas estruturas conceituais – um centro fixo que justificasse aquelas sobreposições de signos.

A partir do momento em que se admite a ausência de um centro transcendental, fixo, orientando a produção de sentido, ou seja, quando o centro das estruturas passou a ser encarado não como um “lugar natural”, mas como um “não-lugar” no qual se faziam indefinidamente substituições de signos” (DERRIDA, 2011a, p. 408), a linguagem tornou-se o grande problema. Agora tudo é discurso, por ele entendido como “sistema no qual o significado central, originário ou transcendental nunca está absolutamente presente fora de um

sistema de diferenças” (DERRIDA, 2011a, p. 409-410). A proposta de Derrida é partir, portanto, da própria ideia de centro para abalar a metafísica; o descentramento ocorre não por ingênua negação do centro, mas de sua exposição para, depois, desestabilizá-lo.

O diálogo com a obra de Mosé pode ser feito sob muitos aspectos, a começar pela centralidade da linguagem como o “não-lugar” onde as diferenças se impõem, sobretudo a linguagem poética. A ideia de signo entendido como um “rastro” (DERRIDA, 2011b, p. 29) casa com a ideia de palavra como moldura vazada em Mosé e de metáfora morta em Nietzsche, lembranças de uma experiência inapreensível.

Nietzsche rejeita, por isso, todas as palavras, na medida em que, com elas, se enfatiza a pretensão do conceito, e faz uso delas apenas como “*símbolo*”. Elas devem apenas *referir* estados de coisas. É preciso seguir esse seu caráter referencial, não se pode fixar-se incondicionalmente a elas. É preciso deixar o “conceitual” atrás de si, a fim de chegar ao que “efetivamente existe” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 54-55, grifos no original).

[...] os signos são resultado da repetição de variações, de estados excitados ou excitáveis, ou seja, são fantasmas produzidos por estas variações, *rastros* deixados pela repetição dos movimentos, das trocas que compõem os corpos, os órgãos (MOSÉ, 2011a, p. 207, grifo nosso).

Ao mesmo tempo em que o método “executado” por Derrida (a desconstrução) dedica-se a abalar a metafísica, assume ser impossível abandonar seus conceitos: “não dispomos de nenhuma linguagem – de nenhuma sintaxe e de nenhum léxico – que seja estranho a essa história” (DERRIDA, 2011a, p. 410). Trazer Derrida para o estudo visa estabelecer, portanto, alguns aspectos importantes para compreender a tensão dos dualismos no discurso da autora. Um desses aspectos, já citado acima, é a impossibilidade de escapar às premissas tradicionais, metafísicas, ainda que se busque contrariar essas premissas. O outro aspecto, correlato, diz respeito à não isenção de responsabilidade diante dessa impossibilidade; isso porque, afirma Derrida (2011a), nem todas as formas de insurgir-se contra a metafísica são iguais.

Trata-se de colocar expressa e sistematicamente o problema do estatuto de um discurso que vai buscar a uma herança os recursos necessários para a des-construção dessa mesma herança. Problema de *economia e estratégia*. (DERRIDA, 2011a, p. 412, grifos no original).

À medida que aprofunda seus estudos, Derrida destaca a oposição fala/escritura¹⁵ como a oposição que, fundamentada no privilégio da fala, serviu de referência para a proposição das demais distinções essenciais. Para o autor, a filosofia ocidental apoiou-se na

¹⁵ O conceito derridiano de escritura (ou o conceito possível), e que explica sua teoria sobre a necessidade de valorização da escritura, encontra-se bem explicado neste trecho da *Gramatologia* (DERRIDA, 2011b, p. 54): “Se ‘escritura’ significa inscrição e primeiramente instituição durável de um signo (e é este o único núcleo irreduzível do conceito de escritura) [...]”.

concepção de que o momento da fala seja o fundamento mais concreto da noção de presença e, portanto, condição da própria ideia de verdade.

Em breve explicação, a filosofia ocidental considera a fala (e o ouvir-se falar) o momento no qual o sujeito acessa diretamente seu próprio pensamento (tido por prévio, constituído, inteiramente presente em seu significado), para comunicá-lo por intermédio da voz, significante meramente instrumental que se apagaria após a fala. A escritura, por seu turno, estaria relegada à condição de repetição corruptora do significado puro acessado pela fala. Essa forma de pensar a escritura, para Derrida, institui as oposições “externo/interno, imagem/realidade, representação/presença, [...] a velha grade a que está entregue o desejo de desenhar o campo de uma ciência” (DERRIDA, 2011b, p. 41).

A escritura foi tida historicamente por pecaminosa, por dissimular a presença da fala, por fazer com que o homem esqueça-se da origem da escritura: “uma ruptura com a natureza, uma usurpação que acompanha o cegamento teórico sobre a essência natural da linguagem” (DERRIDA, 2011b, p. 44). Derrida parte da crítica a esse raciocínio para desenvolver seu conceito de signo como “rastro” e escritura como “rastro instituído”.

O signo é um rastro “imotivado” (pois não guarda relação com um significado na realidade), mas, vale ressaltar, não é “caprichoso” (não decorre de uma escolha livre e consciente por parte do falante). Por conta dessa imotivação (ou seja, dessa falta de correspondência entre coisas e palavras), o signo funciona realizando uma “síntese em que o totalmente outro anuncia-se como tal” (DERRIDA, 2011b, p. 57). Em outras palavras, para que seja possível afirmar algo, é necessário instituir uma polaridade por meio da ausência, da negação (“algo” é sempre a negação do “outro”). Por esse processo, dissimulam-se as diferenças contínuas que existem entre o “ente” anunciado e o “outro”.

Para Derrida, o pensamento da diferença é aquele que admite, ainda que somente por abstração, que o signo é a dissimulação dessas diferenças contínuas (a *différance*¹⁶ ocultada, o movimento do rastro), e não mais trabalha apenas com a diferença metafísica, que seria a polarização entre o “algo” e o “outro” (o “outro” como diferença com relação ao “algo”). “É preciso pensar no rastro antes do ente” (DERRIDA, 2011b, p. 57).

¹⁶ Silviano Santiago, no *Glossário de Derrida* (1976), define *différance*: “Neo-grafismo produzido a partir da introdução da letra *a* na escrita da palavra *différence*. A *différance* não é ‘nem um conceito, nem uma palavra’, funciona como ‘foco de cruzamento histórico e sistemático’ reunindo em *feixe* diferentes linhas de significado ou de forças, podendo sempre aliciar outras, constituindo uma rede cuja tessitura será impossível interromper ou nela traçar uma margem, pois o que se põe em questão é ‘a autoridade de um começo incontestável, de um ponto de partida absoluto, de uma responsabilidade de princípio’” (SANTIAGO, 1976, p. 22). Não seguiremos, aqui, a opção de alguns tradutores das obras de Derrida aqui utilizadas nas quais o neologismo *différance* foi traduzido para “diferência”. Optamos por manter as especificidades do vocábulo original, cuja alteração da grafia mantém a pronúncia do mesmo, fato que não ocorre na tradução.

Derrida dedica-se à tarefa de, por meio do método conhecido por *desconstrução*, abalar essa metafísica da presença que limita o pensamento a dois polos bem delimitados em seus contornos. Pela desconstrução, Derrida analisa, inverte e apropria-se de conceitos filosóficos, com finalidade de questioná-los, ampliá-los, deslocá-los; a começar pela revalorização da escritura e pela crítica ao privilégio da fala.

Aqui nos interessam, particularmente, dois aspectos do pensamento derridiano, comentados por Evando Nascimento em *Derrida e a literatura* (2001). O primeiro, sua tendência de afirmar o caráter literário inevitavelmente presente na filosofia – vez que esta foi, ao longo de toda sua história, marcada pelo uso da metáfora – e considerar este caráter a brecha por onde é possível desviar-se da lógica binária, acessando as marcas da *différance* (NASCIMENTO, 2001). Essa ideia está bastante evidente no pensamento de Mosé e, também, em nossa opção por utilizar sua obra poética como ponto de partida para muitas de nossas reflexões. O privilégio concedido à linguagem poética – à arte – é, portanto, um primeiro ponto de encontro com o pensamento de Derrida.

O segundo aspecto que nos ajudará, aqui, diz respeito às estratégias afirmadas por Derrida para um uso mais efetivo socialmente da desconstrução, preocupação de suas reflexões mais maduras. Na obra *Posições* (2001), ele se refere às etapas necessárias para uma possível superação de dualismos. A primeira delas – definida como “inversão” (DERRIDA, 2001, p. 48) – passa por afirmar o oposto historicamente rejeitado, hierarquizado, considerado como inferior; lançar luz sobre ele, invertendo a oposição¹⁷. Diz Derrida:

Insisto muito e incessantemente na necessidade dessa fase de inversão que se pode, talvez, muito rapidamente, buscar desacreditar. Fazer a essa necessidade significa reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um *face a face*, mas com uma hierarquia violenta. Um dos dois termos comanda (axiologicamente, logicamente etc.), ocupa o lugar mais alto. Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia (DERRIDA, 2001, p. 48).

Acontece que, mesmo após inverter os polos, a oposição continuará sendo oposição, ainda que invertida, não resolvendo o problema da subsunção da diferença à identidade, motivo pelo qual se faz necessária uma segunda etapa: distanciar-se da oposição, um afastamento que possibilita enxergar não mais os dois opostos como fixos, mas um “campo” entre duas ficções. Sobre esse campo, explica Derrida (2001, p. 48-49) que:

[...] no limite, é impossível *localizá-lo, situá-lo*; um texto unilinear, uma *posição*

¹⁷ Essa estratégia dialoga diretamente, na história dos movimentos sociais, com o que se costumou denominar “essencialismo estratégico”, em que conceitos questionáveis precisam ser afirmados como necessidade política de articular identidades para a luta coletiva.

pontual, uma operação assinada por um único autor são, por definição, incapazes de praticar esse afastamento.

Derrida propõe, portanto, um uso sob-rasura dos antigos conceitos. Ao mesmo tempo em que contesta o conceito, rasurando-o, admite que necessita dele para realizar a negociação. Esse processo não se limita, como se vê, a recusar os binarismos, atitude deveras ingênua que não alcança o "rastros". Propõe, em vez disso, uma filosofia capaz de tirar proveito do caráter paradoxal da escritura a fim de promover a *différance*.

Este combate derridiano não tem, portanto, a pretensão de destruir a lógica opositiva, substituindo-a por um novo modelo, mas de incansavelmente fazer emergir o entre lugar entre os opostos, a *différance* que está sempre, inevitavelmente, permeando todos os acontecimentos – inclusive na escrita filosófica (ainda que escamoteada pela lógica excludente da metafísica). Nesse sentido, está de acordo com o uso nietzschiano do termo *aufhebung*, discutido no capítulo anterior, bem como com a doutrina da vontade de potência em seu eterno caráter agônico.

As reflexões de Derrida, no todo exposto acima, afinam com o discurso de Mosé tanto na crítica à lógica opositiva quanto nas soluções para seu enfrentamento. Consideramos que as valorizações da pensadora acima mencionadas bastante afinadas com a etapa da inversão no sentido desconstrutor. Na seção que se segue, refletiremos sobre esse procedimento nos discursos de Mosé.

4.3 “POEMA DE PÉ NO CHÃO”

Se a linguagem é o local onde surgem os dualismos – se a lógica da linguagem é o que engendra a exclusão da *différance* –, é também pela linguagem que se dará a tentativa de superação desses dualismos (ainda que saibamos não se tratar de uma superação efetiva, mas de um processo incansável). No casamento com a arte, a palavra se enfrenta.

Queria escrever todas as plantas e pessoas, todos os rios
Os muros, as cores, os homens.
As senhoras de idade, as caixas do correio, os espanhóis.
Os olhos e as ruas, os tamanhos e larguras, as alturas.
As pernas, os falos, os pêlos, os pulsos.

Queria escrever o ritmo das pedras, das estradas calçadas.
Das margaridas. Escrever o que manda e o que obedece.
O que cresce e o que padece de amparo. O que afunda,
O que eclode. Escrever o que não sabe e o que não cabe
Em lugar nenhum.

E viver a escrita das coisas. Não as coisas

Que não me cabem. Coisas e pessoas não me cabem
 E sem cabimento me atravessam.
 Pessoas passam depressa demais entre meus poros. E vão.
 Eu tenho uma imagem presa na garganta.
 Ser gente me arranha. Quero voltar a ser palavra
 (MOSÉ, 2007, p. 42-43)

O poema acima integra *Pensamento chão* (2007) e expressa o desejo (ou o *realiza?*) de nomear a pluralidade presente no devir. Nomear o que cresce, eclode, afunda, nomear o que não cabe não mundo. Outra vez, a palavra poética deseja dar conta do excesso do mundo, deseja superar o caráter nivelador inerente à linguagem. Contra a igualação entre desiguais promovida pelos conceitos – que reduzem todas as plantas e cada uma delas a “plantas” e todas as pessoas e cada uma delas a “pessoas” –, Mosé deseja escrever “todas as plantas e pessoas”.

As imagens criadas pela enumeração exaustiva de coisas e movimentos traduzem a sensação de excesso que integra seu projeto. A preferência por vocábulos concretos, aparentemente banais, transmite a ideia de acúmulo físico, em contraposição à abstração característica de “valores” idealizados, aqui sequer citados. A “palavra vespa” deseja escrever os “rios”, “ruas”, “muros”, “espanhóis” e “caixas de correio” que, apesar da aparente obviedade e da utilidade material, são frequentemente preteridos por uma racionalidade que prefere escrever o bem, o mal, o amor.

Mesmo os movimentos são expressos, no poema, por verbos palpáveis, que sugerem gestos, atos, movimentos: “mandar”, “obedecer”, “crescer”, “padecer”, “afundar”, “eclodir”, “caber”. Na concepção de vida como devir, onde a transformação é a única regra, a materialidade do ritmo não apenas na enumeração aleatória e tendente ao infinito, mas até mesmo nas “pedras”, “estradas calçadas”, “margaridas”, lembrando que tudo se move, mesmo as coisas mais aparentemente fixas. Nesse sentido, a vida como vontade de potência é indiferente à nossa hierarquização conceitual entre orgânico e inorgânico, vivo e morto.

“Os homens”, “as senhoras de idade”, “os espanhóis” anunciam a multiplicidade que transborda na generalização de “pessoas”, enquanto “as pernas, os falos, os pêlos, os pulsos” subvertem a própria unidade do sujeito. Ao atravessar o limite provisório da palavra, a imagem que salta é a presença incômoda do corpo, tão negado pela racionalidade ocidental.

Escrever os “olhos” para que passem “tamanhos”, “larguras” e “alturas” onde a vida insistentemente não cabe – “não caber”, aliás, é o movimento mais palpável na máxima afirmação. A vida que se percebe no instante presente é o que se deve pasmar: a que se percebe, não a que se sabe (pois nunca se saberá), e a que se percebe no instante, e não no

futuro ou no além-mundo. Enquanto isso, a palavra segue sendo a “moldura vazada” por onde a vida passa, e não o conceito onde uma ideia se fixa.

Escrever todas as coisas é alcançar a máxima ilusão de poder romper com a impossibilidade de torná-las visíveis, conhecidas. A limitação subjacente reside na própria escrita do poema: o desejo de escrever sobre o devir é satisfeito (ou contido) pela escrita do desejo. Ou seja, ao assumir a incapacidade de viver as coisas (“que não me cabem”), que eu saiba “viver a escrita das coisas”, e assim escrever o máximo de coisas, uma forma de vivê-las. Mas a escrita poética das coisas, e não a escrita racional, lógica, causal.

Prevalece, no poema, o excesso, ainda que seja a angústia do excesso. A limitação incide quando o homem não dá conta do movimento que o atravessa; quando “ser gente” o arranha. “Ser gente” diante do devir é a delicada tarefa para a qual nunca estaremos totalmente preparados, senão pelo retorno à palavra. O retorno à palavra poética é o limite que canaliza produtivamente os excessos, os instintos, os desejos e também os pensamentos; é a ordenação da contradição entre eles. Mas deve ser, prioritariamente, a maneira possível de afirmá-los.

Mosé parece querer escrever um sujeito que desarrume a ideia de que há um “ser” que consiste apenas em um “pensar”, e que esse “pensar” opõe-se ao “sentir”. Um sujeito que se desarrume. O pensar livre da consciência envolve a experiência com os acontecimentos, seja ela denominada corpo, instinto, prazer, natureza, chão. A “palavra-vespa” deseja um “pensamento chão” porque a palavra foi, por muito tempo, *pensamento cabeça*. É da necessidade de retomar o excluído que Mosé prioriza excesso, corpo, natureza, realizando algo que se poderia denominar “inversão”, no sentido derridiano,

“Voltar a ser palavra”, nesse processo de transvaloração, é a solução possível e também a ficção necessária. O retorno à palavra pode ser lido, aqui, como retorno à metáfora, mas também como um desabafo contra a força excessiva do devir. Isso porque, embora o excesso seja afirmado na obra de Mosé como “inversão” da hegemonia da contenção (razão), no fundo não existe essa separação. Não é possível ao homem experimentar o devir sem o filtro da arte (vida como arte), da linguagem, dos limites.

O enfrentamento da linguagem, a admissão de que tudo é linguagem, é o primeiro passo para que se a conteste. Quando pensamos conceitualmente, ou quando nos comunicamos, utilizamos palavras cujos significados parecem conhecidos e fixos em qualquer contexto. Essa identidade, no entanto, não existe: as diferenças de perspectivas e interpretações estão subjacentes ao aparente acordo comunicativo. Mosé critica, então, essa “palavra levada ao pé da letra” (MOSÉ, 2014d) e receita, contra a prisão da palavra ao

conceito, uma palavra poesia que escorra – palavra moldura vazada, por onde a vida escorra.

Receita para arrancar poemas presos:
 Você pode arrancar poemas com pinças,
 Buchas vegetais, óleos medicinais.
 Com as pontas dos dedos, com as unhas.

Você pode arrancar poemas com banhos
 De imersão, com o pente, com uma agulha.
 Com pomada basilicão.
 Alicate de cutículas.
 Com massagens e hidratação.

Mas não use bisturi quase nunca.
 Em caso de poemas difíceis use a dança;
 A dança é uma forma de amolecer os poemas,
 Endurecidos do corpo.

Uma forma de soltá-los,
 Das dobras dos dedos dos pés, das vértebras.
 Dos punho, das axilas, do quadril.

São os poema cóccix, os poema virilha.
 Os poema olho, os poema peito.
 Os poema sexo, os poema cílio.

Atualmente ando gostando de pensamento chão.
 Pensamento chão é pensamento que nasce do pé.
 É poema de pé no chão.
 Poema de pé no chão é poema de gente normal,
 Gente simples,
 Gente de espírito santo
 (MOSÉ, 2007, p. 37-38)

A obra *Pensamento chão* (2007), como já dissemos, é composta de poemas sem título em que, geralmente, cada poema retoma ideias do poema anterior, ou que podem ser lidos como fragmentos de um único poema. O “segundo” poema que antecede os versos acima se inicia assim: “A maioria das doenças que as pessoas têm / São poemas presos. / Abscessos, tumores, nódulos, pedras são palavras / Calcificadas, / Poemas sem vazão” (MOSÉ, 2007, p. 35). A mesma construção, alguns versos adiante, diz: “Pessoas às vezes adoecem da razão”.

Arrancar poemas presos aparece, na obra, como um procedimento medicinal necessário para drenar o excesso de vida que não encontra vazão na racionalidade ocidental. Uma vez que a afirmação do excesso pelo retorno à metáfora é a fórmula para se ter uma relação positiva com a vida, a negação da pluralidade exercida pelo pensamento conceitual é a causa de doenças. Outra vez, Mosé apropria-se de tradicionais dualismos metafísicos (razão/arte) para contestar a hierarquia imposta à arte pela razão.

A “receita” contra o mal da razão é passada em linguagem direta, assemelhada a uma prescrição que começa por indicar diversas possibilidades para o tratamento. “Banhos de

imersão”, “pente”, “agulha”, “pomada basilicão”, “alicate de cutículas”, “massagens” e “hidratação” aparecem como soluções caseiras para possíveis “abscessos, tumores, nódulos” – “palavras calcificadas”. Palavras calcificam-se quando viram conceitos, gerados por outros conceitos, em uma teia de nomes cujo cheiro se perdeu¹⁸. Na terceira estrofe, as recomendações viram imperativo contra a via cirúrgica – “não use bisturi quase nunca”. É preferível a dança para poemas difíceis de arrancar.

A dança – como solução para “amolecer os poemas endurecidos pelo corpo” – traz, novamente, a ideia de redenção da linguagem pela arte. Se a metáfora pode ser entendida como uma “positividade da linguagem, na medida em que manifesta, mesmo que através de transposições, a multiplicidade estética que é a vida” (MOSÉ, 2011a, p. 190), a racionalidade ocidental nega a vida porque nega a metáfora, ou seja, porque reduz a metáfora em verdade. Ao tornar-se arte, no entanto, a palavra pode recuperar sua positividade e reinventar a metáfora morta do pensamento conceitual.

[...] na metafísica que vai se desenvolver no decorrer da história do pensamento humano, a melodia dos afetos, que tem como veículo o corpo, vai ser explicitamente rejeitada em nome do sentido, da verdade, da consciência. Conceber uma linguagem afirmativa, produto de uma nova escritura, deve, portanto, implicar a emergência deste estado estético, fonte afirmativa de toda linguagem (MOSÉ, 2011a, p. 198).

A dança pode soltar os poemas presos no corpo: “Das dobras dos dedos dos pés, das vértebras”, “dos punhos, das axilas, do quadril”. Eis o corpo improvável novamente exposto na poesia de Mosé, agora como receituário de saúde. Soltar “os poema cóccix”, “os poema virilha”, “os poema olho”, “os poema peito”, “os poema sexo”, “os poema cílio” é a tarefa que de afirmar o corpo negado pelo processo de interiorização. Afirmar o corpo significa utilizá-lo para, por meio da linguagem redimida pela arte, libertar o pensamento da prisão do intelecto.

Na última estrofe do poema, o título do livro se justifica: “pensamento chão é poema que nasce do pé”, em oposição ao pensamento que nasce da cabeça – o corpo contra o intelecto. Contra as cabeças que rolam, dos intelectuais de Galeano, afirma-se um pensamento que se constitua por uma relação corporal, sensorial, intuitiva com a vida, um “poema de pé no chão”. Novamente, a “inversão” derridiana exercendo-se como estratégia.

Mas a expressão “poema de pé no chão”, a nosso ver, concretiza uma combinação de ideias ainda mais rica, capaz de levar a estratégia da “inversão” para níveis mais complexos, à beira do rastro. Isso porque julgamos, tal qual Derrida e Mosé, ser a arte justamente o local

¹⁸ “Magnólia é o nome do sabonete que ficou / em mim sem cheiro. / Procuo o cheiro dos nomes que se perdeu” (MOSÉ, 2006b, p. 16).

onde tais descentramentos são possíveis, ainda que de relance.

O significado comum para alguém “pé no chão”, na nossa língua, sugere uma pessoa consciente da realidade, pouco sonhadora, racional. Estar “de pé no chão”, por sua vez, sugere estar descalço, despojado, ou, como definem os versos seguintes: “é poema de gente normal, / Gente simples,”. Um hábito talvez infantil, que leva a estar, de certa forma, mais ligado à terra, em contato com a natureza, pouco aculturado. Quando ligamos essas leituras da expressão “de pé no chão” à palavra “poema”, temos, como possível interpretação decorrente, uma afirmação do elemento inventivo, criativo, estético. Sendo “poema” o substantivo – adjetivado pelas leituras acima –, é ele que inaugura a ideia do novo pensamento proposto e une as qualificações aparentemente conflitantes. A bonita imagem do “poema de pé no chão” simboliza uma nova forma de pensar que reúna – pela invenção (pela arte) – sentidos, intelecto, corpo. Um pensamento da *différance*.

Os versos finais (“Poema de pé no chão é poema de gente normal, / Gente simples, / Gente de espírito santo”) concluem a construção por um viés interessante ao referir-se à terra natal da autora, o estado do Espírito Santo. Embora o nome esteja grafado com iniciais maiúsculas, sugerindo a santidade do espírito de gente simples, o poema que segue faz referência direta ao local geográfico e à origem de Mosé¹⁹.

Esse retorno às origens, apresentado como solução final do receituário contra poemas presos, sugere uma direção interessante no projeto de Mosé. Isso porque, ao mesmo tempo em que critica a racionalidade ocidental por sua incapacidade de lidar com a complexidade da vida (motivo pelo qual a linguagem se desenvolveu atrelada a ficções de identidade e não contradição), a autora admite que precisamos de alguns pontos fixos pra lidar com o caos do devir.

O retorno às origens individuais, nesse sentido, aparece como o elemento que devolve o sujeito a si, que “diz a você quem você é” (MOSÉ, 2014b), leva-o a *tornar-se o que se é*²⁰, através da escrita de si. Aqui nos referimos ao sentido nietzschiano de construção de individualidade, já estudado por nós no capítulo anterior, em que nos atemos à noção de vida como arte, em que o sujeito deve ser pensado como criação e transformação de si. Nesse sentido, a ideia de sujeito, criticada por ser a base da ideia de ser, é autorizada pela noção de criação, uma invenção rica que deve tomar como matéria-prima todas as experiências vividas. Eis novamente o processo de deslocamento que tem por objetivo duvidar da crença na

¹⁹ “Eu venho do Espírito Santo. / Eu sou do Espírito Santo. / Trago a Vitória do espírito santo. [...]” (MOSÉ, 2007, p. 39).

²⁰ Referência ao subtítulo da autobiografia de Nietzsche, *Ecce Homo* (2008): “como se chega a ser o que se é”.

unidade do sujeito, sem perder de vista a utilidade dessa ficção. É o que explica Mosé em entrevista a Roberto D'Ávila:

O grande desafio na composição humana hoje é sair de si, é construir uma subjetividade que transborde. Então para eu saber quem eu sou, não adianta eu perguntar para mim mesma e ficar refletindo, encontrar minha essência. Eu só sei quem eu sou a partir do rastro que eu fui construindo nesse processo. E isso infelizmente não é a subjetividade ainda que a gente carrega. Nós carregamos uma interiorização (MOSE, 2014b).²¹

“Construir uma subjetividade que transborde” passa por realizar uma transformação de si que consista não em uma afirmação abstrata da ideia de sujeito, mas em um retorno a sensações, a experiências, a perspectivas, a partir das quais é sempre possível recriar-se. Dessa forma, o indivíduo afirma-se, mas afirma também a diferença que cada indivíduo carrega. Nesse sentido, a individualidade pode significar uma afirmação da complexidade da vida, ao mesmo tempo em que funciona como uma ficção de unidade contra a força insuportável do devir.

A vida como transformação articula-se em um jogo de forças que não se encerra em ficções estáveis – essas ficções são nossas armas para sobreviver. Desse modo, Mosé parece querer nos lembrar a todo tempo que não faz sentido desvincular-se dessa relação com o todo, ou seja, perder a noção geral do processo. Exercer a capacidade de sair de si e olhar de fora requer devolver-se a si (a todas as experiências já vividas) – isso é o bom pensamento para Mosé. Afinal, a peculiaridade humana vem justamente da capacidade de realizar uma dobra *sobre* sua própria existência.

Ainda no *Pensamento chão* (2007), o tema retorna:

Acho que o ofício de ser gente me excessiva.
Pessoas são pessoas o tempo todo demais.
Ser gente me excessiva.
Gente me excessiva.
E me falta
(MOSE, 2007, p. 11).

“Ser gente” pode ser encarado como um “ofício” justamente em seu caráter de contranatureza, quando tomamos a ideia de sujeito como artifício para destacar o homem do excesso de devir. Mas “o ofício de ser gente”, se exercido sem as necessárias saídas de si, “excessiva”. Na forma verbal *excessivar*, o excesso adquire conotação negativa: *estar excessivado* sugere uma perda de medidas no revezamento entre excessos e contenções, uma falta de reverência ao caráter agônico da existência. Pessoas serem “pessoas o tempo todo

²¹ Passagem transcrita de fala que se inicia aos 12:33 do vídeo.

demais” excessiva justamente pela falta de excessos, ou pelo excesso de contenções.

“Ser gente” excessiva e falta porque não se sustenta sozinho. Isolado do mundo, o sujeito não consegue sequer alcançar a destinação de sua criação, qual seja, sobreviver ao devir. É preciso, além de “ser gente”, esquecer-se de si e reinserir-se na natureza, realizar a dobra que nos permite enxergar o processo em sua inteireza como articulações provisórias de vontades de potência dominando outras vontades de potência. Esse esquecimento de si é que permite ao homem tomar pé de suas limitações:

Enquanto apenas luta contra a natureza, por meio do conhecimento que fragmenta o mundo tentando conhecê-lo ou dominá-lo, o homem perde, porque, em última instância, é sempre finito, mortal. Mas ele pode, auxiliado pelo senso estético, não lutar contra o mundo, o que implica em não fragmentá-lo, mas se ver inserido nele e, fortalecido pelo sentimento de pertencimento, tornar-se capaz de lidar com as perdas. [...] Quando o homem se sente inserido no todo, o sofrimento particular perde importância e ele, então, não sucumbe, e vence a natureza não pela força, mas pelo puro exercício da liberdade moral, que fortalece, amplia, alarga a alma (MOSÉ, 2011b, p. 152).

O alerta de Mosé contra o antropocentrismo parte de uma revisão do conceito de liberdade e de vontade. O homem moderno, como vimos, desenvolveu um forte sentimento de onipotência contra a natureza, como se dela pudesse destacar-se. O homem, no entanto, “está submetido à vida, é produto da exterioridade. O eu, como interioridade fictícia, somente ganha força quando obedece a esta determinação” (MOSÉ, 2011a, p. 181).

O homem contemporâneo vive as consequências desse equívoco: as tragédias causadas pelo impacto ambiental de suas ações talvez seja o exemplo mais representativo dessa realidade, mas não o único. Aqui voltamos às reflexões iniciadas no primeiro capítulo e retomadas ao longo de todo o trabalho. No mundo complexo da sociedade em rede, o excesso de informação descentralizou antigas estruturas de poder e intensificou a velocidade com que se formam e se desfazem os arranjos. Se isso, por um lado, ampliou a gama de possibilidades – porque escancara a provisoriedade – aumentou, por outro lado, a sensação de incerteza e de aflição perante as transformações.

Vivemos em um momento sem direções apontadas, onde “tudo já foi dito”, mas nada serve como certeza. É do século XX a preocupação, por exemplo, com a pedagogia e psicologia infantil: os pais (educadores) são ora orientados a cuidar excessivamente, ora convidados a impor limites, entre acusações de permissividade e de repressão exagerada. A alimentação virou uma tarefa árdua repleta de dúvidas: entre tantas opções, todas parecem proibidas. Mesmo as opiniões e informações, por mais múltiplas, parecem carentes de um direcionamento claro. É nesse contexto que Mosé pensa a liberdade.

Para a autora, liberdade é obedecer à vida, o que significa “encaixar” o desejo pessoal

no “desejo do acontecimento” (MOSÉ, 2013c). Este último é a combinação de muitos fatores inacessíveis ao homem, mas que podem ser observados, sentidos, intuídos no processo de encaixe. Não há, portanto, a autonomia do sujeito (querer e obter), como acreditou o homem moderno, mas uma liberdade que se concretiza pela obediência – obediência à vida.

Na introdução de seu último livro *A escola e os desafios contemporâneos* (2013a), tomando por base as ideias inovadoras de Paulo Freire, Mosé acena para a necessidade de repensar a obediência exigida no modelo educativo vigente que, sustentado “na aquisição passiva de conteúdos pela memória, ignora a formação humana em sua totalidade, ignora a ação, a escolha, e se sustenta na passividade e na obediência” (MOSÉ, 2013a, p. 61). Que não se confunda, portanto, a noção de obediência à vida – desejável – com a de obediência a “limites e acordos sociais” que nos formam para os “jogos civilizatórios” (MOSÉ, 2013a, p. 61). Esses acordos precisam ser repensados e revistos à luz do novo critério: a vida.

Uma boa educação – uma educação para a vida – exige, ao contrário, trazer a vida, e não as regras, para a escola. Ensinar limites, nesse sentido, requer inserir o ser humano desde a infância na natureza, para fazê-lo compreender, em suas próprias experiências, que os limites são imposições da própria vida. A obediência aos excessos da vida é o ensinamento do pensamento de Mosé; mais uma vez, a lição de que, na noção de vida como vontade de potência, tudo é excesso. Trazer a vida para a sala de aula e, assim, incentivar um aprendizado criativo, transformador, eis a proposta pedagógica presente no discurso de Mosé. Gostar de “poema de pé no chão” é o desejo que impulsiona o homem para a possibilidade de renovar o pensamento, descentrar os conceitos que aprisionaram a filosofia e pasmar o devir em arte. Gostar dessa experiência com a vida é a atitude necessária para um “poema de pé no chão”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluir processos é tarefa tão necessária quanto impossível. Fechar e abrir novos ciclos faz parte do enfrentamento da vida, mesmo com toda a provisoriedade que caracteriza cada processo. Desse modo é que conclusões são apenas tangenciais, uma impressão indispensável para novos desafios, na concomitância entre fim e início. Aqui, portanto, interrompem-se reflexões e delineiam-se outras, na inconclusiva caminhada do saber.

Vimos, durante todo o trabalho, os esforços realizados por Viviane Mosé para indicar alternativas ao modelo de pensamento tradicional, ao qual sua filosofia se opõe, bem como o caráter de urgência e de abertura presentes na contemporaneidade. A esses caminhos demos o nome de projeto afirmativo e estabelecemos seus aspectos principais, conscientes de nosso papel inventivo em cada interpretação.

Dessas construções, emergiu a noção nietzschiana de vida como obra de arte, a sugerir um percurso subjetivo de enfrentamento do devir e de intensificação da própria potência, por meio da observação e da transformação de si. Um processo complexo que requer ampliar a experimentação dos acontecimentos por meio de relações de aproximação e distanciamento consigo, com a natureza, com a memória.

Nesse sentido, Mosé não apenas figura como referência teórica para pensar a noção de existência estética, como sua vida faz-se exemplo dessa caminhada. Entre filosofar e poetizar o devir, sua relação com a vida se desenha – entre o público e o privado, escapa à construção dos contornos de sua individualidade. O trânsito fluente entre diversos locais e saberes a identifica como sujeito contemporâneo que sabe da importância das múltiplas perspectivas. Ao mesmo tempo, segue criando e firmando raízes em referências de infância, de família, em convicções filosóficas e políticas.

No fim do último capítulo, vimos exemplos desse retorno (que é também invenção) à infância presente no discurso de Mosé. Muitos são suas menções aos pais e à influência que exerceram em suas escolhas de vida. Em primeira entrevista concedida ao jornalista Roberto D'Ávila, aqui mencionada em outros momentos, Mosé (2014a) refere-se ao pai com admiração e rememora o encanto do progenitor com o conhecimento, de quem teria herdado o gosto pelo saber.

Se a memória integra o conjunto de relações que a pensadora estabelece no mundo, como experiência pensada e sentida para a recriação de si, esta transformação pessoal dá-se não apenas referenciada no passado, mas também no futuro. Passado e futuro são os pontos em que apoia a intensificação de si como potência criativa, para ampliar as perspectivas e

possibilidades de sua vida.

O futuro aparece, aqui, não de acordo com a concepção moderna (como satisfação da promessa de ordenação da vida), mas como certeza de serem possíveis sempre novas transformações, criações, interpretações de vida – novos saberes. Nesse processo, Mosé não deseja passar despercebida: quer participar ativamente, formar sua perspectiva e incentivar o surgimento de outras. O gosto pelo conhecimento pode ser entendido, por esse viés, como uma maneira de marcar sua presença nesse futuro e, assim, construir sua individualidade.

Mosé compreende a centralidade do conhecimento na sociedade contemporânea. Já vimos no capítulo 1 que, em seus estudos sobre educação, ela considera a concomitância entre a sociedade em rede e a sociedade do conhecimento: é em torno do saber que se aglomeram as pessoas hoje. O poder está relacionado ao saber: “Diante do turbilhão de informações, diante da crise de valores que vivemos, as pessoas estão em busca de um modo de ver, de uma perspectiva” (MOSÉ, 2013a, p. 26-27). Mosé constrói sua subjetividade como ponto de irradiação nesse processo; deseja compartilhar sua perspectiva, fomentar transformações, deseja poder. E por que não, se tudo quer potência?

Sobre a relação entre o poder e o conhecimento, Edward Said (2005) nos ajuda a compreender a figura do intelectual, cujo papel parece consistir em uma responsabilidade pública, mas também em um estilo de vida. Na obra *Representações do intelectual* (2005), transcrição de uma série de conferências transmitidas pelo canal internacional BBC, Said localiza no campo da representação os contornos que compõem esse importante ator social. Assim, busca caracterizar o que seria um intelectual útil para a sociedade, tipo dotado de postura bastante diversa daquela criticada por Eduardo Galeano.

Perpassa toda a obra a ideia de intelectual como “outsider” (SAID, 2005, p. 10), cujo papel público há de ser a perturbação do *status quo* social. Uma de suas tarefas, para Said, “reside no esforço de derrubar os estereótipos e as categorias redutoras que tanto limitam o pensamento e a comunicação” (SAID, 2005, p. 10). Foi o caminho trilhado por Said ao longo de sua vida, a exemplo dos incansáveis esforços em questionar as ficções “Oriente” e “Ocidente”, em suas palavras, essas “oposições vastas e sobretudo ideológicas” (SAID, 2005, p. 12). Também nesse sentido segue Mosé, sendo seu discurso dedicado diretamente a destronar o modelo hegemônico de pensamento – e de educação – do qual discorda.

O que Said faz, em suas reflexões, é convocar o intelectual para a importante responsabilidade de suas escolhas. Tendo dedicado sua vida à luta contra injustiças sociais, requisita a mesma postura dos parceiros de atividade e aponta direções para a boa execução do papel. Destaca, entre elas, a necessidade de independência com relação às poderosas

instituições sociais: “Daí minhas caracterizações do intelectual como um exilado e marginal, como amador e autor de uma linguagem que tenta falar a verdade ao poder” (SAID, 2005, p. 15). A figura do exilado consubstancia-se em sua própria vida, palestino dissonante nas questões árabes, mas incansável na luta pela justiça.

Mosé, por sua vez, lança sua flecha contra questões de outra natureza: o modelo cognitivo perpetuado nas pequenas esferas do cotidiano, como escolas, família, trabalho – parece não fazer frente diretamente às instituições tradicionais, como o Estado, a Igreja ou as grandes corporações. Ao contrário, a pensadora transita bem naquilo que Said chama de “rede esmagadoramente poderosa de autoridades sociais – os meios de comunicação, os governos, as corporações, etc.” (SAID, 2005, p. 16), rede considerada pelo palestino como impossibilitadora de mudanças. Além disso, os discursos de Mosé revelam-se um tanto relapsos quanto a questões de grupos sociais historicamente excluídos, a exemplo das questões de gênero²², de modo que não costuma se posicionar mais diretamente em defesa dessas minorias. Não se encaixaria Mosé, portanto, na exigência de exílio que caracteriza o intelectual?

O exílio de Mosé talvez se localize de forma paradoxal e complexa, tal qual seu pensamento e sua época. Assim como Said volta-se contra oposições simplistas e mistificadoras (como Oriente e Ocidente), Mosé parece recusar-se a culpar governos ou corporações ou vitimizar grupos – prefere incentivar a potência criativa destes últimos e buscar em questões mais amplas o motivo dos equívocos daqueles. Com isso, não se exime de manter “uma posição alternativa e mais íntegra”, como necessitam os intelectuais caracterizados por Said (2005, p. 99), para “falar a verdade ao poder”. A necessidade de ultrapassar um modelo de pensamento homogeneizante, que está nas escolas, no governo, nas relações interpessoais, essa é a verdade dita por Mosé a tantos quanto consiga.

Nessa perspectiva, sua condição de exilada está menos em sentido geográfico ou estritamente político, e mais em sua habilidade de não se fixar em espaços únicos de saber. Um exílio bem à *contemporânea*, que se realiza (no sentido construído por Said) como uma contrapartida necessária à convicção de sua verdade anteriormente descrita. Diz Said:

O que me chama a atenção, como algo muito mais interessante, é como manter na mente um espaço aberto para a dúvida e para uma ironia cética e alerta (e, de preferência, para a auto-ironia também). Sim, temos convicções e emitimos juízos de valor, mas estes são alcançados pelo trabalho e por um senso de associação com outros: outros intelectuais, um movimento de base, um processo histórico contínuo,

²² Mosé costuma afirmar em ensaios e entrevistas (MOSÉ, 2013e) que não se denomina feminista e imputa às mulheres uma tendência a comportamentos vitimizadores que, a seu ver, não fazem jus ao poder que possuem na dinâmica social.

um conjunto de vidas [...]. O intelectual tem de circular, tem de encontrar espaço para enfrentar e retrucar a autoridade e o poder, pois a subserviência inquestionável à autoridade do mundo de hoje é uma das maiores ameaças a uma vida intelectual ativa, baseada em princípios de justiça e equidade (SAID, 2005, p. 120-121).

Circular é a fórmula de Mosé para conjugar suas convicções com o afastamento necessário (capaz de transformar-se, quando necessário, em “auto-ironia”) e para confrontar sua verdade com o poder. O poder a quem a pensadora diz sua verdade, no entanto, não é mais aquele centralizado, institucionalizado, piramidal, mas o poder esgarçado e reconfigurado em arranjos provisórios e radiais; poderes em rede. E, se é no conhecimento que crê residir esse poder, é ao conhecimento – estruturado em rede – que sua verdade se dirige.

A vontade de estar onde estão essas relações explica, por exemplo, o contato que Mosé estabelece, frequentemente, com grandes corporações, como a rede de comunicação Globo ou como palestrante sobre liderança para grandes empresas privadas. Estar em locais onde o poder se mantém, ainda e de alguma forma, piramidal não a impede de tensionar esse contato: a verdade que ela diz nesses espaços é contrária à estagnação do poder. Nesse sentido, o fato mesmo de haver espaço para essa contestação no interior de instituições tipicamente centralizadoras talvez indique, mais do que nunca, a mudança dos tempos.

No ritmo contemporâneo, entre todas as mudanças, nossa pensadora cria (pública e privadamente) sua máscara de intelectual como a melhor representação de si. É na afirmação e realização do saber criativo, como estilo de vida, que sua força se potencializa como ficção para sustentar as transformações de si. Apesar da morte, no (des)equilíbrio entre excessos, ela se inscreve. É nessa escrita que Mosé vive.

Confesso que vivo

Nos andaimes e armarinhos em que equilíbrio
batons em cordas bambas,
Guardo lições de acrobacia e bijuterias
nem sempre somente acessório;
São máscaras sombrinhas do equilíbrio instável de viver.
Entre bambas e bumbas abraço o samba como você.
Confesso que vivo. Confesso no açoite da noite intervalo.
A noite um grande intervalo onde nem mesmo
a corda é bamba.
Na noite não há corda. Na noite não há nada. Despenco.
Até que a clara alva manhã se inicia. Então acordo e me visto
De cosméticos. Confesso que vivo
Numa corda um bumba sem boi um samba.
Um passo antes sem ritmo agora acorde.
Acordo e desando a dizer palavras verbo e me calo,
Pois que degusto a lebre do tempo intervalo, posto que vivo.
Os verbos são duros por isso o abraço ao samba.
E vivo a melodia das sombrinhas em cordas bambas.

Entre acordes ela acorda. Eu sou ela e nem sei onde ela anda.
Mas confesso que vivo. Na fanfarra proteção do divino samba
Que pode ser deus (se deus existe é ritmo).
Num átimo me atiro e sei que estou morrendo.
Mas confesso que vivo.
(MOSÉ, 2006b, p. 102).

Na página seguinte a este poema, finalizando o *Toda palavra* (2006), ela sentencia: “A vida ao avesso não tem fundo nem fim” (MOSÉ, 2006, p. 103). Sem fundo nem fim, seguimos.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Tradução Antonio Carlos Viana. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- BECKER, Ernest. **A negação da morte**. Tradução Otávio Alves Filho. São Paulo: Círculo do Livro, [19--].
- BIRMAN, Joel. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- BRUNO, Mário. **Escritura, literatura e filosofia**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- CONTINENTINO, Ana Maria Amado. **A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: Escritura, Meio-Luto, Aporia**. 2006. 216 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro.
- CPFL CULTURA. **Quem somos**. Disponível em: <<http://www.cpflcultura.com.br/wp/quem-somos/>>. Acesso em: 02 abril 2015.
- CULLER, Jonathan. **Sobre a desconstrução: teoria e crítica do pós estruturalismo**. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.
- DELEUZE, Gilles. Platão e o simulacro. In: **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2000. P. 259-271.
- DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011a.
- _____. **Gramatologia**. Tradução Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2011b.
- _____. **O animal que logo sou**. Tradução Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002.
- _____. **Posições**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã: diálogo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- DIAS, Rosa. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

DIOGO, Luana Mara. **A noção de niilismo em Nietzsche**. 2013. 92 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

GALEANO, Eduardo. **Eduardo Galeano en la #acampadaBCN em português**. 24 maio 2011. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=mdY64TdriJk>>. Acesso em 30 de junho de 2013.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna**. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1993.

MARTON, Scarlett. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito. **Discurso**, [S.l.], n. 21, p. 31-52, ago. 1993. ISSN 2318-8863. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37964/40691>>. Acesso em: 09 Abr. 2015.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. **A alegria e o trágico em Nietzsche**. 26 dezembro 2008. Disponível em: <<http://www.cpflcultura.com.br/wp/2008/12/30/a-alegria-e-o-tragico-em-nietzsche/>>. Acesso em: 30 junho 2014.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. **Nietzsche: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico**. 2013. 371 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

MOSÉ, Viviane. **A escola e os desafios contemporâneos**. Organização e apresentação Viviane Mosé. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013a.

_____. **Conexão Roberto D'Ávila: parte 01**. 18 de julho de 2010. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=0Ju0GIPGAIU>>. Acesso em: 25 de julho de 2014a.

_____. **Conexão Roberto D'Ávila: parte 02**. 18 de julho de 2010. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=iaNFRId001w>>. Acesso em: 25 de julho de 2014b.

_____. **Conexão Roberto D'Ávila: parte 03**. 18 de julho de 2010. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=gLoIsDpFPNY>>. Acesso em: 25 de julho de 2014c.

_____. **Conexão Roberto D'Ávila: parte 04**. 18 de julho de 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HYN_QIqLE2A>. Acesso em: 25 de julho de 2014d.

_____. **Conexão Roberto D'Ávila: parte 05**. 18 de julho de 2010. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=66jFLM8ljJM>>. Acesso em: 25 de julho de 2014e.

_____. **Conexão Roberto D'Ávila: parte 06**. 18 de julho de 2010. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=XRrwcDiuB24>>. Acesso em: 25 de julho de 2014f.

_____. **Desato**. São Paulo: Record, 2006a.

_____. **Facebook**. 15 junho 2013. Disponível em: <<https://www.facebook.com/MoseViviane/posts/620250577992738>>. Acesso em: 16 junho 2013b.

_____. **Manifestações, internet e fascistas do bem**. 18 fevereiro 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=urwjig3NKU0>>. Acesso em: 10 novembro 2014g.

_____. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011a.

_____. **O homem que sabe**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011b.

_____. **Pensamento chão**: poemas em prosa e verso. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. **Por que repensar a linguagem pode ser a maior das revoluções**. 31 março 2009. Disponível em: <<http://www.cpfcultura.com.br/wp/2009/03/31/por-que-repensar-a-linguagem-pode-ser-a-maior-das-revolucoes-nietzsche-e-a-grande-politica-da-linguagem-viviane-mose/>>. Acesso em: 20 agosto 2013c.

_____. Apresentação: Stela do patrocínio – uma trajetória poética em uma instituição psiquiátrica. In: PATROCÍNIO, Stela do. **Reino dos bichos e dos animais é o meu nome**: Stela do Patrocínio. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2001. p. 19-43.

_____. **Toda palavra**. Rio de Janeiro: Record, 2006b.

_____. **Viviane Mosé no Sinpro-SP**. 17 fevereiro 2011. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=PyaHzpSMAOw>>. Acesso em: 10 de dezembro de 2013d.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Tradução Clademir Araldi. São Paulo: Unifesp, 2009.

NASCIMENTO, Evando. **Derrida e a literatura**: “Notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução. Niterói: EdUFF, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **A genealogia da moral**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009a.

_____. **Além do bem e do mal**: Prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

_____. **Ecce Homo**: como se chega a ser o que se é. Tradução Artur Morão. Covilhã: Lusosofia, 2008.

_____. **Escritos sobre educação.** Tradução Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2009b.

_____. **Escritos sobre história.** Tradução Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Humano, demasiado humano.** Tradução Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2007a.

_____. **Obras incompletas.** Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014.

_____. **Sobre verdade e mentira.** Tradução Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007b.

_____. **Vontade de potência.** Tradução Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011b.

PATROCÍNIO, Stela do. **Reino dos bichos e dos animais é o meu nome:** Stela do Patrocínio. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2001.

PLATÃO. **A república.** Tradução Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

_____. **Diálogos.** Tradução José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

SAID, Edward W. **Representações do intelectual:** as Conferências Reith de 1993. Tradução Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTIAGO, Silviano. **Glossário de Derrida.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.