



Patricia Osorio Burnier Costa

**Almanaque da Precariedade:
uma reflexão criativa sobre a velhice**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade do Departamento de Letras do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Eliana Lucia Madureira Yunes

Rio de Janeiro junho de 2017.



Patricia Osorio Burnier Costa

**Almanaque da Precariedade:
uma reflexão criativa sobre a velhice**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade do Departamento de Letras do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Eliana Lucia Madureira Yunes

Orientadora
Departamento de Letras – PUC-Rio

Profa. Vera Maria Marsciano Damazio

Departamento de Artes e Design – PUC-Rio

Prof. Carlos Mario Nascimento Alvarez

IBMEC

Profa. Monah Winograd

Coordenadora Setorial de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 19 de junho de 2017.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Patricia Osorio Burnier Costa

Graduou-se em Comunicação Visual na PUC-Rio (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro) em 1985. Coursou em 1986 na UCLA computação gráfica, e trabalhou como diretora de arte e designer gráfico de 1987 até 2015. Atualmente participa do grupo de estudos GEPEL, da Cátedra Unesco de Leitura – PUC-Rio.

Ficha Catalográfica

Costa, Patricia Osorio Burnier

Almanaque da precariedade: uma reflexão criativa sobre a velhice / Patricia Osorio Burnier Costa; orientadora: Eliana Lucia Madureira Yunes. – 2017.

103 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2017.

Inclui bibliografia

1. Letras – Teses. 2. Velhice. 3. Morte. 4. Memória. 5. Tempo. 6. Corpo. I. Yunes, Eliana Lucia Madureira. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras.

CDD: 800

Agradecimentos

À Eliana, iluminada mestra de almas, que me orientou não só com seu grande saber, mas com generosidade e afeto, nos caminhos da literatura.

Ao Marco Paulo, meu marido, que está sempre ao meu lado, me apoiando, com quem planejo viver uma velhice cheia de possibilidades.

Ao meu filho Bernardo, que me ensina com seu olhar humano e lúcido.

Ao meu filho Francisco, que me aquece com seu carinho e sua alegria.

À minha avó Kimiyé, musa inspiradora desse projeto, que é o meu exemplo, aos 101 anos vivendo cada instante intensamente.

Aos meu pais, que me deram todo o amor para que eu fosse quem eu sou.

A todos os meus amigos, com quem dividi meu entusiasmo.

Aos colegas da PUC, maravilhosos companheiros nesses dois anos.

Ao professor Alexandre, que literalmente fez minha cabeça em filosofia.

À Teresa Cristina, sem a qual esse caminho não existiria.

Ao Departamento de Letras da PUC e, em especial, aos professores Rosana, Fred, Paulo, Eneida, Helena e Ana, que foram mestres para mim no mais belo sentido da palavra.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

E por fim à minha querida amiga Livia Baião, que acreditou em mim antes que eu mesma acreditasse e, me incentivou e me aconselhou em todos os momentos dessa trajetória.

Resumo

Costa, Patricia Osorio Burnier; Yunes, Eliana. **Almanaque da precariedade: uma reflexão criativa sobre a velhice**. Rio de Janeiro, 2017, 103p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação propõe questionar os modos hegemônicos de se pensar a velhice, para então sugerir um objeto criativo, no caso um livro, que possibilite um novo olhar sobre o tema. Por meio de uma análise teórica do conceito da velhice, e outros relacionados a ela, como a morte, o tempo, a memória, corpo e o sujeito, compreende-se como o *si mesmo* é subjetivado sob a sombra de Deus do pensamento hegemônico, e como se dá a abertura para uma nova configuração do *si mesmo* a partir da morte de Deus, anunciada por Nietzsche. Considerando a mudança epistemológica observada na análise teórica e, apropriando-se de uma perspectiva de literatura menor, como sugerem Deleuze e Guattari em seu ensaio – *Kafka – por uma literatura menor* – foi criado o livro *Almanaque da precariedade*. Sua intenção é produzir um ruído no cenário das narrativas, para transparecer a desterritorialização dos sujeitos nela representados, de tal forma que não apazigue o desconforto do tema, mas que proponha linhas de fuga, um modo de resistência. O formato escolhido para alcançar esse objetivo foi o de trabalhar com uma reunião de fragmentos de textos, fragmentos estes que flertem com a morte do autor em Barthes, em uma tessitura de recorte e colagem de lavra e risco da autora. Uma tentativa de acolher a pluralidade de abordagens que sofre o sujeito no processo do envelhecimento, sendo ela muitas vezes paradoxal.

Palavras-chave

Velhice; Morte; Memória; Tempo; Corpo; Subjetivação; Resistência.

Abstract

Costa, Patricia Osorio Burnier; Yunes, Eliana (Advisor). **Precariousness Almanac: a creative reflection on ageing**. Rio de Janeiro, 2017, 103p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation challenges the hegemonic way of visioning old age, and then suggests a creative object, a book, that should enable a new perspective on the theme. Through a theoretical analysis of the concept of old age, as well as other related concepts such as death, time, memory and body, it is understood how the Self is subjectivized under the shadow of God, as viewed in hegemonic thought, and how the opening up to a new configuration of Self stems from the death of God, announced by Nietzsche. Considering the epistemological change observed in the theoretical analysis, and hijacking the perspective of a lesser literature, as suggested by Deleuze and Guattari in their essay *Kafka – For a lesser literature* – the book *Precariousness Almanac* was created. Its intention is to create a buzz in the narrative scene, in order to reveal the deterritorialization of the subjects in it represented, in such a way as not to appease the discomfort of the theme, but to propose escape lines, a method of resistance. The format that was chosen to reach this goal was that of working with a collection of text fragments, the latter of which flirt with the author's death in Barthes, in a tessitura of cut and paste elaborated by the author, at her own risk. An attempt to include the plurality of approaches that the subject suffers in the process of ageing, often paradoxical ones.

Keywords

Old Age; Death; Memory; Time; Body; Subjetification; Resistance.

Sumário

Primeiras palavras	8
1. A velhice, o que seria?	12
2. A construção de um imaginário	19
3. Morte, negação e ressignificação	29
4. Memória, sentido e tempo	45
5. Corpo, ter e ser	67
6. Subjetivação, dessubjetivação e ressubjetivação	82
7. Considerações finais	94
8. Referências Bibliográficas	97
9. Apêndice	103

Primeiras palavras

Cerâmica

Os cacos da vida, colados, formam uma estranha xícara.
Sem uso,
Ela nos espia do aparador.

Carlos Drummond de Andrade, de *José e Outros*

Quantos anos você tem? Pergunta que vamos respondendo ao longo do tempo, e perguntando também, para orientar expectativas e associar pessoas a um conceito de geração, que remete a relações temporais e culturais. De acordo com o código de valores vigentes o tempo cronológico é determinante, inevitavelmente iniciando e finalizando as etapas da vida inevitavelmente. Essa necessidade de classificação na vida social, seja por classe econômico-cultural, nacionalidade, raça, religião e idade dentre outros, coloca uma distância entre o que somos e como somos percebidos, ou até mesmo como podemos nos construir como sujeitos autônomos. Ainda criança, mostramos os dedinhos desajeitadamente para responder a pergunta, já na adolescência cada ano vivido é uma conquista rumo ao mundo adulto. Depois de se alcançar a maioridade legal, os anos vão passando sem tanta importância, mas datas redondas têm seu peso e por muitas vezes fazem eclodir reflexões. São épocas de balanços e mudanças de projetos pessoais. A primeira a chegar após a maioridade é a década dos trinta, depois sucessivamente, quarenta, cinquenta, sessenta até se receber da sociedade o status de idoso, com direito a documento oficial, geralmente acompanhado pela aposentadoria. Neste momento uma crise geralmente se instala, este selo oficial de velhice pode ser destruidor para quem ainda tem muita potência e vigor para viver, e para os que não os têm, serve como pá de cal. Somos como empurrados para a prateleira de achados e perdidos, esperando um resgate possível. Encontro-me na dita meia-idade, falando de maneira otimista, e já estou quase sendo rotulada como obsoleta. Não hesito em responder à pergunta classificadora, mas me surpreendo muitas vezes com pessoas mais novas que eu que já não a querem responder, com medo de serem tachadas de “velhas”.

A chegada do centenário da minha avó, o testemunho do envelhecimento dos meu pais e o sentimento de também estar envelhecendo criaram um pano de fundo de grande importância na minha vida: a esmagadora sensação da passagem inexorável do tempo, e com ela uma presença mais palpável de finitude. Através da leitura do livro *A máquina de fazer espanhóis*, de Valter Hugo Mãe, abriu-se para mim uma janela que permitiu um contato mais profundo com as questões do envelhecimento. A percepção de que continuar vivendo significa me deparar com mudanças fisiológicas, que vão alterar minha maneira de ser e de estar no mundo, me impulsionou a iniciar a pesquisa do conceito de velhice na contemporaneidade e suas representações.

Buscando na literatura e nas artes em geral a representação da velhice nos dias de hoje, percebi que o que está hegemonicamente colocado, resultado de construções culturais anteriores, poderia e deveria ser questionado nas suas próprias bases. Meu pensamento era entender como essa etapa da vida é percebida na maioria da sociedade ocidental e como as suas representações poderiam ser objetos utilizados para questionar esse mesmo conceito. Resolvi que poderia construir um material criativo que fosse resultado da minha pesquisa teórica e ajudasse a desconstruir os paradigmas estabelecidos em torno do tema.

Esta dissertação foi desmembrada em duas partes: a parte teórica cria uma estrutura conceitual para a criação de um livro composto de fragmentos extraídos de variadas fontes, dialogando com imagens também de origem diversa. Na fundamentação teórica procurei analisar os conceitos de velhice, morte, tempo, memória e corpo em que o *si mesmo* é subjetivado sob a sombra de Deus do pensamento hegemônico, e a possibilidade de uma nova construção que se abre a partir da morte de Deus, anunciada por Nietzsche.

A partir dessa mudança epistemológica observada na primeira parte da dissertação, procurei contemplar na segunda parte o que sugerem Deleuze e Guattari, em seu ensaio, *Kafka – por uma literatura menor*, não uma forma que apazigue o desconforto do tema, mas que proponha um ponto de fuga. Apropriando-me de uma perspectiva de literatura menor, procurei produzir um ruído no cenário das narrativas, para transparecer a desterritorialização dos sujeitos nela representados. O formato escolhido para alcançar esse objetivo foi trabalhar com uma reunião de fragmentos de textos, em um trabalho de recorte e colagem de minha lavra e risco, na composição de um almanaque. Uma tentativa de acolher a pluralidade de

abordagens que sofre o sujeito no processo do envelhecimento, sendo ela muitas vezes paradoxal.

Descobrir a máquina do texto significa situá-lo entre o nível individual da psicologia, da memória e da imaginação e o nível abstrato e objetivo da estrutura, do sentido e do símbolo, para descobrir e articular o que faz, como cria conexões e agenciamentos e como transmite e transforma intensidades inseridas em outras multiplicidades. Trata-se, em outras palavras, de articular os protocolos de experiência, os repertórios de vida, contidos na máquina de expressão que é a literatura. (SCHOLLHAMER, 2001)

A ideia do fragmento reflete as inumeráveis experiências da velhice e consegue abranger a diversidade e a multidisciplinaridade do tema. Esses fragmentos foram escolhidos partir de uma seleção de textos de ficção, ditos populares, extratos de revistas, textos científicos e outros; a eles serão associadas imagens, em uma dinâmica que, em sua heterogeneidade, gerará atritos, dissonâncias ou complementaridade sem criar uma narrativa linear. Fragmentos como formas abertas, plásticas, que deverão se relacionar pelas lacunas e frestas, para formar uma estética de mosaico, no qual o sentido maior estaria no todo. Esses textos de origens tão diversas flertarão com a morte do autor em Barthes: “A escritura é esse neutro, esse composto, esse oblíquo pelo qual foge o nosso sujeito, o branco-e-preto em que vem se perder toda a identidade, a começar pela do corpo que escreve” (BARTHES, 2004, p. 57). Elementos vão configurar a construção do livro: a literatura menor de Deleuze-Guattari, onde a máquina de leitura é intensificada pela costura dos fragmentos feita pelo leitor e que a autoria “renuncia ao exercício individual de seu canto para se fundir na enunciação coletiva da ‘inumerável’ multidão dos heróis de (seu) povo” (DELEUZE, GUATTARI, 1977, p. 28).

A organização do conteúdo se deu em cima do vetor tempo, onde deslizam dois grupos de fragmentos: um relacionado ao corpo e outro, relativo à memória. O tempo, como guia, não será um tempo linear, e sim um tempo cíclico como o tempo na natureza do in-humano, para questionar o determinismo do tempo linear. O corpo que vai se articular nesse eixo é desmembrável em conceitos diversos, recolhidos em discursos multidisciplinares, e a memória está presente alinhavando significações em sentido aberto, assim como atua na autonarrativa da velhice. O formato almanaque por sua leveza, pode contrabalançar o peso da temática abordada, contribuindo para que o livro possa trazer reflexões ou

proponha novos vieses para pensar o processo de envelhecimento. Para acompanhar todo o processo de reflexão, fragmentos de obras ficcionais estarão resgatando os olhares de diferentes épocas e sujeitos sobre a experiência da velhice.

1.

A velhice, o que seria?**Páscoa**

Velhice
 é um modo de sentir frio que me assalta
 e uma certa acidez.
 O modo de um cachorro enrodilhar-se
 quando a casa se apaga e as pessoas deitam.
 Divido o dia em três partes:
 a primeira para olhar retratos,
 a segunda para olhar espelhos,
 e a última e a maior delas, para chorar.
 Eu, que fui louca e lírica,
 não estou pictural.
 Peço a Deus,
 em socorro da minha fraqueza,
 abrevie esses dias e me conceda um rosto
 de velha mãe cansada, de avó boa,
 Não me importo. Aspiro mesmo
 com impaciência e dor.
 Porque há quem diga
 no meio da minha alegria:
 “põe o agasalho”
 “tens coragem?”
 “por que não vai de óculos?”
 Mesmo rosa sequíssima e seu perfume de pó,
 quero o que desse modo é doce,
 o que de mim diga: assim é.
 Pra eu parar de tremer e posar pra um retrato,
 ganhar uma poesia em pergaminho.

Adélia Prado, de *O modo poético*

Para delimitar o objeto a ser pesquisado e trabalhado, a questão maior que se impôs foi entender o que vem a ser a velhice. Qualquer indivíduo tem esse conceito estabelecido de imediato, porém não se pode esquecer de que os conceitos de juventude e velhice são historicamente construídos, assim como os da infância e adolescência.

Partindo da premissa de que o conceito da velhice como substantivo traz uma visão essencialista, então podemos pensar que essa questão vista de maneira substantivada não cabe ao entendimento de um modo de vida humano, que se coloca como verbo, processo: o ser velho, que abre para múltiplos modos de ser, para infinitas velhices. Usando as palavras de Simone de Beauvoir em *A velhice*, seu livro que é referência para a temática: “A velhice não é um fato estático; é o resultado e um prolongamento de um processo.[...] Esta ideia está ligada à ideia

de mudança. [...] Um tal paradoxo desconhece a essencial verdade da vida; esta é um sistema instável no qual, a cada instante, o equilíbrio se perde e se reconquista: é a inércia que é sinônimo da morte. Mudar é a lei da vida” (1990, p. 17).

A prova dessa afirmação é o descolamento desse conceito do próprio sujeito; ao formular para qualquer pessoa a pergunta se ela se considera velha, provavelmente a resposta será não. O fato de ser efetivamente jovem ou velho, presunção simples para o senso comum e para o próprio indivíduo, é uma noção completamente relativa, para uma criança de 10 anos de idade o velho tem 30; quando ela atinge os 40, o velho passa a ser alguém que tenha 70 ou mais. E quando chega aos 70, tudo muda novamente. Por isso é muito difícil determinar quando alguém se torna velho, pois é um conceito relativo, independente da idade cronológica. Por isso, em muitos casos, a velhice é um conceito do outro, pois não nos identificamos com ela, como minha tia de 94 anos, lúcida e ativa, falou para sua filha: “Um dia quando eu ficar velha...” Algo que nunca se realiza porque não podemos reconhecer a velhice em nós mesmos; mais fácil vê-la nos outros, ainda que eles tenham a nossa idade.

No ensaio *Ontologia do acidente*, Catherine Malabou ao falar sobre a plasticidade destrutiva, nos coloca diante da metamorfose que ocorre durante o processo de envelhecimento, no qual propõe que sua instalação pode ser progressiva ou repentina como um acontecimento.

A plasticidade destrutiva torna possível a aparição ou a formação da alteridade lá onde o outro falta absolutamente. A plasticidade é a forma da alteridade lá onde não há nenhuma transcendência, de fuga ou de evasão. O único outro que existe então é o outro a si mesmo. (MALABOU, 2014, p. 17)

Essas transformações bruscas ou progressivas, são mudanças irreversíveis às quais vêm associadas outras perdas, um declínio físico e por vez intelectual. Infelizmente, o final desse processo é sempre a morte, e a ela está irremediavelmente ligado.

Além do estigma da sua ligação com a morte e o medo a ela relacionado, um dado da realidade importante a essa então pequena parcela de membros mais idosos – podemos dizer – é sua menor força de trabalho. Por isso os estudos antropológicos, ao longo da história e em quase todas as sociedades mostra-os desprezados, pois representavam um fardo proporcional ao grau de dificuldade de

sobrevivência em cada época. Em um contexto místico, eram porém temidos, dado que muitas divindades eram associadas a velhos sábios e poderosos. O velho, religiosamente em uma posição privilegiada pois quase morto, era tido como um intercessor entre o mundo real e o sobrenatural.

Em algumas sociedades hierarquizadas ou oligarquias porém a velhice passa a ser realmente poderosa, ainda que nas classes menos privilegiadas, nem sequer se chegasse à idade avançada. E culturalmente, a importância dos mais velhos era atribuída na medida em que eles eram os que passavam o conhecimento para as gerações seguintes, coisa que deixou de acontecer na modernidade. Como aclara a antropóloga Guita Grin Debert em seu livro *A reinvenção da velhice* (p. 53):

Anthony Giddens (1992), em *Modernity and Self Identity*, considera que a própria ideia de ciclo de vida perde sentido na modernidade, uma vez que as conexões entre vida pessoal e troca entre gerações se quebram. Nas sociedades pré-modernas, a tradição e a continuidade estavam estreitamente vinculadas com as gerações. O ciclo de vida tinha forte conotação de renovação, pois cada geração redescobre e revive modos de vida das gerações predecessoras. Nos contextos modernos, o conceito de geração só faz sentido em oposição ao tempo padronizado. As práticas de uma geração só são repetidas se forem reflexivamente justificadas. O curso da vida se transforma em um espaço de experiências abertas, e não de passagens ritualizadas de uma etapa para outra. Cada fase de transição tende a ser interpretada pelo indivíduo como uma crise de identidade e o curso da vida é construído em termos da necessidade antecipada de confrontar e resolver essas fases de crise.

Na modernidade, com a busca pela ordem sendo uma de suas principais características, segundo o sociólogo Zygmunt Bauman, existe um movimento para definir e classificar o mundo e suas relações, já que os fundamentos anteriores baseados em um pensamento religioso já não são mais válidos.

Sempre se soube que as individualidades nascem, crescem, amadurecem e morrem, a transformação dessa inevitável sequência empírica numa ordem necessária, fundada biologicamente foi uma invenção recente da história ocidental. Esta invenção se realizou na passagem do século XVIII para o século XIX. A ideologia cientificista do evolucionismo foi a caução científica que fundou o ciclo biológico da existência humana em faixas etárias bem delineadas. O conceito de velhice se constitui apenas nesta conjuntura histórica e teórica como sendo um momento de decadência da existência humana, caracterizada por especificidades no seu funcionamento biológico. Este critério teórico, delimitador de períodos vitais, era inexistente anteriormente. (BIRMAN, 1994, p. 3)

A mudança do paradigma da existência humana para uma representação no tempo e na história consolidou o conceito da velhice como uma etapa da vida

humana. Nesse período, contribuindo para sua teoria filosófica, Kant insere o conceito de temporalidade, e a concepção de sujeito e sociedade passa a ser histórica, fato que torna o indivíduo agente do seu próprio destino. Na psicologia, com a escolaridade obrigatória, procurou-se estabelecer estruturas cognitivas para adequação ao modelo de ensino; desenvolveu-se então a psicometria que fazia uma classificação dessas habilidades (como habilidades motoras, habilidades executivas, memória, atenção, e percepção) de acordo com a faixa etária. No entanto, foi o desenvolvimento da biologia, além do pensamento filosófico e dos novos estudos dos processos psíquicos, o grande motor da criação da velhice como conceito vivido na atualidade.

Para a medicina da época, nos séculos XVIII e XIX, os pacientes idosos não eram tratados diferentemente dos mais jovens; partia-se do pressuposto que essa fase da vida era acometida por doenças específicas, mas nem por isso o tratamento era outro. Aceitava-se o envelhecimento como um fato natural da vida, que via o processo como um desgaste do corpo pelo tempo, sendo ele a causa de uma queda da energia vital. A partir do grande asilamento no século XIX, com a criação de asilos principalmente na França e na Inglaterra (no maior asilo da Europa, a *Salpêtrière*, dentre seus oito mil doentes, de dois a três mil eram velhos), foi possível se construir um saber mais específico sobre os corpos dos mais idosos (BEAUVOIR, 1990). Novas vivências mudaram o rumo de como tratar esses pacientes, agora não mais com intenção terapêutica mas com a preocupação em curá-los. Pesquisas iniciadas por Marie François Bichat (1800), anatomista e fisiologista, e Jean Martin Charcot (1862) psiquiatra e neurologista, começaram a criar uma base clínica para a senilidade, confirmadas com autópsias que revelavam sinais de esclerose e deterioração de tecidos e órgãos envelhecidos. Essas pesquisas foram intensificadas no final do século XIX, com o uso da tecnologia dos microscópios, que por suas lentes mostravam as diferenças celulares de tecidos jovens e velhos, observando-se que a renovação celular era deficitária nos idosos, e também que sua composição havia se modificado e as marcas do corpo passaram a denunciar as diferenças entre os indivíduos.

Com a medicalização da vida humana no século XX, para tratar dessa categoria marcada pela ideia de declínio e degeneração, instituíram-se duas ciências: a geriatria, uma especialidade médica destinada ao estudo e tratamento das patologias da velhice e a gerontologia, que visa ao estudo multidisciplinar dos

processos de envelhecimento com a participação de profissionais de várias áreas, principalmente da saúde e das ciências humanas. Todo o investimento científico no campo da velhice mostra claramente o nível de intervenção proposto, não para algo que seja natural, mas para algo produzido socialmente.

Hoje a Organização Mundial da Saúde classifica o envelhecimento em quatro estágios. Considera a meia-idade de 45 a 59 anos, o idoso de 60 a 74 anos, o ancião de 75 a 90 anos, e a velhice extrema de 90 anos em diante. Além dessa classificação cronológica, não relacionada diretamente a esta, pode-se classificar a idade biológica sobre indicadores do envelhecimento orgânico como o aspecto físico, capacidade intelectual e a condição de saúde. Também existe a idade psicológica, que diz respeito ao comportamento e ao relacionamento com o meio, a preservação da memória, capacidade de aprendizado, percepção, um somatório de qualidades que possibilita a manutenção da autoestima e da autonomia do indivíduo. E por fim, a idade social que mede a adequação do indivíduo ao desempenho de certos papéis esperados por uma sociedade determinada, para sua idade cronológica. Apesar de todo um pensamento científico e filosófico dar subsídios na ordenação das etapas da vida humana, esses pressupostos não existiriam se não houvesse um outro interesse por trás: o controle da vida pelo poder do estado.

Os recortes de idades e a definição de práticas legítimas associadas a cada etapa da vida não são, portanto, consequências de uma evolução científica marcada por formas cada vez mais precisas de estabelecer parâmetros no desenvolvimento biológico humano. Como ressalta Bourdieu (1983), no texto “A ‘juventude’ é apenas uma palavra”, a manipulação das categorias de idade envolve uma verdadeira luta política, na qual está em jogo a redefinição dos poderes ligados a grupos sociais distintos em diferentes momentos do ciclo da vida. Por isso, Bourdieu afirma que, ao tratar das divisões por idade, é um reflexo profissional do sociólogo lembrar que elas são uma criação arbitrária. (DEBERT, 1998, p. 11)

O processo de ordenação da sociedade se configura principalmente nos modos de produção e na escolarização; a criação da classe operária, com a industrialização, também trouxe a necessidade de se criar uma categoria específica para os trabalhadores em sua velhice. Essa questão como preocupação coletiva, começou a ser um objeto de discussão dos legisladores no século XIX, com as reivindicações do operariado por melhores condições de trabalho surgindo no bojo de ideias socialistas difundidas na Europa, quando as primeiras

gerações de operários começaram a envelhecer. Na Alemanha, para suprimir as reivindicações dos trabalhadores foi criada a primeira legislação formalizando a aposentadoria a partir dos 70 anos, de aplicação pouco prática visto que poucos chegavam à idade estabelecida. Logo essa legislação se espalhou por outros países do continente e paralelamente nos Estados Unidos. Apesar de ser uma conquista dos trabalhadores, seu principal objetivo era conter o perigo social representado pela criação dos sindicatos dando um novo status à classe operária e procurando manter a disciplina e a rentabilidade dos empregados.

Junto a esse movimento estava também ligada a preocupação com os impossibilitados à produção, não por idade, mas por doenças, os inválidos. Desde então, a velhice do trabalhador foi agregada à incapacidade de trabalhar por invalidez, em uma longa jornada da institucionalização da velhice e geração identitária do idoso como inválido e ocioso. Nesse processo, tomou parte o discurso gerontológico com a contribuição de seus aspectos cultural, social e psicológico, enriquecendo o debate dos direitos dos aposentados. Assim se consolidou a velhice como categoria, ainda que com uma carga pejorativa da improdução e incapacidade, como ator político, com benefícios garantidos.

Contudo a mesma autora explicita mais à frente no seu próprio texto que, na aparente arbitrariedade dos atores sociais nessa produção de subjetividade humana, o que vem a reboque não é uma disfunção e sim uma adequação a novos modos de vida, resultado de movimentos espontâneos das sociedades, sendo que na sociedade ocidental globalizada em que hoje vivemos, essa classificação por vezes violadora de direitos individuais, visa a coletividade.

Afirmar, contudo, que as categorias de idade são construções culturais e que mudam historicamente não significa dizer que elas não tenham efetividade. Essas categorias são constitutivas de realidades sociais específicas, uma vez que operam recortes no todo social, estabelecendo direitos e deveres diferenciais no interior de uma população, definindo relações entre as gerações e distribuindo poder e privilégios. A fixação da maioridade civil, do início da vida escolar, da entrada no mercado de trabalho é, na nossa sociedade, fundamental na organização do sistema de ensino, na organização política, na organização dos mercados de trabalho. Mecanismos fundamentais de distribuição de poder e prestígio no interior das classes sociais têm como referência a idade cronológica. Categoria de grupos de idade implicam, portanto, a imposição de uma visão de mundo social que contribui para manter ou transformar as posições de cada um em espaços sociais específicos. (DEBERT, 1998, p. 12)

A classificação da vida humana em etapas no surgimento da modernidade,

atendeu às demandas da preocupação educacional da população e aos meios de produção. Agora, essa mesma classificação precisa se adequar às novas demandas, uma vez que o padrão cronológico da população mundial cronológico se alterou velozmente nas últimas décadas, e a última fase de vida se alongou consideravelmente. A expectativa de vida no Brasil de 1890 que era de 33,7 anos; deu um salto atingindo 75,2 em 2015. Não é esse um fenômeno isolado: no mundo todo há um enorme crescimento do contingente populacional da parcela mais velha da sociedade, resultante do aumento superior da população idosa em relação ao da população considerada jovem, por um período de tempo considerado longo, uma vez que o número de filhos cai. Isso alterou a balança populacional, que hoje conta no Brasil com um total de 2,6 milhões de pessoas com 80 anos ou mais, sendo 1,4% da população, tendência mundial com a queda da natalidade e aumento da longevidade.

O envelhecimento global é uma preocupação relativamente nova, e a explosão demográfica mundial e a divulgação de dados do crescimento da população idosa acenderam alertas para a necessidade de controle social demográfico. Na década de 1950 houve uma explosão na área científica ligada ao envelhecimento, crescendo exponencialmente junto com essa mesma fatia da sociedade. Com o grande número de idosos, e conseqüentemente o enorme número de pessoas aposentadas, um novo ator político criado na virada do século XIX para o século XX se agigantou, e seus desafios e implicações sociais cresceram na mesma medida. Como essa massa de aposentados se configura em relação aos recursos da previdência impôs questões primordiais para as políticas públicas em todo o mundo; como gerenciar o tempo livre dessa população, como atender essa maior demanda na saúde pública. O desequilíbrio nas idades da população é uma novidade para a humanidade e nos desafia como coletividade. O que podemos fazer para dar um tratamento digno para nosso país e avós e também projetar o nosso futuro com tranquilidade? Estamos aqui como consequência dos que nos antecederam e a eles devemos um legado social e cultural que provavelmente deixaremos às próximas gerações, o que remonta à questão ética de como tratar o envelhecimento das gerações anteriores, independentemente de religião e cultura.

2.

A construção de um imaginário

Queda Interior

Se a queda é livre
o medo da queda
é preso.

Livre é a queda
sem embaraço
defeso.

A queda
de um homem
tenso
não é a guerra
do Peloponeso
pelo estreito
de um coração
perverso.

A queda
livre
é o próprio peso
de um coração
suspenso.

Toda queda
é o menosprezo
de quem cai
sobre si mesmo.

Mário Chamie, de *Antologia poética*

Após delinear o objeto da pesquisa como uma construção histórica e social, e expor seus enormes desafios na atualidade, podemos então refletir sobre sua construção no imaginário, que foi elaborada ao longo dos tempos e o que dessa trajetória se sedimentou como valor nas expressões culturais, vigorando ainda hoje. O fato de a velhice ser uma temática universal, assim como a morte, a faz presente na produção artística em diferentes contextos socioculturais e reflete o modo como o faz no imaginário desses mesmos contextos.

Pesquisando sobre o tema é flagrante notar a questão da própria linguagem, no uso frequente de termos pejorativos para tratar da velhice e tudo o que a ela se

refere. A carga semântica atribuída a essa fase da vida revela um imaginário social construído historicamente, em uma constelação de palavras: velho, velhaco, velhacaria, velharia, velhusco, que remetem a obsoleto, arcaico, antiquado, antigo, senil, gagá, caduco, cacareco, caco, decrépito, tralha, trapo, solteirona, bruxa: enfim a velhice e suas associações com tudo que é indesejável. Adjetivando os aspectos negativos do ser humano tanto em seu caráter, como na sua corporalidade, migra também para os objetos e coisas, como sendo restos e sobras, algo sem lugar e sem função. Reforçando esse aspecto da idade, vemos a reveladora palavra em francês, *maquille-âge*, usada por nós como maquiagem, significando disfarçar a idade, a busca da beleza com o apagamento das marcas do tempo. Para isolar um campo semântico indesejável criou-se um eufemismo: quem era velho passou a ser de terceira idade ou de idade avançada em uma tentativa de nomear alguma coisa não mais nomeável no discurso da atualidade.

O estudo desse discurso sobre o envelhecimento passa pela própria condição do homem e sua capacidade de interpretar simbolicamente o real. Para tanto, é matéria de exaustivas pesquisas em ciências humanas, que acabam sempre convergindo ao mesmo ponto: a possibilidade da vida racional se dá pela interação biológica e o meio, intermediada pela interpretação mental. Esse processo de interpretação dobra sobre si, ao mesmo tempo que é ativo e receptivo, é a origem da criação do imaginário e também por ele influenciado. Para Freud, as pulsões e os desejos do corpo do recém-nascido em relação a sua mãe são os dois elementos básicos para a formação do aparelho psíquico e a criação do mundo simbólico. Independentemente das diferentes interpretações de como se origina essa relação do humano com seu meio, todas as correntes de pensamento concordam que é através da retroalimentação dessa mesma relação que se constrói o imaginário. No caso da velhice, o imaginário tão negativo que impera hoje na sociedade ocidental vem de um longo caminho atrelado a finitude.

Podemos traçar um percurso começando pelo grande tratado de Simone de Beauvoir, *A velhice*, no qual percebemos como o paradigma de sobrevivência nas sociedades mais antigas encarava o envelhecimento como uma ameaça, tanto no terreno mítico, quanto no terreno da realidade e seus costumes. Em algumas sociedades, quando o líder encarnava uma divindade era necessário que morresse ainda vigoroso para que seu espírito, com essa qualidade, habitasse o corpo de seu sucessor e continuasse protegendo a comunidade. Por vezes eram mortes

voluntárias, pois se acreditava que assim seria conservada a sua juventude em outro plano. Além da morte do líder, carregada de simbolismo, também os ritos sociais tinham como objetivo livrarem-se do peso do tempo, para que fosse possível o início de um novo ciclo, cheio de frescor e promessa de vida. Assim aconteciam as festas da primavera, ou de final de ano, e também a ascensão de um novo soberano, inaugurando uma outra era.

Nas sociedades históricas quando acontece a passagem do registro oral para o registro escrito, podemos perceber como a velhice se apresenta em sua mitologia, livros sagrados e literatura, já que neles repousa uma quantidade infindável de conteúdos reveladores da natureza humana, mitos, crenças e valores. Através da linguagem e seus códigos, a literatura enuncia de que maneira a representação da velhice é construída em diferentes tecidos culturais e revela o seu imaginário social. Porém, como nos alerta Beauvoir, por vezes as fábulas não são fiéis aos costumes.

Como no caso das sociedades primitivas, nas sociedades históricas a velhice também se apresenta em diversos aspectos por vezes contraditórios, desde a sua valorização pela sabedoria (já se afastando da magia em direção a um pensamento lógico) na filosofia grega, sua mitologia, nas tragédias e nas comédias, nos livros sagrados como a bíblia do povo judeu, e na filosofia chinesa como um exemplo oriental de valorização da velhice que perdura até os dias de hoje.

Abraçando a ideia de que as imagens regem o imaginário, encontramos no antropólogo Gilbert Durand, em seu livro *As estruturas antropológicas do imaginário*, uma defesa ímpar desse propósito. Como um fio condutor para o tema, ele se apropria da afirmativa de Bachelard: “As imagens só podem ser estudadas pela imagem”. Faz uma crítica ao pensamento francês estruturalista, na figura de Sartre, que coloca o patrimônio imaginário da humanidade como subalterno à produção de pensamento; a este ponto de vista teórico contrapõe o pensamento simbólico de Jung – no qual todo o pensamento é oriundo dos arquétipos do inconsciente – e de Piaget, que afirma a unidade de todas as formas de representação. Para Bachelard como para as diversas correntes da psicanálise, os símbolos são criados da interação dos gestos humanos com o seu meio natural, com a matéria, que lhe devolve experiências sensoriais.

Afinal, o imaginário não é mais que esse trajeto no qual a representação do objeto

se deixa assimilar e modelar pelos imperativos pulsionais do sujeito, e no qual, reciprocamente, como provou magistralmente Piaget, as representações subjetivas se explicam “pelas acomodações anteriores do sujeito”.[...] Podemos dizer, parafraseando a equação de Lewin que o símbolo é sempre o produto dos imperativos biopsíquicos pelas intimações do meio. Foi a esse produto que chamamos trajeto antropológico, porque a reversibilidade dos termos é característica tanto do produto como do trajeto. (DURAND, 2012, p. 41)

Para Durand, o principal erro do pensamento racionalizante foi não enxergar a imagem como símbolo e sim como adereço de pensamento, algo decorativo. Defende a força da imagem como não sendo do domínio da semiologia, mas de uma outra ordem, a das metáforas, na qual existe uma coerência entre sentido e símbolo, que se afirma em uma dialética constante, conferindo às expressões simbólicas um tal poder de repercussão pela sua espontaneidade, por isso essencial. Ao se aproximar da produção filosófica de Bachelard, Durand se distancia da divisão cientifista valorizando o conhecimento subjetivo contido na poética.

Em *A água e os sonhos*, a propósito de E. Poe, e em *A terra e os devaneios do repouso*, Bachelard precisa que os símbolos não devem ser julgados do ponto de vista da forma [...], mas da sua força e conclui valorizando em extremo a imagem literária mais viva que qualquer desenho porque transcende a forma e é movimento sem matéria! (DURAND, 2012, p. 47)

As duas teorias basilares ao argumento apresentado são estruturadas sob alicerces diferentes, porém possuem conteúdos em muitos pontos coincidentes. Gilbert Durand, em um dualismo platônico compõe o imaginário em Regime Noturno e Regime Diurno; já Gaston Bachelard em sua visão epistemológica da imaginação, como material e dinâmica, divide-a como expressão dos quatro elementos alquímicos, mas por intuição quebra a simetria e a compõe em cinco livros: *A psicanálise do fogo* (1938), *A água e os sonhos* (1942), *O ar e os sonhos* (1943), *A terra e os devaneios da vontade* (1948), *A terra e os devaneios do repouso* (1946).

O principal ponto da representação simbólica, que converge e norteia os autores em torno do nosso objeto, é o conceito da verticalidade e sua constelação, verificado por Betcherev e Maria Montessori. Essa noção é primordial para um recém-nascido: sair de um ambiente sem a força da gravidade para outro onde ela se faz preponderante, determinando seu estar no mundo físico, seus movimentos

em relação ao meio e a mãe, sendo a primeira experiência de queda e também do medo. Nossa condição física de verticalidade em dois apoios, com menor estabilidade, nos confere um potencial maior de mudança de posição de maneira involuntária, essa insegurança nos acompanha nas primeiras experiências de posicionamento corporal e locomoção. “Haveria não só uma imaginação da queda, mas também uma experiência temporal, existencial, o que faz Bachelard escrever que nós imaginamos o impulso para cima e conhecemos a queda para baixo. A queda estaria assim do lado do tempo vivido” (DURAND, 2012, p. 112).

Gilbert Durand define a verticalidade no seu Regime diurno através da metáfora da queda, inserido no sistema simbólico das trevas, como na mitologia grega nos dois exemplos de desejo de liberdade, conhecimento ou poder presentes nos mitos de Ícaro e Faetonte, que por um desejo sem medida (o que caracteriza o desequilíbrio ou falta de temperança tão caro aos gregos) perdem a vida. A mesma ideia da cultura grega se repete na cultura judaico-cristã nos textos sagrados, em inúmeros exemplos nos textos bíblicos, como no Apocalipse 12:7-9:

Houve peleja no céu. Miguel e os seus anjos pelejaram contra o dragão. Também pelejaram o dragão e os seus anjos; todavia, não prevaleceram; nem mais se achou no céu o lugar deles. E foi expulso o grande dragão, a antiga serpente, que se chama diabo e Satanás, o sedutor de todo o mundo, sim, foi atirado para a terra, e, com ele, os seus anjos.

Nesse caso, Satanás sai do plano espiritual e vem para o plano terreno, também mortal. Adão e Eva também expulsos do jardim do Éden, “caem” para a terra, o que mostra o caráter moralizador da queda, uma punição do pecado com a morte. A ideia do pecado como redutor de vida atravessa toda a Bíblia; podemos citar os patriarcas do antigo testamento que alcançavam idades incríveis, em uma clara indicação da presença divina, como Adão que viveu novecentos e trinta anos, Sete viveu novecentos e doze anos, e assim todos os outros. Deus, desgostoso com os homens e seus pecados, limita e diminui essa temporalidade, como está escrito no Gênesis 6:3: “Então disse o senhor: ‘Não contenderá o meu espírito para sempre com o homem; porque ele também é carne: porém seus dias serão cento e vinte anos.’”

Tal a importância da verticalidade é para Bachelard que ela está presente em todos os elementos; o fogo desafia a gravidade e sobe aos ares, a água a

executa e desce às profundezas. O ar sonha oniricamente com suas asas e também cai imaginariamente, remontando o medo da primeira experiência sensorial. A terra se inclina e sobe montanhas, descendo também abismos, o baixo potencializa o alto. A verticalidade tem maior potência de movimento que a horizontalidade, empreende velocidade à imaginação. A queda imaginária é a queda do humano, moral e física, e o fim da sua temporalidade é a morte. A morte é a perda da vida e a velhice é a perda da potência vital. Textos que escrevem com dramaticidade sobre a diminuição dos sentidos, da visão, da audição, do paladar, o enfraquecimento muscular e ósseo, a perda da memória, da dificuldade na fala, a falência da função dos órgãos internos caracterizando com crueldade a velhice, são recorrentes ao longo dos tempos. Essa experiência associada ao sofrimento físico e a perdas podemos ver no Eclesiastes, como em um texto do antigo Egito escrito por Ptah –Hotep um filósofo e poeta em 2500 a.C:

Quão penoso é o fim do ancião! Vai dia a dia enfraquecendo: a visão baixa, seus ouvidos se tornam surdos, o nariz se obstrui e nada mais pode cheirar, a boca se torna silenciosa e já não fala. Suas faculdades intelectuais se reduzem e torna-se impossível recordar o que foi ontem. Doem-lhe todos os ossos. A ocupação a que outrora se entregara com prazer, só a realiza agora com dificuldade e desaparece o sentido do gosto. A velhice é a pior desgraça que pode acontecer a um homem. (BEAUVOIR, 1990, p. 114)

O caráter axiomático dos símbolos verticais se confirma por serem eles originados das primeiras reações sensoriais do recém-nascidos; é sobre esse fundo sinestésico que se associa uma segunda gama de sensações, as sensações visuais, sendo essa subordinada à primeira. Assim existe uma relação entrelaçada da queda com a cegueira (trevas) e da ascensão com a visão (luz), o que explica a grande frequência dessas representações na mitologia e em rituais místicos de ascensão. Para Freud, o olhar seria o que se chama superego, ou seja, inquiridor da consciência moral; portanto é esperado que o olho, órgão da visão, seja associado ao objeto dela, à luz e ao do simbolismo do olhar. Os olhos e o olhar estão sempre ligados à transcendência e sabedoria como constata a mitologia universal e a psicanálise.

Fundador da literatura ocidental, Homero nos apresenta em seus poemas algumas interpretações da velhice, muito diversas, mas podemos ver através do personagem Nestor, na *Ilíada*, um dos primeiros exemplos da idade avançada na

literatura. Nestor, um grande guerreiro, que tinha em seu poder a força do testemunho, pois era um elo entre ciclos dentro da mitologia e dono de informações valiosas que trazia do passado. A autoridade de Nestor não advém da velhice; ainda que para fazer essa ponte temporal fosse necessária a lembrança que tinha de fatos antigos. Sua força de evocar um passado de glórias através do uso de verbos como *éido*, eu vi mostra-nos o valor do testemunho ocular.

Eu não vi mais – e nem mais verei – homens
tais como Pirítoos; Diras, o pastor de povos;
Ceneu; Exádio; o divino Polifemo ou
Teseu, filho de Egeu, semelhante aos imortais.
Aqueles, sim, foram os homens mais fortes dentre os que pisaram a terra;
mais fortes eram, e como tais lutavam
contra as Bestas Alpinas, terrivelmente a guerrear.
Para estar entre eles, vim de longe, vim de Pilos,
daquela distante terra; pois eles me chamaram.
E eu lutava sozinho. Contra aqueles, nenhum
hodierno mortal dos que pisam a terra poderia lutar.
E quando eu aconselhava, eles refletiam e seguiam as minhas palavras.
Ouvi-as, pois, também vós; porque o melhor é ouvi-las.
(Il.I,262-74)

Na obra de Sófocles, a velhice não é por si só algo bom, mas ela sempre vem associada a algum poder como o dom da clarividência em Tirésias e a certeza do fruto da sabedoria em Édipo Colono. Nos dois casos a cegueira, sinal da queda, vem acompanhada do seu contrário, a sabedoria, mas com um fundo moral, esse ganho colateral viria como fruto de virtude ou de correção de uma falha anterior, ou um possível arrependimento.

A construção do imaginário assim extrapola a construção de textos sagrados e mitológicos, já que dentro desse imaginário também está inclusa uma psicologia de causa-efeito que se associa ao princípio do pensamento filosófico e a ele adere.

Essa queda viva é aquela que trazemos em nós mesmos, a causa, a responsabilidade, numa psicologia complexa do ser decaído. Aumentaremos sua tonalidade unindo causa e responsabilidade. Assim tonalizada moralmente, a queda já não pertence à ordem do acidente, mas à ordem da substância. Toda imagem deve enriquecer-se de metáforas para dar vida à imaginação. A imaginação princípio primeiro de uma filosofia idealista, implica que se introduza o sujeito, em cada uma de suas imagens. Imaginar-se em um mundo é tornar-se responsável, moralmente responsável por este mundo. Toda doutrina da causalidade imaginária é uma doutrina da responsabilidade. Todo ser meditativo sempre treme um pouco quando reflete sobre as forças elementares. (BACHELARD, 2001, p. 93)

Na filosofia, Platão e Aristóteles refletindo sobre o tema, chegaram a conclusões opostas. A conclusão de Platão se dá sobre um desdobramento de seu raciocínio no qual a felicidade do homem é alcançada através da virtude; esta é resultado do conhecimento da verdade, que só pode ser alcançada ao entrar em contato com o mundo das ideias. A verdade habita uma alma imortal, e o corpo é aparência, por isso ilusão, pensamento original do dualismo corpo e alma, reafirmado no cristianismo. Para Platão este deslocamento resultou em que o corpo decadente não impede a ascese da alma, pelo contrário, a liberta. Assim, através da educação, o homem alcança sua sabedoria por volta dos 50 anos, e está apto para governar. Em *A república* diz “Quanto mais se enfraquecem outros prazeres – os da vida corporal – tanto mais crescem, em relação às coisas do espírito, minhas necessidades e alegrias.” Aos 80 anos, quando escreveu *Leis*, enfatizou as obrigações dos filhos para com os pais idosos, remetendo à piedade filial descrita também por Confúcio.

Já Aristóteles, seu discípulo, defendia que a percepção da realidade se dava através dos sentidos. Sua visão do ser idoso era deprimente: julgava-os amargurados pelas más experiências e fraqueza física, por isso se tornavam hesitantes, frios e mesquinhos, pensando somente em si mesmos. A ética aristotélica defende que o ser humano progride somente até os 50 anos, e por isso os membros mais velhos da sociedade deviam ser afastados do poder, não devendo exercer cargos políticos de importância. Shakespeare, em sua icônica obra *Rei Lear*, exprime toda a percepção de Aristóteles na perda de lucidez do protagonista, de seus equívocos de avaliação que causam o seu infortúnio, resumida na celebre frase: Tu não devias ter ficado velho, antes de ter ficado sábio.

Além da dramatização existe também a representação do velho na comédia, que é ridicularizada, tanto pela senilidade como pela sexualidade vista como inadequada e por vezes de impossível realização. Em alguns casos, essa exposição servia para exorcizar o ressentimento de uma parcela jovem da sociedade que se sentia usurpada de seus direitos por uma classe social privilegiada, composta por pessoas mais velhas que acumularam poder e capital através dos anos. Outras vezes, as de conotação sexual, expiavam o medo do futuro, da perda da potência e do apelo sexual para o sexo oposto. “Na tragédia o velho é o sujeito: é apresentado como existente por si mesmo. Quando cinquenta anos depois de

Eurípedes desabrocha com Aristófanes a comédia, toma o velho como objeto” (BEAUVOIR, 1990, p. 129).

Nas lendas e contos populares, primeiramente para adultos e posteriormente formatados para crianças com o advento da literatura infantil, a velhice em sua maioria apareceu como maldade, ainda que tenhamos as avós da Chapeuzinho Vermelho e da Menina dos Fósforos dentre outros personagens bons e idosos. A bruxa feia e má é o oposto da fada linda e boa. Velha também é a madrasta da Branca de Neve, ou o avarento o velho do Conto de Natal de Dickens; a velhice quase sempre se apresentando associada com a maldade, à inveja, à feiura, à tristeza e à solidão. Porém em contrapartida, temos na atualidade várias representações na literatura brasileira mais recente, desde Monteiro Lobato, personagens mais velhos extremamente positivos como Dona Benta, independente, culta e boa, tia Anastácia e tio Barnabé detentores de sabedoria popular. Sem falar no grande personagem que é Papai Noel. Em alguns grandes sucessos mundiais de literatura fantástica, o Senhor dos Anéis e Harry Potter, os mais velhos são magos e feiticeiras poderosos sábios. As múltiplas representações estéticas contemporâneas exploram o envelhecimento com todas as suas variantes, o que pode contribuir para uma mudança paradigmática sobre como se pensa o tema.

Porém o simbolismo da verticalidade é que movimenta o pêndulo das representações da velhice ao longo da história: entre a queda do pensamento aristotélico da velhice, a degeneração dos sentidos, a decadência da moral e da vontade, dos princípios, e a ascensão do pensamento platônico, de alcance de uma consciência elevada, sabedoria, o bem comum antes do bem pessoal, do ápice do humano. Um discurso coletivo impresso não pelos velhos mas pela parcela dominante da sociedade, em narrativas que se desdobram em diversas formas e canais, mas reforçam o ponto de vista necessário para a manutenção do poder estabelecido e do objetivo econômico do momento.

Assim, fazendo o caminho da construção do imaginário sobre a velhice, percebemos que as imagens da velhice no mundo hoje, globalizado, da sociedade de consumo numa visão hegemônica ocidental, tem nas bases de sua construção a cultura da tradição judaico-cristã e sua relação morte e castigo, e do pensamento fundador grego no ocidente. O pensamento que evoluiu desde Platão até Descartes ainda vigora mesmo sob a desconstrução do estruturalismo francês e seus

herdeiros, em pleno século XXI, reforçado pelo novo pensamento perspectivista e a busca nas sociedades arcaicas de subsídios para sua afirmação. Vemos ainda nos dias de hoje, os ecos do pensamento grego, da sua mitologia, nos poemas de Homero, das tragédias de Sófocles e principalmente do pensamento filosófico de Platão e Aristóteles. As diversas dimensões da cultura e do intelecto grego se expressam em uma polifonia de extrema riqueza subjetiva acerca do tema que ressoa até hoje.

3.

Morte, negação e ressignificação**o que passou passou?**

Antigamente se morria.
 1907, digamos aquilo sim
 é que era morrer.
 Morria gente todo dia,
 e morria com muito prazer,
 já que todo mundo sabia
 Que o juízo final, viria,
 e todo mundo ia renascer.
 Morria-se praticamente de tudo.
 De doença, de parto, de tosse.
 E ainda se morria de amor,
 como se amar morte fosse.
 Pra morrer, bastava um susto,
 um lenço no vento, um suspiro e pronto,
 lá se ia o nosso defunto
 para a terra dos pés juntos.
 Dia de anos, casamento, batizado,
 morrer era um tipo de festa,
 Uma das coisas da vida,
 como ser ou não convidado.
 O escândalo era praxe.
 Mas os danos eram pequenos.
 Descansou. Partiu. Deus o tenha.
 Sempre alguém tinha uma frase
 que deixava aquilo mais ou menos.
 Tinham coisas que matavam na certa.
 Pepino com leite, vento encanado,
 praga de velha e amor mal curado.
 Tinha coisas que tem que morrer,
 tinha coisas que tem que matar.
 A honra, a terra e o sangue
 mandou muita gente praquele lugar.
 Que mais podia um velho fazer,
 Nos idos de 1916,
 a não ser pegar pneumonia,
 deixar tudo para os filhos
 E virar fotografia?
 Ninguém vivia pra sempre.
 Afinal, a vida é um upa.
 Não deu pra ir mais além.
 Mas ninguém tem culpa.
 Quem mandou não ser devoto
 Santo Inácio de Acapulco,
 Menino Jesus de Praga?
 O diabo anda solto.
 Aqui se faz, aqui se paga.
 Almoçou e fez a barba,
 tomou banho e foi no vento.
 Não tem do que reclamar.
 Agora vamos ao testamento.
 Hoje a morte está difícil.
 Tem recursos, tem asilos, tem remédio.

Agora a morte tem limites.
Em caso de necessidade,
A ciência da eternidade
inventou a criônica.
Hoje, sim, pessoal, a vida é crônica.

Paulo Leminski, de *la vie em close*

Um fato inédito da atualidade é que em nenhuma época viveu o que se vive hoje, a vida agora ganha fôlego, aumenta não apenas anos, mas décadas. As doenças não estão vencidas, porém sob certo controle. A humanidade atualmente conta com uma parte mais numerosa que jamais houve, de pessoas que já passaram da sua máxima potência vital. Isso acarreta uma nova perspectiva na experiência de viver, posto que grande parte dessa experiência será uma longa e gradual caminhada para a finitude. Há formas de vivenciar a morte em diversos aspectos, ao perder pouco a pouco pessoas queridas, potência física e intelectual, poder econômico e referências de mundo. Nesse sentido não é de estranhar que tantas obras literárias representativas tratem do tema e ofereçam uma visão filosófica abrangente do mesmo. Pois a ideia da finitude acompanha todo o desenvolvimento do pensamento racional, provavelmente porque a própria morte tenha sido a primeira grande descoberta do homem, de que sua vida embora dotada de toda singularidade na natureza, num determinado momento deixava de existir. Se isso configura uma das razões fundadoras da filosofia, para a psicanálise existencial, por sua vez, o medo da morte é o medo básico, e ao mesmo tempo fonte de todas as nossas realizações: tudo aquilo que fazemos é para transcender a morte.

Pesquisando o simbolismo da velhice vimos sua imagem como queda, atrelada ao mesmo simbolismo da morte. Nela se visualiza a nossa temporalidade através da aparência física, e se sente as limitações que o corpo vai impondo, como uma promessa que se realiza paulatinamente. A velhice é o prenúncio de um destino inescapável, ao qual a humanidade por sua condição autoconsciente tenta alienar, mas ali na velhice, ela bate à porta constantemente. Assim como a velhice está associada à morte, a problematização da finitude é também a problematização da própria vida e o que queremos aqui pensar é como que a lembrança constante da morte durante o envelhecimento pode, de alguma forma, acrescentar potência vital nessa dita fase decadente do ser humano.

A consciência da própria morte é uma marca do humano, e esse conceito segundo neurologistas não é inato, ele é adquirido no desenvolvimento neurológico e da formação psíquica da criança. Na cultura ocidental, ele não existe para a criança até os seus quatro anos de idade. Piaget afirma que é a partir da noção de si mesma que a criança percebe o conceito da morte. Essa consciência é totalmente atrelada à capacidade de se ver como indivíduo, os animais por exemplo, apesar de terem mecanismos de defesa contra o perigo, seus instintos de preservação não tem uma resposta individual para a morte em si. Os macacos procuram um lugar isolado para se esconder perto da morte, se protegendo de possíveis predadores, porém não conseguem identificar no cadáver do outro de sua espécie a morte; agem apenas como se esses estivessem em um estado passivo. Mães chimpanzés cuidam de filhotes já em decomposição e machos copulam por vezes com suas fêmeas mortas. Um exemplo de que o conceito da morte como finitude do “eu” só é possível a partir da individuação consciente presente somente no homem, – que enfrenta na morte o destino de se tornar um “outro”, contraditório a si mesmo, o não-ser.

“Eu não existirei mais, o que existirá então? Não existirá nada. Onde estarei quando não existir mais? Será realmente a morte? Não, não quero”(TOLSTÓI, 2014, p. 47). Esse pensamento é de difícil racionalização, pois a aniquilação do sujeito resulta na impossibilidade do pensamento sobre o nada, como diz José Carlos Rodrigues, doutor em antropologia pela Université de Paris.

Através de que meios, poderia um ser pensante pensar a condição de não pensamento, sua condição de não pensante? A que tipo de lógica recorreria um existente para pensar a não existência, se o próprio ato de pensar o aniquilamento, o nada, se o conceito de “nada” é já em si mesmo alguma coisa? Aniquilamento, nada, não existência são na ordem das ideias conceitos neutralizados, conceitos sem significação: *cogito ergo sum*. (RODRIGUES, 2006, p. 17)

Como a consciência da morte é diretamente atrelada à construção do sujeito, podemos ver o seu lugar e importância dentro do psiquismo humano através da psicanálise. Porém para Freud no ensaio “A nossa atitude perante a morte”, “(...) no fundo ninguém acredita na própria morte; ou, o que vem a significar o mesmo, que no inconsciente cada um de nós está convencido de sua imortalidade” (FREUD, 2010, p. 230). Assim a morte é também como a velhice um conceito do

“outro”, na velhice somos sempre o mesmo eu, não alterando com a idade, e a morte não é um conhecimento de origem empírica e sim algo exterior ao eu, algo que acontece à nossa volta e com os outros.

Resta então apenas procurar no mundo da ficção, na literatura, no teatro, a compensação do que na vida mingou. Aí encontramos homens que sabem morrer, mais ainda, que conseguem também matar os outros. Só aí se realiza também a condição sob a qual poderíamos reconciliar-nos com a morte, a saber, a de que por trás de todas as vicissitudes da vida nos ficou ainda uma vida intangível. É demasiado triste que na vida venha a suceder como no xadrez, onde uma falsa jogada nos pode forçar a dar por perdida a partida, mas com a diferença de que já não podemos começar uma segunda partida de desforra. No campo da ficção, deparamos com a pluralidade de vidas de que necessitamos. Morremos na identificação com um herói, mas sobrevivemos-lhe e estamos dispostos a morrer outra vez, igualmente indemnes, com outro herói. (FREUD, 2010, p. 232)

A teoria da não existência da morte no inconsciente concebida por Freud foi posteriormente contestada por seus seguidores e outras correntes da psicanálise, que já tinha inferido como no exemplo dado pelo heroísmo, que essa concepção era justamente o oposto, e o problema fundamental da vida humana. No livro *A negação da morte* (1973), ganhador do prêmio Pulitzer em 1974, o filósofo e antropólogo Ernest Becker, ilumina o tema, criando argumentos a partir de diversos pensadores, de como o terror da morte é a base de toda atividade humana. Parte do pressuposto de que a condição humana é paradoxal por ser ontologicamente dual: com uma consciência reflexiva de capacidade infinita de criar dentro de um universo simbólico, porém subjugado pela sua realidade física. O homem está preso em um invólucro de carne, que lhe é estranho em sua autonomia, e que o faz padecer de dor, doenças, se degenera e acaba por findar-se.

A pessoa é ao mesmo tempo um *self* e um corpo, e desde o início há uma confusão onde ela realmente está – no eu interior simbólico ou no corpo físico. Cada reino fenomenológico é diferente. O eu interior representa a liberdade de pensamento, imaginação e a infinita esfera de ação do simbolismo, O corpo representa determinismo e demarcação. A criança aos poucos aprende que sua liberdade como ser ímpar é entravada pelo corpo e seus apêndices que determinam o *que* ela é. (BECKER, 1976, p. 61)

Esse ser angustiado em sua constituição paradoxal tenta cumprir um destino heroico, levado pela necessidade de autoestima, oriunda do narcisismo, segundo Freud. Essa busca de importância social, de afirmação do seu valor individual está refletida tanto na disputa entre irmãos pelo maior quinhão de comida, ou atenção

dos pais, como em todas as camadas sociais, desde um grande líder político ao trabalhador braçal que com seu suor luta para dar sustento e dignidade para sua família. Antropologicamente podemos dizer que sociedade com seu sistema de ações simbólicas, é uma máquina de realização heroica, através de seus costumes e regras que cria coisas e valores de sentido permanentes feitos para ultrapassarem a morte, o herói originariamente é aquele que volta da morte.

Não importa se o sistema de heroísmo de uma cultura é francamente mágico, religioso e primitivo ou secular, científico e civilizado. É, de qualquer forma, um sistema de heróis mítico, no qual as pessoas se esforçam para adquirir um sentimento básico de valor, para serem especiais no cosmo, úteis para a criação, inabaláveis quanto ao seu significado. (BECKER 2007, p. 21)

Para enfrentar esse terror, a configuração de um sistema simbólico para lidar com a questão da morte tem seu registro desde a época dos primitivos neandertais, que já sepultavam seus mortos, diz o filósofo José Carlos Anchieta Corrêa: “A relação da morte com a vida, tecida dentro da ordem simbólica, faz com que a morte pertença tanto ao universo individual, quanto ao universo social” (CORRÊA, 2008, p. 74). As sociedades arcaicas idealizavam a morte referindo-se a ela como um tipo de sono, um outro nascimento, ou entrada no mundo dos antepassados, tratavam da morte com certa naturalidade mas tinham verdadeira aversão à decomposição dos corpos. Todos os familiares eram afastados para evitar o contágio mortal. Muitas vezes existia o medo dos mortos voltarem para atrapalhar a vida dos vivos; por isso se faziam rituais como o dos pigmeus que ateavam fogo em volta da casa durante quatro dias para não permitir a volta do espírito ou das tribos de Bornéu, das Ilhas Salomão e do Kasai que voltavam do cemitério por um caminho diferente para despistarem os mortos.

No Brasil, na cultura indígena, diferente de outras civilizações, os mortos eram venerados e invocados para se misturarem ao mundo dos vivos influenciando a vida da tribo. Porém cada tribo tinha rituais singulares e com significação diversas. Os Ianomâmi comiam as cinzas dos mortos com pasta de banana, assim havia uma assimilação que perpetuava a vida dos que foram nos corpos do que ficaram. No Xingu, em determinadas festas os espíritos dos ancestrais se incorporavam às árvores e continuavam a viver através da natureza. Os Bororo acreditavam que os mortos reviviam encarnados nos papagaios que sobrevoavam e conviviam na aldeia; vida e morte eram simbolicamente mescladas

na natureza. Para as religiões de matriz africana, os mortos passam para um outro plano onde são recebidos por seus ancestrais e suas divindades. Essa passagem é festejada em rituais com música, dança e comida, em que se acredita que o espírito do morto participe com os vivos, celebrando o seu novo começo e também os que vivem a realidade terrena.

Cada sociedade trata de seus mortos em rituais diferentes, seja enterrando, queimando, mumificando, comendo, buscando definir caminhos para um acontecimento irreversível, para suportar esses corpos fora do controle, que exalam odores, que não pertencem a esse mundo, mas ainda estão aqui. Porém o tratamento aos corpos se faz imprescindível não devido ao seu caráter material de decomposição, ou qualquer noção de higiene, mas sim novamente ao caráter simbólico da finitude. Suas forças negativas desestruturam o equilíbrio do mundo, e para isso é necessário uma ordenação e racionalização cultural, mesmo que ilusória, seguindo a natureza humana em seu antropocentrismo.

Os ritos funerários visam sempre facilitar a viagem do morto ao seu destino. Em alguns casos e utensílios eram colocados em tumbas egípcias para que fossem para outra vida, na civilização grega colocava-se uma moeda em cada olho do defunto como pagamento ao barqueiro Caronte a travessia do rio Aquaronte, fronteira entre os vivos e os mortos. Essa passagem da vida terrena a outra vida é comum a todas as religiões, porém a noção de imortalidade surgiu no ocidente com a ideia da incorruptibilidade da alma através da filosofia grega. Platão (c.437-348 a.C.) no Fédon faz a mais conhecida defesa da imortalidade da alma através do personagem Sócrates: “Porque se as almas existem antes do nascimento e se, necessariamente, para começarem a vida e existirem, não poderão provir de outra parte a não ser da morte do que está morto, não será forçoso que continuem a existir depois da morte, para renascermos? Como disse, essa parte já foi demonstrada.”

As mais difundidas e principais religiões funcionam como sistemas estruturados de racionalização da vida e do mundo e têm em comum a transcendência da morte na continuidade da vida seja através da imortalidade da alma de modo individual ou cósmico. As grandes religiões oriundas das civilizações orientais podemos dizer são cósmicas, a história se insere em um ciclo eterno, no qual o mundo também participa, e o divino se manifesta como uma presença, uma força que está em tudo podendo ter muitas divindades.

Através do conhecimento ou da iluminação o homem pode alcançar o estado desejável de união com o divino, se dissolvendo no todo, em uma libertação do ciclo da reencarnação. A postura ideal do homem seria a da não ação, em um movimento pessoal e interno de entrar em harmonia com o todo, para se libertar ao máximo do que é terreno.

As religiões de matriz ocidental ao contrário das orientais, em que todo o pensamento é como um grande círculo que gira na eternidade, se movimentam como uma flecha com ponto de partida e chegada. São religiões que aboliram o politeísmo da cultura greco-romana de onde se originaram, e são fundadas em um monoteísmo, onde o Todo-Poderoso criou o mundo, que irá em algum momento ter seu fim. A distância entre o ser humano e seu criador é abissal, como a imperfeição diante da perfeição. O mundo sofre uma divisão maniqueísta entre o bem e o mal, e Deus que representa o bem cria um sistema de regras para o comportamento do homem, que a partir de uma postura ativa e suas consequências, será por ele julgado; conforme o resultado, será recompensado ou castigado após a morte com uma eternidade de paz ou de sofrimento.

Na história do ocidente, as religiões monoteístas e toda a sua estrutura de pensamento sempre estiveram como pano de fundo na postura do homem diante da sua finitude. Na Idade Média, com a hegemonia da religião católica na vida social europeia, a morte era o caminho da ressurreição, e a ressurreição da carne. Era vivida em âmbito familiar, presidida pelo próprio moribundo que tomava decisões inclusive sobre o que tomar para aplacar seu sofrimento e de quando seria a hora de chamar o sacerdote para os últimos sacramentos. Sempre assistido por familiares calmos, deitado em seu leito. O historiador Philippe Ariès caracterizava essa época como a morte domada, pois os homens percebiam os sinais de sua morte, e se preparavam para ela: “Não se morre sem ter tido tempo de saber que se vai morrer. Ou se tratava da morte terrível, como a peste ou a morte súbita, que deveria ser apresentada como excepcional, não sendo mencionada. Normalmente, portanto o homem era advertido” (ARIÈS, 2003, p. 27).

A segunda metade da Idade Média trouxe grande mudança no pensamento sobre a morte, com uma maior preocupação no que aconteceria depois, o medo do julgamento divino e a possibilidade de se ir para o inferno. O homem nesse período viveu a morte de si mesmo, segundo Ariès. Começou então uma

preocupação com a história individual, a biografia que poderia absolver ou condenar cada um, como diz Rodrigues: “Não se trata, porém de uma vida qualquer: a preparação para a morte exige que toda uma vida seja impregnada de morte, bem viver é viver com o pensamento de morte” (RODRIGUES, 1983, p. 134).

A chegada do conhecimento científico e o surgimento da burguesia durante o Renascimento alteraram as relações com o que é corporal e temporal até então. A libertação do feudalismo e o surgimento de uma nova classe produtora na qual o produtor é o seu próprio senhor, criaram uma ilusão de que seu próprio corpo, seu meio de produção, pertence a si mesmo. O tempo por sua vez passou a ter uma medida exata, o relógio era a autoridade que retificava o esgotamento do tempo, a ideia de eternidade balançava. A morte ganhou dramaticidade e o sentimento de destruição da individualidade se intensificou.

Com o Iluminismo se consolidou a separação do corpo e da alma que vinha se delineando nos séculos anteriores, a ressurreição da carne não era mais esperada, a significação que unia os dois elementos durante milênios se rompe, o que um sofre não implica o sofrimento do outro, o valor de um não se reflete no outro, a alma ganhou dignidade e o corpo em contrapartida a perdeu. A objetificação do corpo autorizou sua exploração pela ciência, e se iniciaram os estudos de anatomia através de autópsias e dissecações. O corpo humano foi dessacralizado, e a descoberta do seu funcionamento, a visualização do seu interior, transformou o pensamento do homem sobre si mesmo, como a descoberta de um mundo totalmente novo de tal maneira que as dissecações passaram a ser grandes acontecimentos públicos inclusive sendo reproduzidos em pinturas. Nessa época a cena de morte se alterou por completo, na cabeceira do moribundo não era mais visto o sacerdote e sim o médico.

Foram grandes as modificações ocorridas nesse percurso desde a Idade Média até o começo do século XX, o moribundo que antes era senhor da sua morte, com o poder de determinar seus rituais que davam a significação final de sua vida, perde essa autoridade, que é paulatinamente absorvida pela família até ficar completamente esvaziada. A morte que era assistida por membros da comunidade se torna íntima, concentrada na presença dos familiares. Por fim o que antes era encarado com uma certa tranquilidade agora era contemplado por demonstrações de dor muito explícitas e exacerbadas, com desmaios, gritos e

gemidos, inaugura-se o desespero dos familiares diante da sua perda Além da incorporação do ideal romântico amoroso do século XIX à morte, acontecem transformações no imaginário religioso onde o inferno não é mais concebível para os próximos, o morto querido é promovido a um elemento belo: “Estranha beleza esta que é a dissimulação do medo. O morto é dito belo, porque no fundo é pensado e sentido como temível e terrível: e o mesmo se pode dizer da beleza da morte” (RODRIGUES, 1983, p. 176).

Segundo Ariès, historiador francês, em sua grande pesquisa, depois da morte do outro, no século XIX, com a romantização dando a ênfase à dor da separação do ente querido passamos a viver uma fase a qual o historiador denomina a morte invertida, no qual vivemos até hoje: “[...] é a *imagem invertida*, o negativo: a sociedade expulsou a morte, salvo a dos homens de estado [...] A sociedade já não faz uma pausa, o desaparecimento do indivíduo não mais lhe afeta a continuidade” (ARIÈS, 2014, p. 756).

Podemos ver o desenvolvimento desse pensamento se formando no exemplo de três grandes romances quando a literatura ocupava um lugar importante de representação, no final do século XIX e começo do século XX. Começando por *Madame Bovary* de Flaubert, lançado em 1887, podemos ver o exemplo de como a morte já estava associada à sujeira. “É porque a limpeza se tornou um valor burguês. A luta contra a poeira é o primeiro dever de uma dona de casa vitoriana” (ARIÈS, 2014, p. 767). Contrário ao que na Idade Média era visto com certa naturalidade pelos familiares e membros da comunidade, quando os mortos se enterravam junto à igreja e o cemitério era o centro da vida social da comunidade. Sem se importarem com a visão e o cheiro, as pessoas dividiam o pão e comiam. Flaubert em seu texto deixa explícito toda repulsa e horror causados pela visão da doença e da morte.

E foi tomada de uma náusea tão repentina que mal teve tempo de apanhar o lenço embaixo do travesseiro. [...] Às oito horas os vômitos recomeçaram. [...] Um grande estremecimento sacudia-lhe os ombros e ela tornava-se mais pálida do que o lençol em que se enterravam seus dedos crispados. [...] Gotas de suor escorriam em seu rosto azulado [...]. Seus dentes batiam, seus olhos arregalados olhavam vagamente ao seu redor [...]. Escapou-lhe um grito surdo; [...]. Porém foi tomada de convulsões [...]. Ela não tardou a vomitar sangue. Seus lábios fecharam-se ainda mais. Seus membros estavam crispados, seu corpo coberto de manchas escuras, seu pulso fugia sob os dedos como um fio esticado [...]. Depois punha-se a gritar horivelmente. [...] Seu peito começou a arquear rapidamente. A língua sai-lhe inteiramente da boca; os olhos, ao revirarem, tornavam-se brancos como os globos

de uma lâmpada a se apagarem[...] Emma ergueu-se como um cadáver galvanizado, com os cabelos soltos, as pupilas fixas, a boca aberta. (FLAUBERT, 2007, p. 272-280)

O que em *Madame Bovary* é apenas uma fotografia da morte em sua forma mais assustadora, vem em *A morte de Ivan Ilitch* de Tolstói resultar em um dos retratos mais completos da representação da morte como estava se afigurando. O romance é dividido em duas partes, na primeira parte narra a vida do protagonista como orientada por valores comuns à burguesia, sem grandes objetivos a não ser ter sua aceitação no meio social, cercada de banalidades. Entretanto a partir de um acidente caseiro a vida do protagonista sofre uma reviravolta, se torna frágil, doentia e ele sofre. Atormentado por sintomas se aprisiona aos mesmos e ao que os médicos lhe dizem.

O seu estado era ainda mais agravado pelo fato de ter livros de medicina e de se aconselhar com os médicos. A sua piora desenvolvia-se com tamanha regularidade que ele podia enganar-se a si mesmo, fazendo uma comparação entre os dias consecutivos: havia pouca diferença. Mas quando se aconselhava com os médicos, tinha a impressão de que tudo piorava, e muito rapidamente até. E não obstante isso aconselhava-se continuamente com eles. (TOLSTÓI, 2014, p. 40)

Além do aprisionamento nos diagnósticos médicos que davam esperança e também lhe condenavam, *Ivan Ilitch* apesar sofrer de extrema angústia não pode expressá-la, pois não é de bom-tom o sofrimento, ou sequer falar na morte. Seus familiares, com cumplicidade do médico, tentam agir como se nada tivesse acontecendo, minimizando seu sofrimento e evitando o assunto da doença, então além de sofrer ele é condenado à solidão.

O sofrimento maior de Ivan Ilitch provinha da mentira, aquela mentira por algum motivo aceita por todos, no sentido de que ele estava apenas doente e não moribundo, e que devia ficar tranquilo e tratar-se, para que sucedesse algo muito bom.[...] E esta mentira atormentava-o, atormentava-o o fato de que não quisessem confessar aquilo que todos sabiam, ele mesmo inclusive, mas procurassem mentir perante ele sobre a sua terrível situação e obrigassem-no a tomar parte nessa mentira. (TOSTOI, 2014, p. 56)

A medicalização ganha mais evidência ainda em *A montanha mágica* de Thomas Mann, romance que foi escrito no período de 1912 a 1924. A narrativa quase toda se passa em um sanatório nos alpes suíços onde se tratavam os doentes tuberculosos da alta burguesia europeia, quando o asilamento e separação dos

corpos adoecidos já era fato estabelecido como regra. Em todo o romance os personagens são avaliados diariamente por médicos e recebem ordem estritas de tratamento; a medicina e a tecnologia são valores subentendidos que sustentam o discurso humanista ao longo do livro, através da linguagem científica em diversas passagens.

O técnico corrigiu-lhe a posição com elementos moldadores, avançando ainda mais as espáduas de Joachim e fazendo-lhe massagem nas costas. Depois, encaminhou-se para trás da máquina fotográfica,[...] recomendou a Joachim que inalasse o ar profundamente e prendesse a respiração até que a chapa fosse batida.[...] Durante dois segundos operaram energias terríveis cujo esforço era necessário para atravessar a matéria, correntes de milhares de volts, cem mil, [...]. Descargas estouravam como disparos. Chispas azuis dançavam em um aparelho de medição. Relâmpagos compridos passavam, crepitando pela parede. (MANN, 2000, p. 296)

A morte também é uma realidade incômoda e precisa ser ocultada, e quanto mais ela está presente, mais se tenta escondê-la.

Hans Castorp foi ver o defunto. Fê-lo por antipatizar com o sistema estabelecido, que consistia em ocultar tais acontecimentos. Desprezava essa atitude egoísta dos outros que não queriam saber nem ver nem ouvir dessas coisas, e desejava contrariá-la ativamente. À mesa fizera uma tentativa no sentido de mencionar o óbito, mas houvera em face do assunto uma repulsa tão unânime e tão obstinada, que Hans Castorp sentira vergonha e indignação. Que ideia era essa de falar daquelas coisas? Perguntara. Que espécie de educação recebera ele? (MANN, 2000, p. 296)

Na atualidade a morte consegue como nunca antes se fixar em um lugar de abstração quase total da vida cotidiana, apesar de paradoxalmente invadir todas as áreas de representação e estar presente quase todo o tempo. Apresenta-se encharcada de sangue e violência nos filmes, nos jogos de computador, nos desenhos animados, nas novelas, no noticiário dos jornais, e muitas vezes nas ruas. A informação acachapante chega a uma saturação que anestesia os receptores, nós. A imagem da morte passa a ser banal, mas como ficção, como algo externo, sempre no contexto do “outro”. Passa ao largo dos corpos medicalizados, estetizados, que seguem um destino de criação identitária, de extrema plasticidade; são superfícies moldáveis aos nossos anseios de expressão de um “eu” interior volátil, a mercê da próxima onda do que cada tribo do planeta eleja como seu melhor meio de expressão. A morte é uma ideia, uma imagem, uma história, não habita o mundo real; quando essa realidade ameaça se impor,

ela é imediatamente organizada de forma que fique neutralizada em suas principais características.

Este pavor à morte, esta postulação e reafirmação insistente de a-mortalidade são o outro lado da criação da morte verdadeira, da morte profunda, da Morte. Negando a morte, nossa cultura criou a Morte. A negação da morte e a invenção da morte são um fato específico da nossa sociedade industrial, fruto da oposição vida/morte que nossa cultura não soube integrar. [...]. Enquanto as outras culturas privilegiam a continuidade, nossa cultura a ruptura. E com medo de suas divindades é obrigada a abjurá-las. Por isso silencia. Por isso tenta esquecer-las. (RODRIGUES, 1983, p. 228)

Atualmente a longevidade e o avanço tecnológico impuseram mediadores na relação da morte com o sujeito, os hospitais, os necrotérios, as funerárias e os cemitérios a instalaram a uma distância quase intransponível. A sua vivência se converteu então em algo externo ao eu, sem ligação com a existência humana, e também sem sua profundidade, seu caráter trágico e sua magnitude. A morte que antes era regida pelo morto e posteriormente pelos familiares, agora está nas mãos dos profissionais da saúde. Estes dentro da rede hospitalar, seguindo a hierarquia, também se afastam do que realiza a morte, cabendo aos que estão na camada inferior manipular os cadáveres. A dor também é eliminada, com drogas de toda as espécies, do moribundo se espera um comportamento domesticado, tanto fisicamente como emocionalmente. A autonomia do sujeito lhe é completamente retirada, sua vida pode ser prolongada indeterminadamente por aparelhos sem o seu consentimento. Não se tem mais contatos com os cheiros, os gemidos e a sua visão, tudo para apaziguar esse sentimento de que a morte é real. Todo o esforço é feito para que seja o mais asséptica e higiênica possível. A morte é encarada como uma falência e não um processo natural da vida.

A coexistência entre a tendência de busca do prazer e a tendência destrutiva e agressiva explicaria por sua vez, a coexistência entre o hedonismo do mundo contemporâneo, que busca negar a morte e constrói ao mesmo tempo uma verdadeira cultura de morte em busca do prazer levado ao excesso e no limite. O hedonismo contemporâneo contém em si mesmo a contradição de buscar o prazer fazendo o corpo sofrer, às vezes atrozmente. Disto são hoje exemplos notórios os ordenamentos de estilo e modos de vida e as cirurgias estéticas, bem como os esportes radicais. (CORRÊA, 2008, p. 118)

Na última instância da negação da morte, ronda a ilusão da imortalidade, com o aumento de expectativa de vida e notícias de recorde de idades alcançadas,

surtem cientistas que falam em promessas de se viver ilimitadamente, reparando geneticamente o processo de envelhecimento, uma vida de eterna juventude, sem degeneração física. A imortalidade da alma migrava para o corpo já que a ciência na atualidade se não chega a ocupar totalmente o lugar da religião, torna-se uma alternativa de transcendência.

Porém contrariamente a isso, a morte fortalece o homem e o potencializa, fazendo-o produzir mais subjetividade. Através da sua incômoda consciência ela instaura uma realidade que transcende nossa compreensão imediata. Portanto se faz necessário um esforço interpretativo para que ela volte a ser passível de assimilação. Mas como ultrapassar o medo da vida que também é o medo da morte; como viver sem ser assolado pelo absurdo do mundo com suas catástrofes e acontecimentos sem sentidos, e ficar inerte à quantidade de energia flutuante? Quase simultaneamente Otto Rank, psicanalista do círculo íntimo de Freud, e Heidegger, colocaram essas questões como centrais de suas teorias; Rank baseou no medo todo seu sistema de ideias e Heidegger interpretou a angústia do homem pela ansiedade de estar-no-mundo.

A vida pode sugar a pessoa até esgotá-la, minar suas energias, submergi-la, privá-la de seu autodomínio, dar-lhe tantas experiências novas tão depressa que a fará explodir; fazê-la sobressair entre outras e emergir em terreno perigoso, sobrecarregá-la com novas responsabilidades que exigem enorme vigor para suportar, expô-la a novas conjunturas e oportunidades. Acima de tudo existe o perigo de um deslize, um acidente, uma doença inesperada, e evidentemente da morte, a sucção final, a total submersão e negação. (BECKER, 2007, p. 74)

Essa negação que permite ao homem aplacar sua angústia foi trabalhada pelos psicanalistas como uma neurose que permite a vida cotidiana através de uma sensação de controle do destino, sendo necessário para isso um conjunto de ideias e forças nos quais se apoiar, indo além de si mesmo. Contamos com uma grande rede de escolha disponíveis atualmente na sociedade de consumo e seus valores de acumulação ou conquista de bens, padrões e práticas sociais. Toda essa busca desenfreada para aplacar a angústia gera um outro tipo de sofrimento. Para Freud curar esse sofrimento neurótico implicava em colocar o indivíduo em outro sofrimento, o sofrimento comum da realidade da vida. Para que se faça essa transposição de estar-no-mundo, parafraseando Heidegger, é necessário que se morra, que se desconstrua o caráter forjado na ilusão de uma transcendência

ancorada em valores sociais para uma verdadeira condição humana. Uma condição de humildade, fragilidade diante de algo sobre o qual não podemos exercer nenhum poder e que nos subjuga. Paradoxalmente, esse homem desprovido de sua proteção, sem o seu caráter, totalmente exposto à angústia tende à loucura; então para se continuar vivendo é impossível abrir mão da construção de um caráter próprio ou da cultura.

Partindo de que o medo tanto da morte quanto da vida é o medo da experiência e da individualização, seguir negando a morte ou confiar plenamente na transcendência esvazia de alguma forma a vida. O fator de negação tanto quanto a imortalidade não impõe limites e o que não se vive no presente pode ser postergado. Como alternativa para os ditames da ciência e da religião temos o arcabouço filosófico, e dois pensadores que deram novo viés a essa questão foram Nietzsche e Heidegger. Nietzsche inaugurou um pensamento que rompia com uma visão de mundo estabelecida, relativizando os valores. Heidegger aprofundou e formalizou-os filosoficamente, em uma teoria ontológica da existência na qual a morte tem um papel fundamental, fazendo parte inerente do ser e de sua performatividade.

Quando Nietzsche declarou a morte de Deus, estava declarando com isto a morte do seu correlato antropológico, o homem, e do mundo de fundamentos absolutos que definiam o ser dentro da tradição histórica, seja imagem e semelhança de Deus, animal racional, ser de desejo, subjetividade ou outras, que em sua substancialidade buscavam práticas corretivas do homem, originando uma moralização do existir. Sua filosofia objetivava a desconstrução da moral cristã e o reinado da razão, relativizando os valores estabelecidos. Nietzsche mostra para Heidegger que o que morreu foi a possibilidade de instaurar definições definitivas do ser, do ente humano, criticando a condição humana como essencial que existiria *a priori*. Heidegger cria a partir do pensamento de Nietzsche a sua filosofia para além do que a tradição definia como essência do homem de forma identitária. Para Heidegger somos essencialmente indeterminados, criando o termo ser-aí, o ser conjugado junto a um advérbio, significa que o homem é o lugar onde o ser se problematiza, onde o ser aparece como questão. Portanto a realidade só se problematiza a partir da condição humana; fora da condição humana ela não tem questões, é a partir do homem que a realidade se articula com seus múltiplos sentidos.

Essa expressão – ser-aí – é ser congenitamente, poder-ser, uma experiência de nadificação uma ausência de propriedades substanciais. O poder ser nunca se dá no seu estado puro, se dá ontologicamente a partir da etimologia *existere*, estar sendo do lado de fora, em direção ao mundo que é um horizonte histórico de significados e sentidos sedimentados. Existir, estar fora é ser absorvido pela significação histórica na homogeneidade de sentido, e para Heidegger nós somos radicalmente históricos. Ser-no-mundo então é estar mergulhado nesse horizonte que nos tira da indeterminação: deixa-se de ser indeterminado porém ser-os-outros é ainda ser impessoal posto que a historicidade homogeniza o ser.

Podemos dizer, analogicamente, que onde Nietzsche diz vontade de potência, Heidegger diz possibilidades. O ser é o conjunto de suas possibilidades. A singularidade está na gênese do sentido, na abertura de um campo existencial irrepitível, onde as possibilidades serão exercidas também de modo irrepitível. Singularização é um devir, um tornar-se. A não identidade entre signo e sentido, a mobilização que faz a distinção do signo e sentido, cria uma disjunção que qualquer um realiza de outro modo. O homem passa a ser as possibilidades que exerce no mundo histórico que o condiciona, ainda que seja “decadente” (uma marionete do mundo). Nietzsche e Heidegger destroem a distinção de cunho existencial e antropológico entre aparência e essência. Existe uma identificação com a possibilidade que exercemos, e isso significa que não há distanciamento entre mim e eu, não há um mim sem um eu se exercendo, a ispeidade é a totalidade das possibilidades exercidas; conseqüentemente, resultamos daquilo que exercemos, tanto do passado da tradição quanto do passado das possibilidades, e tudo que realizamos é em direção ao futuro. Em cada momento que exercemos as possibilidades, articulamos o passado em direção ao futuro.

Para Heidegger, somos seres temporais, portanto nosso horizonte é a morte, a morte se inscreve como a última possibilidade do ser. Por ser a possibilidade mais extrema, – a possibilidade radical do ser-aí como o não-ser – e nenhum ser-aí pode não-ser pelo outro, a morte é intransferível, é a possibilidade mais própria do ser. Sendo a morte a última possibilidade, a mais radical, a mais própria e intransferível, ela articula retroativamente todas as possibilidades anteriores a ela, de maneira singularizadora do ser-aí. Em Nietzsche podemos ver de outro modo em Zaratrusta: “Eu vos mostro a morte que aperfeiçoa, que se torna, para o vivo,

um agulhão e promessa. Da sua morte, morre o homem realizador de sim mesmo”.

Como a morte é uma possibilidade extrema do ser-aí, quando antecipada compreensivamente, ela não é somente mais uma possibilidade, mas a possibilidade em virtude da qual todas as outras aparecem limpidamente como possibilidades. É a morte que destranca as demais possibilidades como finitas. Por isso ao ser antecipada ela aparece verbalmente e não substantivamente. Ela age a cada vez, assinalando a finitude de cada possibilidade do ser. Consequentemente, ao já ser-na-morte, o ser-aí assume sua totalidade, no sentido de ser-no-fim de sua existência. Seu fim não é seu término, mas sua inteireza. (CABRAL, 2015, p. 44)

Bebendo na fonte de Nietzsche, Heidegger encontra na morte o fundamento para a libertação do ser no campo de desdobramento da sua singularidade. Segundo Nietzsche quando a malha vital incorpora novos elementos existe uma elevação, acontecendo uma experiência do devir, e para tal integração se faz necessário que algo se finde nesse processo. Portanto, se para o devir se processar é necessário que aconteça a finitude, a morte é uma vitória. Essa visão nos dada tanto por Nietzsche quanto por Heidegger coloca a morte como centro da existência, sendo ela a possibilitadora de singularidade de cada um e na sua realização o alcance da inteireza do ser. Para se filiar a essa visão ativamente é primordial abandonar a negação da morte e do conforto que ela proporciona, aprender a conviver com a angústia de saber que a finitude é o horizonte do homem, é o preço a se pagar para se ter mais sentido e intensidade no viver.

A angústia porém, é a disposição que permite que se mantenha aberta a ameaça absoluta e insistente de si mesmo, que emerge do ser mais próprio e singular da presença. Na angústia, a presença, dispõe-se frente ao nada da possível impossibilidade de sua existência. A angústia se angustia pelo poder-ser daquele ente assim determinado, abrindo-lhe a possibilidade mais extrema. Porque o antecipar simplesmente singulariza a presença e, nessa singularização, torna-se certa a totalidade de seu poder-ser, a disposição fundamental da angústia pertence a compreender-se a si mesma, própria da presença. (HEIDEGGER, 2015, p.343)

4.

Memória, sentido e tempo**Tempo**

no início era o começo.
 o depois veio vindo devagar.
 o antes veio depois do depois.
 só quando esse se estabeleceu.
 no princípio era o agora.
 isso demorou até que
 tudo virou antes e depois.
 então numa revolução peluda
 o agora voltou ao trono.
 antes e depois viraram
 falta do que fazer.
 e tanto fizeram
 que o agora virou tudo
 e o tudo, nada.
 de volta ao princípio
 o agora congelou.
 o antes fica pra depois.

Chacal, de *Tudo*

Na condição de seres temporais, nos é primordial o entendimento da articulação entre a construção de memória e a compreensão da experiência do tempo, para a elaboração de múltiplos modos de envelhecer. Memória e tempo estão intrinsecamente ligados, um não existe sem o outro. Em certa perspectiva, a consciência é fruto da memória e o tempo é fruto da consciência (conferir a conferência *A consciência e a vida*, BERGSON, 1911).

Ao nos aproximarmos de tais conceitos, devido às suas complexidades, sem perdermos o foco do objeto aqui tratado, é necessário fazer escolhas. Seria importante tematizar a memória à luz da questão da formação de processos criativos de subjetividade, sem se ater ao seu componente formador na história social e na sua amplitude de memória coletiva. Gostaríamos, nessa pesquisa, de observar como a tradição da civilização ocidental de matriz greco-judaico-cristã desdobrou as operações desses fundamentos da consciência, para que cheguemos a um pensamento que nos possibilite uma configuração libertadora do humano diante da finitude que o constitui.

A capacidade cognitiva da memória que permite a ordenação de

acontecimentos e a sua retenção forma um armazenamento de ideias complexamente encadeados, o que só é possível em meio à linguagem. Essa capacidade humana, que nos faz interpretar e narrar o mundo à nossa volta, nos insere na temporalidade, entendida como horizonte de nossa existência. E interpretar o que nos cerca só é possível através da noção da ordenação dos fatos, de um antes, um durante e um depois. Temas que são centrais desde o começo da civilização para filósofos, historiadores, escritores e mais recentemente aos homens das ciências, ligadas ao psiquismo humano, e ao funcionamento do cérebro.

Podemos começar pela poesia, obra-prima da linguagem, que encarna desde o começo dos tempos, a alma da memória. Na cultura grega a memória era representada pela deusa *Mnemosine*, mãe das nove musas, que presidia a função poética. O poeta, tocado pela divina inspiração, criava, repetia, recitava e compunha palavras em ritmos. Era o mestre da verdade, e seu canto impregnado de instrução e prazer continha toda a memória de seu povo. Percorrendo um caminho transcendental em direção ao passado, atravessava o tempo individual, o heroico, alcançando o tempo original, passado tão distanciado do presente, ficando em comunhão com o cosmos e com as profundezas do ser; por ser uma dimensão do além, a memória então se tornava a fonte da imortalidade. Sua contrapartida, o esquecimento era representado por uma entidade, o Rio Letes, uma água mortal, pois para os gregos o esquecimento era a verdadeira morte, já que na memória dos que viviam era que se imortalizava o herói (VERNANT, 2002, p. 144-145).

Toda narrativa se constitui a partir de um conceito temporal, e no mundo antigo podemos destacar pelo menos três conceitos de tempo: *khrónos*, *kairós* e *aiôn*. Autores clássicos expressavam o conceito de *khrónos* como testemunha do devir universal, era na sequência dos acontecimentos, noção do antes durante e depois, que os fatos se revelavam. O tempo, podendo ser numerado, se relacionava ao que podia ser medido, associado ao mundo sensível, era usado para medir os movimentos de seus objetos, com princípio e fim, tendendo ao esgotamento. Já *Kairós* referia-se ao momento oportuno, imprevisível, indeterminado, que oferecia a possibilidade de acontecimentos decisivos, podendo indicar ruptura, mudanças dramáticas, exigindo atenção e sabedoria, era o tempo do presente e da presença. *Aiôn*, seria um tempo mais fluido, significava em

Homero e Hesíodo uma duração vital, sem uma medida precisa, um tempo cíclico, de transformação pessoal, da criatividade. Correspondendo ao movimento circular dos astros, era associado à eternidade, não por uma ausência, mas por estender-se infinitamente. De uma certa maneira *khrónos* seria um tempo quantitativo, *kairós* qualitativo e *aiôn* o tempo da plenitude (PUENTE, 2012).

Assim vemos na *Odisseia*, a saga de Ulisses, que em seus 10 anos de duração, enfrentou o esquecimento em inúmeras metáforas. Na linguagem estão as faces da memória, na nomeação, presentificação, revelação, na mentira e no esquecimento. Ulisses chora ao ouvir sua história, a verdade, e consegue vencer os desafios, quando chega à região dos lotófagos (os comedores de lótus, a planta do esquecimento), na ilha de Circe e na de ilha Calipso, onde acaba ficando por sete anos. Também resiste ao canto das sereias que arrastam para a morte.

Canta o cantor ilustre, e o herói se desfazia
em pranto, o rio de lágrimas rolando à face.
Mulher que chora sobre o corpo do marido
amado, morto diante da cidade, quando
a tétrica jornada o retirava da urbe,
dos seus a ela que em luta o viu morrer, caindo
sobre seu corpo, estridando em prato, e adversos
remetem a lança na omoplata, bem na nuca,
e escravas a removem, só fadiga e dor,
e o indizível sofrimento, fana a face,
tal qual herói indescritível pranteava.
(HOMERO, *Odisseia*, XVIII, 520-530)

E enquanto estava lutando para voltar para casa, em Ítaca, sua esposa Penélope, que tecia de dia e desfazia a noite, como que entoava um mantra à sua espera, afastando dali também o esquecimento personificado em seus pretendentes. No retorno, Ulisses carrega a marca da memória (sua identidade) em sua cicatriz, pois já não o reconheciam mais. Para reconquistar seu antigo lar e sua identidade, cumpre um teste final e através de suas habilidades prova quem é: e vence seus oponentes, retomando enfim seu verdadeiro lugar. A *Odisseia* é em si uma louvação à memória: uma luta incessante de narrar e rememorar, para não se deixar levar pelas águas do esquecimento.

Era através da linguagem oral, contida principalmente na poesia, que na Grécia antiga o conhecimento humano era preservado e transmitido, em atos que não tinham por finalidade repetir palavra por palavra do que foi memorizado, com

mais ênfase à dimensão narrativa que estruturava a cronologia dos acontecimentos.

Assim, enquanto a palavra por palavra estaria ligada à escrita, as sociedades sem escrita, excetuando certas práticas de memorização *ne varietur*, das quais a principal é o canto, atribuem à memória mais liberdade e mais possibilidades criativas. (LE GOFF, 1990, p. 430)

Contudo, depois do tempo das musas chegou o tempo da escrita, e nessa época surgiu a hegemonia de um dos principais paradigmas antropológicos da civilização ocidental, a cisão entre corpo e alma. A ideia de memória passou a ser outra e estava no eixo central de toda a mudança. Ocorriam simultaneamente dois movimentos transformadores. Em meio ao consolidado modo de vida mental grego, no qual o homem homérico era educado, interiorizando os valores morais e a tradição através de processos mnemônicos, com a escrita emergia uma nova capacitação mental, na qual a nova técnica impulsionava novas maneiras também do pensamento se configurar.

Com a passagem da oralidade à escrita, a memória coletiva e mais particularmente a “memória artificial” é profundamente transformada. Goody pensa que o aparecimento dos processos mnemotécnicos, permitindo “palavra por palavra”, está ligado à escrita. Mas entende que a existência da escrita “implica também modificações no próprio interior do psiquismo” e “que não se trata simplesmente de um novo saber-fazer técnico, de qualquer coisa comparável, por exemplo, a um processo mnemotécnico, mas de uma aptidão intelectual”. (LE GOFF, 1990, p. 435)

A transformação linguística contaminava toda experiência na cultura grega e algo que estava já em estado latente sobe a superfície, segundo pesquisadores, em Heráclito e Demócrito, para se consolidar no pensamento de Sócrates com o novo significado por ele introduzido na palavra *psyque*, “o espírito que pensa”.

Por volta do fim do século V a.c., tornou-se possível para alguns gregos falar sobre sua “alma” como se possuíssem eus e personalidades que eram autônomos e não fragmentos da atmosfera ou de uma força de vida cósmica, mas o que poderíamos chamar de entidades ou substâncias reais. No início, essa concepção estava ao alcance apenas dos mais sofisticados. Existem indícios de que, ainda no último quarto do século V, para a maioria dos homens, a ideia não era compreensível e de que aos seus ouvidos os termos pelos quais ela era expressa soavam como uma extravagância. Antes do fim do século IV, o conceito estava se tornando parte da língua grega e admitido comumente na cultura grega. (HAVELOCK, 1996, p. 213)

A partir de Sócrates, Platão formaliza o pensamento filosófico, para afirmar uma racionalidade autônoma e colocar os processos de reflexão como paradigmáticos na cultura grega, em oposição à poesia, não pelo seu caráter criativo, mas pela condição da *mimesis*, segundo Platão, afastada da verdade, por referir-se a fábulas em acontecimentos contingentes. Formula uma teoria da memória fundamentada no conhecimento. O inovador conceito de alma, substância simples, indivisível e eterna, no pensamento grego é para Platão o lugar fonte de todo o conhecimento verdadeiro. Os sentidos apenas percebem o mundo e registram suas impressões em um bloco de cera, como está em *Teeteto* (191c-e):

Pois bem, supõe, tendo em vista o argumento, que nas nossas almas há uma espécie de cera que recebe as impressões; num, maior, noutro, mais pequeno; noutro, da cera mais pura, noutro, mais suja, nuns de cera mais dura, noutros, mais líquida, nalguns, mais apropriada.[...] Digamos que é uma prenda da Memória, a mãe das Musas, e que, se quisermos recordar algo - entre o que vimos, ouvimos, ou pensamos nós próprios -, tomamos impressões nesse mesmo bloco de cera e colocamos a cera sob as sensações e os pensamentos, como se estivéssemos imprimindo um sinete. Aquilo cuja impressão é fixada, recordamo-lo e sabemos, enquanto a sua imagem permanecer; por sua vez, o que é apagado ou não pode ser impresso, [e] esquece-se e não se sabe.

Porém segundo Platão, essas impressões feitas no bloco de cera, não têm valor em si, são arquétipos das essências verdadeiras, as formas das ideias cuja realidade as almas conheceram antes de nascer, constituindo a presença de uma ausência. No diálogo *Filebo*, Platão distingue duas condições da capacidade humana de dispor de conhecimentos passados. A primeira ele chama de *conservação de sensações*, “A esse modo, quando dissemos que a memória era a conservação da sensação, pelo menos na minha maneira de pensar falamos com muito acerto” (*Filebo*, 34 a), que seria a retentiva ou a persistência de acontecimentos, sensações e conhecimentos passados, a segunda, denominada *reminiscência*, que estaria relacionada à possibilidade de evocar o que a primeira conserva: “também quando perde a lembrança, seja de sensação, seja de algum conhecimento, e ela a recupera também só e em si mesma, a tudo isso também damos o nome de reminiscência” (*Filebo*, 34 b).

Mas é em *Fédon*, que Platão coloca, com toda clareza, sua teoria das ideias, e concebe o modelo de que o aprendizado vem através da recordação, onde

ajustando as marcas das impressões sensoriais a uma forma da realidade superior, se faz o reconhecimento da verdade contida na alma, da qual as coisas do mundo são somente participações. Desse modo, a memória em Platão não é organizada nos termos da mnemotécnica, mas no ato de criar pontes com uma outra realidade. A memória era o conhecimento da Verdade, verdade que nos é inata.

Entretanto, penso que se adquirimos esse conhecimento antes do nascimento e o perdemos por ocasião do nascimento, para posteriormente graças aos nossos sentidos, recuperar o conhecimento de que tínhamos posse anteriormente, não seria aquilo que chamamos de aprendizado a recuperação de nosso próprio conhecimento? E não estaríamos corretos de chamar esse processo de reminiscência? (Fédon, 76 a)

Inerente à memória, o tempo também estava no pensamento platônico, fazendo parte de toda uma elaboração para a gênese e estrutura dos cosmos no texto *Timeu*. Platão ali argumenta que a partir de uma substância inespecífica *Khora* (espaço/matéria) um demiurgo plasmou o mundo sensível, tendo como modelo o mundo das ideias, que se situava no eterno. O mundo sensível pela impossibilidade de habitar o mesmo espaço do mundo das ideias então habita no seu correspondente sensível, o tempo. O tempo é portanto uma cópia imperfeita de um modelo perfeito, pelo seu caráter de impermanência, está sempre em movimento, e como foi gerado com o mundo é passível de com ele se extinguir. A célebre definição de Platão em *Timeu* resume seu pensamento sobre o tempo: (chrónos) “é a imagem móvel da eternidade (aión) movida segundo o número” (*Timeu*, 37d). (REALE; GIOVANNI, 1990, p. 142).

Segundo um legado mítico atribuído ao pensamento platônico, e sua apropriação posteriormente pelo pensamento cristão, em uma das suas diversas interpretações, podemos dizer que o tempo, assim como a memória, se aproxima da alma.

O tempo perde sua ligação com a ordem quantificável do universo material. Ele se vincula pelo contrário, à experiência do tempo que é a da alma. [...] O tempo é o movimento ordenado do céu, que manifesta a estrutura numérica da alma do mundo. Assim concebida, a alma produz o tempo em vez de tomar consciência dele. (BRAGUE, 2006, p.79)

Se para Platão a memória de inatismo está na relação entre a alma e a ideia, para Aristóteles a memória relacionava-se essencialmente com as experiências

empíricas. Essa mudança foi consequência do afastamento de Aristóteles das ideias de Platão em direção a uma valorização do mundo natural. Com um posicionamento mais investigativo foi considerado o primeiro grande pesquisador sistemático e também o primeiro historiador. Acreditava que o corpo e a alma tinham uma relação hilemórfica, ou seja, corpo e alma se relacionavam como unidade substancial de matéria e forma, e que o intelecto surgia dessa relação. Em sua teoria ontológica, Aristóteles concebia a alma como “causa formal e o princípio do corpo vivo”, e que essa causa e esse princípio expressavam a mesma substância de formas diferentes, como matéria (potência) e como forma (ação).

Por meio dos cinco sentidos por ele definidos, obtinha-se a fonte de todo o conhecimento. As sensações captadas pela estimulação física, filtradas pela faculdade da imaginação, formavam imagens, matéria para a razão. Na sua linha analítica de pensamento também dividiu as funções do intelecto, que seriam sensação, imaginação, razão ativa, razão passiva e memória. Nesse contexto a memória estava diretamente ligada à imaginação, a imaginação lidando com algo que estava ausente, e a memória sendo o afeto ou qualidade da sensação que já passou. A definição da memória em si implicava diretamente em temporalidade, uma relação que Aristóteles distinguiu como sendo de duas maneiras, uma a *mneme* que conserva o passado e outra *mamnesi* que voluntariamente invoca o passado.

Com isso explicamos o que é memória e recordação: (primeiro) que se trata de um estado que é induzido por uma imagem mental, associada na qualidade de representação àquilo que constitui uma imagem; (segundo) a parte que nos pertence, a saber a faculdade de percepção primária, isto é, aquela a qual percebemos o tempo. (*Parva Naturalia*, 451a15)

Pode-se constatar que tanto o pensamento platônico quanto o pensamento aristotélico coincidem no que diz respeito à distinção entre duas categorias de processos mnemônicos, a *memória* e *reminiscência* e, ainda, sobre o caráter ativo e voluntário da última diante do caráter passivo da primeira. Porém, diferiam no ponto da origem do conhecimento advindo da memória. Para Aristóteles, apesar de todas as funções do intelecto estarem contidas na alma, o conhecimento humano era um processo cumulativo, conservado pela *mneme* e acessado pela *mamnesi*. Não existia um conhecimento prévio na alma como concebido no pensamento platônico. Pelo fato da memória não estar ligada à alma em uma

relação de revelação de uma verdade como em Platão, passa a refletir uma natureza outra para o que era *mimesis*. Antes considerada por Platão apenas uma imitação da natureza, foi reabilitada pelo pensamento aristotélico, passando de simulacro a *techné*, representação, forma de conhecimento, completude para a imperfeição da natureza, sempre na busca do conceito da beleza existente na simetria, na justa medida grega. A poesia passa pelo mesmo processo de valorização que a arte em Aristóteles, considerada diversão e instrução, era fonte de prazer e expurgo para emoções.

A explicação é que o conhecimento proporciona regozijo não apenas aos filósofos, como igualmente a todas as demais pessoas, embora estas últimas tenham nisso uma menor participação. Olhar imagens faz as pessoas experimentarem prazer, porquanto essa visão resulta na compreensão e no raciocínio em relação ao significado de cada elemento das imagens, conduzindo ao discernimento em relação a essa ou aquela pessoa. Se, porventura acontecer de o objeto representado ainda não ter sido visto, não é a imitação que gera o prazer, mas sim a execução da obra, a cor ou uma outra causa semelhante. (*Poética*, 1444b10-20)

Ainda que baseando toda a sua teoria em um pensamento empírico, Aristóteles não conseguiu aplicar a mesma lógica para a alma em suas funções elevadas, e não escapou também de lhe atribuir valor divino. Mesmo com o surgimento do pensamento filosófico na Grécia, criando distância com o mundo mítico, a memória por sua essencialidade na formulação do ato de pensar, seguia ligada a uma ideia do transcendente.

Na metafísica aristotélica, o pressuposto do tempo, igualmente, tem sua origem no transcendente. A afirmativa da existência de substâncias sensíveis e suprassensíveis já seria suficiente para justificar a sua metafísica extremamente abrangente. O tempo e o movimento seriam substâncias primeiras, portanto incorruptíveis, pois há sempre tempo antes do começo e depois do fim – é eterno – conseqüentemente, assim é o movimento que o determina. Portanto se a causa é eterna, a sua origem deve o ser. Segundo Aristóteles o ponto de partida de todo o movimento – é o imóvel – porque o movimento só é possível em relação ao que não se move. A origem de todo o movimento, o primeiro motor, que para tal deve estar sempre em ato, no plano do suprassensível – imóvel e eterno – em última instância seria Deus. E o movimento contínuo dele derivado, passível de numeração e ordenação – o tempo – só é passível de ser percebido por que está diante de algo, algo capaz de numeração que seria a alma. Então como somente o

intelecto possui essa capacidade, e está na alma, para a existência do tempo, a alma é condicionante. Então como para Platão o tempo: “é a imagem móvel da eternidade movida segundo o número”, para Aristóteles o tempo: “é o número do movimento segundo o antes e o depois” (*Física*, 219b) (REALE; GIOVANNI, 1990, p. 194).

Tanto para Platão quanto para Aristóteles, a memória e o tempo eram conceitos nos quais transitavam as ideias de alma, deus e eternidade; em formulações nas quais a origem de seus objetos de pensamento, sempre se encaminhavam para o que transcendia o mundo físico e humano. Após o surgimento da escrita e do período áureo da filosofia grega, suas teorias ficaram ecoando em todo o pensamento surgido, desde então. A memória seguiu no mundo antigo, com enorme importância por meio da retórica, a partir de Aristóteles e da mnemotécnica grega. Com o fim do império romano e do mundo antigo, e o advento do cristianismo, a memória migrou para o cerne da nova religião.

A religião cristã deteve o monopólio intelectual, e foi a ideologia dominante no começo no ocidente a partir da Idade Média. Essa dominação religiosa mudou o modo de articulação da memória; a memória coletiva e cronológica diminuiu, para dar lugar a uma memória litúrgica, de valorização da memória dos mortos, principalmente dos santos. Tanto o judaísmo quanto o cristianismo eram religiões fundadas em recordações, o conteúdo da fé estava sempre ligado a atos de salvação no passado, então a tarefa da lembrança era um ato religioso fundamental (LE GOFF, 1990, p. 443).

Podemos ver no antigo testamento em Deuteronômio: “Quando pois tiver comido, e fores farto, louvará o Senhor teu Deus pela boa terra que te deu” (8,10), “Guarda-te para que **não esqueças** do senhor teu Deus, não guardando os seus mandamento, e os seus juízos” (8,11) [...] “Se não eleve o teu coração e te esqueças do Senhor teu Deus, que te tirou da terra do Egito, da terra da servidão” (8,14) [...] “Antes te lembrará do Senhor teu Deus, que ele é que te dá força”(8,18) [...] , assim a **lembrança** dos atos de Deus, a lembrança dos ensinamentos são primordiais para que o que tem fé não pereça. E no novo testamento, na última ceia, Jesus deixa o caminho para a salvação através da sua **lembrança**: “E tomando o pão, e havendo dado graças, parti-o, e deu-lho, dizendo: Isto é o meu corpo, que por vós é dado; fazei isso em memória de mim” (Lucas, 22:19).

Após abordarmos sucintamente o pensamento grego, se faz justo um salto para o primeiro filósofo da interioridade de tradição platônica; que em sua obra, na hegemonia das religiões monoteístas, no pensamento ocidental, constrói um raciocínio para a libertação do homem a partir do encontro com o Deus cristão. Na história da filosofia Santo Agostinho foi um marco, inserindo a certeza da alma sobre si mesma, pela posse de sua história, conceito que vem ecoando ao longo dos tempos até os dias de hoje. Com o que Platão e Aristóteles haviam formulado sobre memória e tempo, imerso na fé cristã, e descendo mais fundo na fenda do pensamento, elaborou nos livros X e XI de *As Confissões* o caráter polissêmico da memória e o tempo, em suas formas de operar.

Chego aos campos e vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda a espécie. Aí está também o que pensamos, quer aumentando quer diminuindo ou até variando de qualquer modo os objetos que os sentidos atingiram. Enfim, jaz aí tudo o que se lhes entregou e depôs, se é que o esquecimento ainda não absorveu e sepultou. (AGOSTINHO, 2001, p. 224)

Na memória, criou um amplo painel com suas múltiplas faces, sendo de todas a definitiva, a memória de Deus: “Eis o espaço que percorri através da memória para vos buscar, Senhor, e não vos encontrei fora dela” (AGOSTINHO, 2001, p. 241). Ao se colocar diante de Deus, na intenção de narrar sua vida, Santo Agostinho inicia um diálogo com a sua própria interioridade, em um mergulho no que lhe era mais singular. Propõe que as lembranças de uma pessoa são exclusivamente suas, assim como é o seu passado: “Ao se lembrar de algo, alguém se lembra de si” (RICOEUR, 2007, p.107). Inaugurando a interioridade, se contrapõe ao mundo antigo, referenciado à *polis*, e encaminha a questão em direção ao pensamento articulador da memória e identidade, criado por John Locke no século XVIII. Por ser essencialmente pessoal, a memória para Santo Agostinho é objeto de difícil investigação.

É grande essa força da memória, imensamente grande, grande, ó meu Deus. É um santuário infinitamente amplo. Quem poderia sondá-lo até o profundo? Ora esta potência é própria do meu espírito e pertence à minha natureza. Não chego, porém, a apreender todo o meu ser. (AGOSTINHO, 2001, p. 226)

O caminho para o autoconhecimento que Santo Agostinho propõe se realiza pela confissão – ato que parte dele –, pois a ideia de confissão como sacramento para a igreja católica só veio posteriormente. A trajetória interna da confissão expõe o encadeamento lógico, permitindo para Santo Agostinho superar as diversas aporias, decorrentes da complexidade imposta pelo tema. O ato de se colocar diante de Deus, onipresente, onisciente e eterno, em rememoração dos atos passados, honestamente, é o que faz alguém tornar-se mais semelhante ao conhecimento feito dele por Deus. Nesse processo a memória é compreendida como imagem, as lembranças como resgates, que transformados em linguagem, trazem experiência passadas à luz da consciência .

Porém, a proposta mais ousada é o que no fundo, Santo Agostinho procura fazer uma fenomenologia interna dos atos passados, levantar a memória do sentido que orienta os comportamentos, porque todo ato realizado foi fruto de uma vontade. O que orienta a vontade, o sentido da nossa vontade, é uma das nossas memórias. Na busca da verdade é importante a descoberta das vontades não reconhecidas e negadas, esquecidas, como diria Lutero, pela ação do demônio: “Porque não faço o bem que quero, mas o mal que não quero esse faço” (Romanos 7:19). Vontades que não sabemos que temos.

Mas na minha memória, de que longamente falei, vivem ainda as imagens de obscenidades que o hábito inveterado lá fixou. [...] A ilusão da imagem possui tanto poder na minha alma e na minha carne que enquanto durmo, falsos fantasmas me persuadem a ações, que acordado, nem sequer as realidades podem me persuadir. (AGOSTINHO, 2001, p. 245)

O esquecimento é a outra moeda da memória, igualmente complexa, diz Santo Agostinho retoricamente:

E mesmo quando falo no esquecimento e conheço o que pronuncia, como poderia reconhecê-lo, se dele não me lembrasse? Não falo do som desta palavra, mas do objeto que a exprime. Se o esquecesse, não me poderia lembrar do que esse som significava. Ora quando me lembro da memória, esta fica presente a si por si mesma. Quando me lembro do esquecimento, estão ao mesmo tempo presentes o esquecimento e a memória: a memória que faz com que me recorde, e o esquecimento que me lembro. (AGOSTINHO, 2007, p. 111)

Santo Agostinho adianta nas vontades não reconhecidas, esquecidas, o que Freud iria mais tarde descortinar, em sua teorização sobre o inconsciente, onde se

encontram as repressões, os traumas e os recalques.

Confessarei, pois, o que sei de mim, e confessarei também o que de mim ignoro, pois o que sei de mim, só o sei porque Vós me iluminais; e o que ignoro, ignorá-lo-ei somente enquanto as minhas trevas não se transformarem em meio-dia, na Vossa presença. (AGOSTINHO, 2001, p. 221)

Na confissão, o que está em jogo nessa busca do passado é uma ordenação do presente em direção ao futuro, o que é possível através do perdão divino. A confissão é uma entrega, na intensificação dos afetos a Deus, quando se entra na memória e em suas diversas camadas, pelas afecções dos sentidos. Para que isso aconteça, Santo Agostinho diz que se é necessário a ativação de algo mais profundo, para que se torne mais parecido com o que Deus sabe de nós, da verdade de si.

Nessa exposição das misérias diante de Deus, existe a possibilidade, sem garantias, de uma potencialização do espírito, pela obtenção da graça divina. Quando através da memória se alcança a memória de Deus, que é eterno, se descobre o que é eterno dentro de si. Há então uma ressignificação da nossa temporalidade, todos os fatos passados dentro do eterno encontram um novo significado. O que transforma o que se é no presente, permitindo novas configurações de futuro. Deus passa a ser um espelho transformador, que sempre esteve em nós, presente na memória de nossa alma.

Por que procuro eu o lugar onde habitas, como se na memória houvesse compartimentos? É fora de dúvida que residis dentro dela, porque me lembro de Vós, desde que Vós conheci, e Vos encontro lá dentro, sempre que de Vós me lembro. (AGOSTINHO, 2001, p. 242)

Aquilo que se dá através da memória, e em sua narrativa, articula as lembranças no plural, também articula e direciona o tempo para frente e para trás. Não existe o passado porque ele deixou de ser, só existe o passado por meio daquele que tem memória, portanto o passado é o lugar da invenção da memória. Nós somos o passado, nós não temos o passado; movemos sobre sua articulação, no reconhecimento de algo temporal no eterno. Deus escuta no tempo o que se dá no Eterno. Após a abordagem à memória e a sua estrutura, Santo Agostinho segue sondando a interioridade humana, na definição do que é o tempo e qual a sua relação com a eternidade, Deus.

Paul Ricoeur em *Tempo e narrativa*, mostra o choque de compreensões da temporalidade na nossa civilização ocidental. A primeira dificuldade encontrada por Santo Agostinho é a própria definição do tempo, “Que é, por conseguinte o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei, se quiser explicá-lo a quem me fez a pergunta, já não sei” (AGOSTINHO, 2001, p. 278). Esse paradoxo ontológico, que é deflagrado em toda a linguagem usada para essa definição, esbarra na negatividade do ser. “Portanto a pergunta fica circunscrita: como pode o tempo ser, se o passado já não é, se o futuro ainda não é e se o presente não é sempre?” (RICOEUR, 2010, p.17). Uma definição que se dificulta sob a ideia da impermanência, como pode ser algo que está sempre deixando de ser?

Ainda que extremamente volátil, o tempo, sendo uma sucessão de instantes, passa a ser percebido pela alma, “Quando está percorrendo o tempo, pode percebê-lo e medi-lo” (AGOSTINHO, 2001, p. 281). Entretanto o que sempre deixa de ser, está sempre vindo, nunca da mesma forma, retornando de maneira diferenciada, o que confere uma visão qualitativa ao tempo.

Desta forma Santo Agostinho desconstrói o argumento de Aristóteles, que pensou a cadência do tempo por meio do movimento no cosmos: o tempo é a “medida do movimento segundo antes e o depois”. Cosmologicamente parece que o tempo parou, mas o grande problema do tempo está na sua mensuração. Aquele para quem as coisas aparecem se movendo. Ainda que o passado não seja mais, que o futuro ainda não seja, que o presente sempre passe, existe um lugar que eles podem ser juntos, existe alguma coisa que retém aquilo que sempre flui. É aquilo para o qual eles se apresentam; este algo para o qual os instantes aparecem radicalmente diferentes é a alma, então a mensuradora, a preservadora do tempo. Tanto para Santo Agostinho quanto para Aristóteles o tempo aparece para a alma: “Em ti, ó meu espírito, meço os tempos!” (AGOSTINHO, 2001, p. 292).

Santo Agostinho cria então o conceito de *distentio animi*, no qual a alma se distende para apreender o tempo: “Pelo que, pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão distensão; mas que coisa o seja ignoro. Seria para admirar que não fosse o da própria alma” (AGOSTINHO, 2001, p. 290). A distensão da alma potencializa o momento em que vivemos, o presente, que para Santo Agostinho é um triplo presente: “Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presentes das presentes, presentes das futuras”

(AGOSTINHO, 2001, p. 284). E afirma com esse raciocínio que somos seres essencialmente temporais, “Mas porque a Vossa misericórdia é superior às vidas, confesso-vos que a minha vida é distensão” (AGOSTINHO, 2001, p. 294).

Santo Agostinho é o primeiro que fala que nós somos temporalidade radical. A temporalidade como uma experiência qualitativa, isso inclui um juízo de valor. Para ele nossa alma se apropria do tempo qualitativamente. Ele propõe a experiência temporal humana, como em uma dinâmica articuladora da sensibilidade passiva das afecções, na retenção da memória (imagens-vestígio), e pela expectativa do futuro (imagens-sinais); com a intencionalidade ativa das distensões, na atenção ao presente, na rememoração das lembranças, e da imaginação do futuro (RICOEUR, 2007). “A dialética tempo-eternidade corresponde, no seio da própria experiência temporal, a dialética entre *distentio* – a tensão com dilaceramento doloroso – e *intentio* ou *attentio* – a tensão como intensidade, força, concentração” (GAGNEBIN, 2005, p. 76).

A teoria de Santo Agostinho afirma o tempo anímico, fundado em Deus; e mesmo que o instante seja volátil, Deus é o seu sustentáculo, criando um fluxo que corre sobre o permanente. Portanto quando Santo Agostinho colocou a questão da criação, e rompeu com o pensamento grego; pois se Deus criou o mundo e o tempo, o tempo não existia antes, a eternidade passou a ser um atributo exclusivamente divino. O tempo sendo criatura, alguma hora pode desaparecer, assim o que é temporal se dá dentro da eternidade (GILSON, 2007).

Na proposta inovadora e complexa de pensamento, Santo Agostinho longe de colocar a questão de Deus e a temporalidade humana como antagonistas – uma em sua plenitude eterna e a outra em sua fragmentação transitória – atravessa a experiência humana com diversas intensidades; insere a qualidade do tempo em oposição a sua medida, e funda uma pesquisa ontológica do tempo, que abre novas perspectivas para estudos da consciência (GAGNEBIN, 2005).

Apesar da multiplicidade de posicionamento entre memória e tempo, há um elemento comum extremamente evidente tanto em Platão, Aristóteles e Santo Agostinho. Toda a temporalidade é pensada à luz de algo imutável seja o Deus judaico-cristão, seja o inteligível para Platão e Aristóteles, em suma, todos operacionalizam uma dicotomia entre finitude sensível e a imutabilidade do plano inteligível. Entretanto a partir da modernidade tardia, a partir do século XIX, sobretudo com o decreto nietzschiano da morte de Deus, não se é mais possível

pensar memória e tempo a partir de uma relação de sua essencialidade com o plano de imutável.

Assim como na Grécia antiga a ideia que estava latente de alma se concretizou através do pensamento de Sócrates, Nietzsche como antena fundamental de seu tempo, anunciou o que já estava sendo delineado como uma mudança paradigmática profunda no mundo ocidental, ainda não percebida conscientemente.

124. *No Horizonte do infinito* – Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo o laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruga, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. Oh, pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais *liberdade* – e já não existe mais “terra”! (NIETZSCHE, 2012, p.137)

Nesse aforismo 124, antes da morte de Deus, Nietzsche coloca como a não existência mais da terra firme, a liberdade da perda de vínculo é na verdade uma prisão, segundo a compreensão epistemológica e ontológica. Deus que sempre significou a verdade suprema ou o Bem supremo, teve um caráter fundamental na tradição, metaempiricamente, metafisicamente, promove uma estagnação. O Deus cristão, o Deus de Aristóteles e a ideia do bem em Platão e a ideia de eternidade em Agostinho, sempre foram, sempre são e sempre serão conceitos que não têm passado, presente ou futuro. São entendimentos do universo por meio de alguma instância imutável, irreduzível ao devir.

125. *O homem louco* – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!” – E como lá se encontrassem muitos daqueles que criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Ele está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus? gritou ele, “já lhes direi! Nós os matamos – vocês e eu. Somos todos assassinos! Mas como fiemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde se move ele agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se

tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – Também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós os assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo inteiro possuía sangrou inteiro sob nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos que inventar? A grandeza desse ato não é demasiadamente grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornarmos deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa deste ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda o meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Este ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles o cometeram!” – Consta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Requiem aeternamdeus*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: “O que são ainda essas igrejas, se não mausoléus e túmulos de Deus?”. (NIETZSCHE, 2012, p.137)

A metáfora do homem louco usada por Nietzsche, que tem como referência o filósofo grego Diógenes, deixa muito clara suas intenções. Diógenes foi exilado de sua cidade natal, pelo crime de falsificação de moedas feito pelo seu pai. Orientado por um oráculo, decidiu viver desafiando os modelos vigentes, em uma postura desafiadora. Foi acolhido como discípulo por Antístenes em Atenas e, fazendo voto de pobreza, vivia como um mendigo da época morando dentro de um barril. Era considerado um cínico (à maneira de um cão), aquele que vivia a filosofia e não o que a pregava, que por sere nômade e não ter vínculos, tinha o papel de estar sempre à frente da sociedade. Em sua filosofia colada à vida, fazia vários atos performáticos, dentre eles o de sair à rua durante o dia com uma lanterna acesa, proclamando “procuro o homem”, o que se tornou emblemático na história da filosofia. Já o homem louco de Nietzsche procura Deus, e vê que todos zombam de sua morte, porém ao mesmo tempo afirma que o ateísmo não é uma saída.

A morte de Deus significa a crise da metafísica, ou seja, a crise das dicotomias. O que para Nietzsche possui um cunho platônico, pois o plano sensível, no espaço da mortalidade, da finitude, na aparência e na ilusão; é validada pelo plano suprassensível, do bem, do uno, do eterno, da essência e da verdade. Uma dicotomia que não atua apenas no plano do conhecimento, mas está

refletida no plano moral, pois o plano sensível só tem dignidade se subjugado pelo plano do supracensível. O binarismo se repete em todos as vertentes da sociedade, como na questão de gênero, homem-mulher, verdade-ilusão, e todos os outros. Funciona como Deus de alguma forma no pensamento do homem ocidental, mesmo que não haja uma adesão à crença religiosa, os valores morais são os mesmos, a crença na bondade, na justiça, um modelo de humanidade.

108. *Novas Lutas* – Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas tal como são os homens durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também sua sombra! (NIETZSCHE, 2012, p.126)

Como diz Nietzsche no aforismo 125, o homem louco chegou muito cedo, as pessoas continuam a viver na sombra de Deus. Essa sombra imensa e terrível, que perdura e precisa ser vencida, paira sobre a ciência e sobre o ateísmo, onde ainda se buscam valores e verdades absolutas. Com isso, Nietzsche não quer dizer que a razão veio para substituir Deus, o que seria conferir a razão uma verdade a qual ele não acredita; ele queria dizer que a tradição corroe o acesso ao supracensível, se você não chega a isso, só existe o plano sensível. Na sua visão, o plano sensível sempre foi associado ao plano do supracensível, então o desafio passa a ser a resignificação do todo. Resignificar a finitude não como o plano da carência, da precariedade, mas a procura de uma emancipação desse plano, de uma nova fundamentação do tempo, como sucessão do eterno. Quando se emancipa o transcendente, “transmundo” segundo Nietzsche.

A morte de Deus não é considerada uma perda, e sim uma abertura de horizonte, onde instauram-se novos desafios. No momento que Nietzsche assume que a morte de Deus é um imperativo histórico, a riqueza semântica de Deus, que não está subjugada tão somente ao âmbito religioso, é sucumbida porque já não se consegue chegar ao âmbito ontológico do termo. Não se consegue chegar a planos transcendentais quaisquer que sejam, o que significa então que pensar agora é pensar a partir da crise da dicotomia.

Nietzsche percebe que é necessário resignificar o plano da finitude, para alguns autores nasce uma necessidade do princípio da razão insuficiente. A tradição sempre achou o plano do finito insuficiente, religiosamente a necessidade do céu, politicamente a ideia de uma reconciliação futura. A justiça, miticamente

o princípio perdido, é necessária de algo que não se dá na finitude onde o homem se realiza. Com isso, Nietzsche propõe um novo conceito de temporalidade.

Ele vai colocar o conceito do eterno retorno, que vem dos estoicos, como uma espécie de fio condutor para repensar a plenitude na finitude, uma finitude ontológica. Tira a plenitude do eterno e coloca no temporal. Apesar de ser o eterno retorno, ele não vai ter o atributo de Deus que não tem tempo, pelo contrário, ele vai significar um modo de ser temporal. Vai significar uma plenitude, a qualidade do antigo eterno, que analogamente continua deslocado do sem tempo, para o sem tempo.

341. *O maior dos pesos* – E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e lhe dissesse: “Esta vida, como você está vivendo e já viveu, você terá que viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo que é infelizmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta de existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!” – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!” Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 2012, p.205)

O maior dos pesos, significa em alemão, o fiel da balança, é tanto pesado que pode te esmagar, ou te dar a medida para pesar. O eterno retorno surge como hipótese, o que aconteceria com a vida se a gente repetisse o que já se viveu, se suprimisse o futuro o que aparece em nós, e levanta a questão do instante. Precisamos de futuro, o presente e o passado nos esmagam, o instante é a essência da temporalidade. Você já viveu um instante extraordinário? Você quer viver isso incontáveis vezes? Dependendo de como se viva, isso pode ser um esmagamento.

A ideia do eterno retorno é uma parábola, que permite a pessoa ver a pequenez ou a grandeza em que vive. É uma valorização da diferença dos instantes e da sua riqueza pela singularidade. O modo como nós somos tem como o critério não o futuro que receberemos, mas a plenitude do instante em que vivemos. Uma escassez de sentido, diante da hipótese da repetição é aniquiladora, ao mesmo tempo que é o fiel da balança; demonstra o quão precário é o nosso

modo de ser, que esvazia o instante e só espera o futuro, ou vive no passado. O que está em jogo é a qualidade do modo de ser, que esvazia ou não, o instante de significatividade; se a vida está plena suporta o eterno retorno, e essa plenitude de sentido em certo tipo de vida, pode assinalar uma vida fecunda e afirmativa, ou uma vida negativa e depreciativa.

Se Deus morreu, e o acesso ao seu substrato não existe mais, é necessário pensar quais modos de ser que a temporalidade ganha ou perde significado. Deleuze mostra que Nietzsche está criando um princípio seletivo, em uma compreensão ética do eterno retorno, uma significatividade plena da vida humana no instante. Um instante tão extraordinário que seu sentido não se esgote.

Nietzsche quer afirmar como o tempo aparece para um modo de ser de vida afirmativo, modos de ser do temporal, que depende da forma como nós nos configuramos. Desenvolve esse pensamento em *Assim falou Zaratustra*, obra filosófica literária que tem muito em comum com os escritores românticos do século XIX. São narrativas que têm rupturas radicais da existência dos personagens. As narrativas se ressignificam à medida que os personagens se ressignificam existencialmente. Zaratustra, vai sofrendo corporalmente os desdobramentos do seu pensamento, e os seus pensamentos por sua vez, nascem dos desdobramentos da sua existência. No livro 3, no capítulo “*Da visão e enigma*”, Zaratustra tem a visão do eterno retorno, quando está subindo, a imagem da subida significa a autossuperação, a vida se elevar dilatando-se, como um corpo que se reinventa e se amplia. Um anão acompanha Zaratustra, personificando o espírito do niilismo, um espírito de dissolução, que por não ter um valor estável, torna tudo perigoso. Carregando o anão nas costas Zaratustra continua subindo, em uma demonstração que é necessário para a autossuperação acabar com o binarismo, não em um processo exclusivo e sim em um apropriativo, porque o além do homem pertence ao homem. “Na verdade, um rio imundo é o homem. É preciso ser um oceano para acolher um rio imundo sem se tornar impuro. Vede, eu vos ensino o super-homem: ele é esse oceano, nele pode afundar seu o vosso grande desprezo” (NIETZSCHE, 2009, p.14).

Quando Zaratustra chega no cume, e vê um portal, o anão foge. “Alto lá anão! Falei. “Eu ou tu! Mas eu sou mais forte de nós dois –: tu não conheces o meu pensamento abissal! Esse – não poderia suportar!” (NIETZSCHE, 2009, p.150). O portal é o instante, tem os dois caminhos, o futuro e o passado,

integrados nele. Os caminhos se contradizem, o futuro e o passado se contradizem. Porém, aquilo que a tradição colocou como contraditório se integra no instante. O anão faz uma proposta niilista, o caminho é circular, nada se distingue, porém Zarathustra o responde, dizendo que as coisas não são tão simples. Nesse momento, Nietzsche está dizendo que temporalidades são possibilidades de ser, passadas, futuras e atuais. Que no instante existe mais do que presente, o que pôde ser se articula de novo, o que poderá ser se articula de novo. Se ressignifica o que foi, e se significa o que será. O instante como o lugar de decisão radical, no sentido do que foi e do que será, dependendo de quem seja, para certas vidas afirmativas, ascensionais.

Na necessidade de uma ressignificação total, Nietzsche propõe uma nova compreensão do passado, para ressignificar o conceito de memória. A partir da libertação da culpa radical, que o indivíduo ocidental carrega, em seu olhar histórico contaminado pela visão de uma realidade, no qual está sempre colado o signo da insuficiência. Em uma realidade na qual quanto maior a plenitude de Deus, maior é a insuficiência do plano sensível. Por isso, Nietzsche propõe uma relação afirmativa com o passado; no movimento de anular essa culpa, que faz do passado um bloco que engessa o instante, sendo um obstáculo intransponível também para a temporalidade.

A memória como fonte da temporalidade, como visto anteriormente, é que vai ser o fator modificador da relação com o passado. Nietzsche parte do princípio paradoxal de poder existir memória no ser humano, junto ao esquecimento. Porém, o que parece paradoxal é na verdade um sistema de forças, memória e esquecimento; que se relacionam com a dinamicidade da vida, não a uma faculdade de registros passados. A memória não se trata de “não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida[...]mais sim um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir buscando o já querido, uma verdadeira memória da vontade” (NIETZSCHE, 2009, p.44).

Essa memória da vontade é o que define a capacidade do ser humano de se fazer promessa, palavra lançada por Nietzsche com toda a sua carga semântica religiosa. Através da promessa é que se é possível gerar uma continuidade em algo descontínuo como a vida, criar uma unidade em meio a pulverização. A memória da promessa é o que torna viável a luta contra elementos contrários a uma intencionalidade, ter coesão necessária para se produzir futuro. Pois se somos

dotados de esquecimento, com a ausência da memória da promessa, rapidamente viria o esquecimento e pulverizaria qualquer possibilidade de realização futura.

Criar um animal capaz de fazer promessa – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem?...O fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do esquecimento. (NIETZSCHE, 2009, p.43)

Dentro do sistema dinâmico memória e esquecimento, esquecer não é deixar de lembrar, não é um mero apagamento, o esquecimento é uma força protetora para a renovação de um corpo vital por meio de um processo de assimilação. Comparado a um processo digestivo, o esquecimento é o que possibilita o surgimento do novo, a renovação.

Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; [...] um pouco de sossego, um pouco de tábula rasa da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar [...] eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê não poderia haver felicidade, jovialidade esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento. (NIETZSCHE, 2009, p.43)

Para que o indivíduo seja a vontade que se é, o sentido preponderante que dá a si mesmo necessita da memória da tarefa, para retornar para aquilo que o singulariza, e a medida que retoma a tarefa estabelece o que esquecer para não obstaculizar isso, em um processo seletivo com orientação. Para Nietzsche a memória é um lançar para frente, para o fazer e não para o feito, então um animal de promessa, é responsável pelo porvir pelo futuro que está a cada vez fazendo. A memória não é uma lembrança de um fato passado, mas memória de tarefa que leva a produção de futuro. Assim não temos memória, nós somos memória, basta nos organizamos de outra forma.

Essa proposta libertadora do pensamento nietzschiano rompe com as garantias que antes vigoravam no pensamento originado da tradição, onde o plano suprassensível sustentava o plano sensível, as ideias de instâncias imutáveis configuravam os modos de vida e os modos de ser, ancorados em Deus e na eternidade. Desde o bloco de cera em Platão, passivo na recepção de impressões, ao pensamento de Santo Agostinho, com uma a resignificação da temporalidade

na memória do eterno, o homem não tinha autonomia; até então estava subjugado a instâncias superiores, o que permitia até a configuração de seu futuro através do perdão de Deus. Em um novo estar no mundo a partir do anúncio da morte de Deus, da suspensão das garantias de um plano superior para dar o valor e significado a vida, abole-se a culpa, não se é mais necessário o perdão.

A memória e o tempo passam a ser conceitos de ação, frutos de uma vontade de poder, que para certos tipos de vida, emancipam o homem de sua historicidade. Assume que está sozinho, criador e criatura de sua memória e esquecimento com a responsabilidade de viver a eternidade de um instante catalizador de passado, presente e futuro.

5

Corpo, ter e ser**Sim: Existo Dentro do Meu Corpo**

Sim: existo dentro do meu corpo.
 Não trago o sol nem a lua na algibeira.
 Não quero conquistar mundos porque dormi mal,
 Nem almoçar a terra por causa do estômago.
 Indiferente?
 Não: natural da terra, que se der um salto, está em falso,
 Um momento no ar que não é para nós,
 E só contente quando os pés lhe batem outra vez na terra,
 Traz! na realidade que não falta!

Alberto Caeiro, de *Poemas Inconjuntos*
 Heterônimo de Fernando Pessoa

O substantivo corpo vem do latim *corpus* e *corporis*, que são da mesma família de *corpulência* e *incorporar*. Dagonet (1992:5-10) explica que *corpus* sempre designou o corpo morto, o cadáver em oposição à alma ou anima [...] É daí que parece nascer a divisão que atravessou séculos e culturas separando o material e o mental, o corpo morto e o corpo vivo. Neste sentido a noção do corpo teria a ver também com sólido, tangível, sensível e sobretudo banhado pela luz, portanto visível e com forma. (GREINER, 2005, p. 17)

A velhice é distinguida, na maioria das vezes, pelo seu aspecto físico. São as características do degaste da matéria, ou seja, do corpo, e sua aparência que levam a determinação do que é velho ou não é. Se no capítulo anterior vimos que somos tempo e memória, e como a existência humana é concretizada, então é possível dizer que também somos corpo, e nesse sentido um corpo temporal. Essa afirmação é o grande desafio ontológico do corpo, como ser algo que traz o que mais se teme: a morte.

O corpo que vive e que pode morrer, que pode possuir o mundo e a ele pertencer como um pedaço do mundo, o corpo que sente e que pode ser sentido, cuja forma exterior é organismo e causalidade, e a forma interior é ele mesmo e finalidade – é ele que à pergunta ainda sem resposta da ontologia lembra o que é o ser, é ele que tem que ser a norma das futuras tentativas de solução, que superando as abstrações particulares aproxima-se da base oculta de sua unidade, e que por conseguinte, para além das alternativas, não pode deixar de buscar um monismo integral em nível mais elevado. (JONAS, 2004, p 28)

O que se compreende como corpo, hoje, é fruto de uma longa caminhada de

separação do homem com o cosmos. Nas sociedades primitivas, o corpo tinha extensão na natureza, e se confundia com o seu ambiente. O homem interagiu não diferenciando o mundo de si, ele transbordava nos elementos através das sensações, o dentro estava fora, e o fora estava dentro.

Entre os canaques o corpo recebe suas características do reino vegetal. Parcela não destacada do universo que o banha, ele entrelaça sua existência à das árvores, aos frutos e as plantas [...] A unidade da carne e dos músculos (pié) remete a polpa ou caroço dos frutos. A parte dura do corpo, a ossatura, é nomeada com o mesmo termo de coração de madeira. [...] Os rins e as outras glândulas do interior do corpo trazem o nome de um fruto cuja aparência seja próxima à sua. (LE BRETON, 2016, p. 19)

Em uma visão do mundo panvitalista, a morte também não era um limite, mas uma fronteira elástica, do mundo físico com a ancestralidade, de formas humanas e inumanas, em convivência dentro de temporalidades diversas.

Nessas sociedades tradicionais, de composição holística, comunitária, nas quais o indivíduo é indiscernível, o corpo não é objeto de uma cisão, e o homem estava misturado ao cosmos, à natureza, à comunidade. Nessas sociedades, as representações do corpo são de fato representações da pessoa. A imagem do corpo é uma imagem de si, alimentada das matérias-primas que compõem a natureza, o cosmos em uma espécie de indistinção. Essas concepções impõem o sentimento de um parentesco, de uma participação ativa do homem na totalidade do vivente, e, ademais, encontramos ainda traços ativos dessas representações nas tradições populares de curandeirismo. (LE BRETON, 2016, p. 26)

Com a transposição de um mundo cosmológico das sociedades primitivas, para um mundo cada vez racional, o homem na sociedade ocidental começa a se separar do todo; o corpo inicia um caminho de natureza simbólica para um de conhecimento, em um deslocamento para ser objetificado. Na antiguidade, a formalização da *psyque* por Platão como sinônimo de alma causa uma ruptura na qual a alma passa a ser a parte nobre da totalidade humana, e o corpo a menos nobre.

A descoberta das esferas próprias de espírito e matéria, que rompeu o panvitalismo do ser humano primitivo, criou para sempre uma situação teórica nova. Da percepção laboriosamente conquistada de que a matéria pode existir sem o espírito, o dualismo concluiu para o inverso não observado, de que também o espírito poderia viver sem a matéria. Independentemente da segurança ou falta de segurança da tese ontológica, a atenção voltou-se para a diferença básica entre os dois, e sua separação dualista levou à mais decidida elaboração de sua dupla e mútua peculiaridade, que daí por diante não pôde mais ser confundida. (JONAS, 2004, p. 25)

A partir sobretudo de Platão, inicia-se todo o pensamento dualista da tradição, a separação do homem do cosmos começou na separação entre o corpo e a alma. No momento em que a essência humana não está mais no corpo e sim na alma. Desta forma, o si mesmo também transcende a sua finitude encerrada no corpo, podendo ir com a alma para o plano do metafísico. Como fica claro na conhecida alegoria da caverna presente no livro VII de a *A república*:

A caverna-prisão é o mundo das coisas visíveis, a luz do fogo que ali existe é o Sol. E não terás compreendido mal se interpretares a subida para o mundo lá de cima e a contemplação das coisas que ali encontram com a ascensão da alma para a região inteligível; essa é a minha humilde opinião, que expressei porque assim me pediste, e que só a divindade sabe que está certa ou errada. Seja como for me parece que no mundo inteligível a última coisa que se percebe é a ideia do bem, e isso com grande esforço; mas uma vez percebida, forçoso é concluir que ela é a causa de todas as coisas retas e belas, geradora da luz e do senhor da luz no mundo visível e fonte imediata da verdade e do conhecimento no inteligível; e que há de tê-la por força diante dos olhos de quem deseje proceder sabiamente em sua vida privada ou pública. (PLATÃO, s/d, p. 256-257)

Para Platão o corpo era um obstáculo para o conhecimento das formas inteligíveis, pois o corpo informava o conhecimento espaçotemporal e, o conhecimento do intelecto, aquele que levava a verdade, não se reduzia ao conhecimento temporal, estava em outro regime de tempo, o do eterno. Platão não negava o corpo, ele propunha sua relocação, que ele não fosse a medida das coisas, para que não se vivesse segundo o corpo. Nesse sentido, o platonismo, que estava disseminado antes do cristianismo via o corpo como cárcere.

Por sua vez, o cristianismo se platonizou e criou a ideia da carne. A carne surgiu quando o corpo caiu e se degradou após o pecado original, no paraíso o corpo era submisso a alma, que era submissa a Deus. Depois do pecado original o corpo se tornou insubmisso contaminando a alma, e a existência se tornou carnal. A carne é a perda dessa relação hierárquica. Santo Agostinho mostra como deve ser essa relação com a carne no capítulo 24 do livro I da *Doutrina cristã*: “O verdadeiro sentido das mortificações”:

Os que fazem essas mortificações com má intenção declaram guerra a seu corpo como se ele fosse inimigo natural. Não entenderam ao ler as palavras: “A carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne. Eles se opõem reciprocamente” (G1 5,17). Na verdade, isso foi dito desse modo por causa dos hábitos indomados da carne, contra os quais o espírito luta, não para a destruição do corpo. Foi para submeter o corpo ao espírito, depois de o ter domado, como

reclama a ordem da natureza. Ora, isso acontecerá após a ressurreição, quando o corpo, plenamente submisso ao espírito em paz perfeita, reencontrar para sempre vigor absoluto. Se assim é, por que não nos esforçarmos para que, já nesta vida, as inclinações da carne se transformem para melhor e não se oponham ao espírito com movimentos desordenados? Entretanto, enquanto isso não é conseguido, a carne apetece contra o espírito e o espírito contra a carne. O conservar sua superioridade. Porque quanto mais quer tê-la submissa a ele, tanto mais a ama. Tampouco a carne resiste ao espírito levada pelo ódio, mas devido à força do mau hábito que, enraizado pela herança dos pais, desenvolveu-se segundo a lei da natureza. Logo, o espírito trabalha para domar a carne, em vista de romper, por assim dizer, o pacto perverso do mau hábito e para estabelecer a paz, fruto de uma boa harmonia. (AGOSTINHO, 2002 p.62)

A carne então abarca a totalidade do humano. E é nesse corpo carnal, marcado pelo pecado, que a existência do homem se orienta. Mas na verdade o cristianismo não nega o corpo, ele o sublima através da ressurreição da carne, quando ele surge como corpo transfigurado, livre do pecado, chamado o corpo glorioso.

O que não impediu que ao reutilizar as posições filosóficas seculares, atribuindo-lhes uma conotação divina sob forma de Revelação, o cristianismo tenha reforçado ainda mais a dicotomia corpo e alma. O “puro” passou a ser o não sexual, enquanto o impuro correspondia, essencialmente, a todas as formas de vida sexual. Consequentemente, o impuro tornou-se o corporal. O corpo passou a ser visto como algo inferior, desprezado, que deveria ser subjogado pela alma, o que foi consolidado e aprofundado, associando ao corpo e tudo a ele relacionado como a decadência, os apetites dos instintos, os vícios e a morte, a alma sendo então o seu oposto, o Bem, a plenitude, o conhecimento e a imortalidade.

A instância superior da alma ligada ao eterno apropriada do platonismo, apresenta-se claramente no livro *Sobre a Mentira*, de Santo Agostinho, quando ele descreve uma situação na qual diante de um estupro eminente, se a vítima pudesse escapar através de uma mentira, não deveria fazê-lo, pois a mentira contaminaria a alma, e a violação do corpo não consentida, não.

E, de nenhuma maneira, podemos ter nossa alma corrompida pela mentira para salvar nosso grupo, já que sabemos que este permanecerá corrupto, enquanto a corrupção da alma não for superada [...] Então como ninguém duvida de que alma é melhor do que o corpo, a integridade dela tem que preponderar sobre a do corpo, isto porque apenas a integridade da alma pode perdurar para a eternidade. (AGOSTINHO, 2016, p.51-52)

Na civilização medieval e até mesmo na renascentista, ainda que vigorasse

toda a carga do cristianismo e seus dogmas, conviviam confusamente essas imposições de ordem moral e religiosa, junto às tradições populares herdadas dos ritos pagãos. O corpo estava ligado a uma rede estreita, em meio à multidão, no tecido comunitário no qual se identificava; e com isso participava de uma estruturada culturalmente e socialmente antropologia cósmica.

O que caracterizava o quadro do cosmos na idade média é a *gradação dos valores no espaço; aos graus espaciais* no sentido de baixo para cima correspondiam rigorosamente aos *graus de valor*. Quanto mais elevada for a situação de um elemento na escala cósmica, mais ela se aproxima do “motor imóvel” do mundo, melhor ele é, mais perfeita é a sua natureza. *Os conceitos e imagens relativos ao alto e ao baixo, na sua expressão espacial e na escala e valores, entraram na carne e no sangue do homem medieval.* (BAKHTIN, 2013 p.319)

Nesse momento em que o regime corporal ainda estava distante do corpo moderno, se manifestava nas diversas festas populares, dentre elas o carnaval, o que os etnólogos europeus distinguiram nos povos primitivos; e que de tão impressionados classificaram como “signo de humanidade”, um riso profundo. Esse riso sem limites desconstruía as estruturas de poder, e sem ter objetivos finais, impondo um ritmo incontrolável, colocava todos igualmente em um patamar de reconhecimento coletivo através do êxtase. E tudo que era elevado, moral e espiritual decaía para o plano corporal e seus atos: comer, beber, fornicar. Esse riso se estendia às obras literárias, como as homilias paródicas, em uma ridicularização da liturgia e das cenas bíblicas que formavam a paródia sacra (GIL, 1997).

O homem medieval sentia no riso, como uma acuidade particular, a vitória sobre o medo, não somente como uma vitória sobre o terror místico (“terror divino”) e o medo que inspiravam as forças da natureza, mas antes de tudo como uma vitória sobre o medo moral que acorrentava, oprimia e obscurecia a consciência do homem, o medo de tudo que era sagrado e interdito (“tabu” e “maná”), o medo do poder divino e humano, dos mandamentos e proibições autoritárias, da morte e dos castigos além-túmulo, do inferno, de tudo o que era mais temível sobre a terra. (BAKHTIN, 2013, p. 78)

O espaço de tempo aberto pelas festividades, onde a transgressão era a regra, gerava um modo de celebração puramente da existência, eliminando as diferenças das mais diversas espécies. E quanto maiores as dificuldades vivenciadas, como doenças, fome, guerras, mais intensos eram os rituais. Essa

grande comunhão, em um estado diferente de “ser”, funcionava como uma espécie de purificação; podemos dizer uma recodificação analógica ao ritual xamânico, onde os corpos distensionados e “purificados ficavam aptos novamente para se submeterem às regras impostas pela sociedade.

O inferno do carnaval é a terra que devora e procria; ele se transforma com frequência em cornucópia, e o espantinho – a morte – é uma mulher grávida; as diversas deformidades: todos esses ventres inchados, narizes desmesurados, corcundas, são índices de prenhez ou de virilidade [...] Todas as coisas terríveis, não terrestres, convertem-se em terra, isto é, em uma mãe nutriz que devora para de novo procriar outra coisa, que será maior e melhor. (BAKHTIN, 2013, p. 79)

Bakhtin identificou esse corpo carnavalesco como “corpo grotesco”, um corpo que é sem medida, misturado, inacabado, aberto, movido por suas necessidades naturais, sendo o próprio movimento da vida no ir e vir do mundo, que perpassava seus orifícios e protuberâncias, comendo, bebendo, fornicando, agonizando, parindo, excretando. Eliminado o que era elevado, moral e estabelecendo uma pulsante unidade no plano corporal. Em oposição ao corpo grotesco, estaria o corpo clássico, que seguia noções como a simetria, a harmonia e equilíbrio, servindo aos propósitos de organização, objetivo das festas oficiais, que já eram o germe do corpo moderno, individualizado, separado, delimitado.

A passagem do corpo comunitário da época medieval para o corpo moderno do renascimento aconteceu junto ao nascimento do indivíduo. Com a autonomia gerada pelo ganho de capital, o homem da cidade visava antes de tudo os seus interesses, em detrimento do bem comum. O surgimento de um novo ator que não se ocupava primordialmente do respeito às tradições era restrito a uma pequena parcela da sociedade, porém vinha acompanhado de outro protagonista dessa nova postura individual, o artista. Devido a problemas políticos e econômicos, populações de exilados, separados de suas comunidades de origem, contribuíam para esse sentimento de liberdade que se espalhava, em relação a um mundo anterior regido pela comunidade.

Como a parte do corpo mais singularizada, o rosto, ganhou uma grande importância; e de todos os seus elementos o maior destaque passou a ser dos olhos, a visão se tornou o sentido mais importante para a nova cena cultural que se formava. O retrato individual, nesse âmbito se estabeleceu como uma das grandes representações artísticas da época. A representação da figura humana, que na

Idade Média era amparada pelo contexto religioso das cenas anexadas que protegiam “uma captura” da pessoa representada, não era mais levada em conta. Somado a essa nova ideologia, as obras carregavam a assinatura de seus autores diferentemente do anonimato da Idade Média (LE BRETON, 2016).

Em meio a um entrelaçamento de magia, religiosidade, técnica, racionalidade e experimentação, aconteciam a dessacralização do corpo com a quebra de seus tabus, frutos desse novo movimento. Sob esse tecido tensionado em diversas direções, existia um vetor determinante, a concepção de uma temporalidade cíclica religiosa, que tentava a todo custo se manter, contra o tempo linear histórico que se afirmava inexoravelmente. Esse tempo linear, que não se repetia e pressupunha o novo, foi uma abertura que permitiu a quebra de dogmas, como a proibição inquestionável das dissecações.

A introdução violenta do utensílio nos corpos seria uma violação do ser humano, fruto da criação divina. Além disso, seria atentar contra a pele e a carne do mundo. No universo dos valores medievais e renascentistas, o homem está tomado pelo universo, ela condensa o cosmo. O corpo não é isolável do homem ou do mundo.: ele é o homem e é na devida proporção, o cosmo. (LE BRETON, 2016, p. 57)

No começo do século XIV, começaram as dissecações oficiais nas universidades italianas, para um público seletivo. Elas aconteciam com autorização da Igreja, que as controlava rigorosamente. No século XVI se disseminaram e se tornaram verdadeiros espetáculos em teatros anatômicos, para às vezes, quinhentas pessoas. A exploração de um espaço antes sagradamente protegido, sob o olhar da razão o interior do corpo se transfigura em um território novo, uma terra a ser conquistada.

Porém, a conquista total desse território se materializa no campo da representação com a publicação das 300 ilustrações de Vesalius em um tratado de 700 páginas: *De humani corporis fabrica*. O corpo ali representado se afasta muito do cadáver da dissecação, as ilustrações em postura e movimentos expressivos, de corpos esfolados que remetem a figuras da *comedia dell' arte*, estavam impregnados com vida; excluindo a morte, e trazendo para o primeiro plano o corpo e as suas funções. Uma visão inovadora, que foi fundadora de um novo saber, transportando simbolicamente as forças da morte para o saber científico. “Sobre o esvaziamento do corpo, edifica-se o saber. Com a redução das energias do corpo, desaparecem também esses traços materiais, esses resíduos que

condensavam saberes precisos, tais como passar de um código ao outro, de traduzir um registro ao outro” (GIL, 1997, p. 142).

A partir de então, fazendo parte de uma temporalidade histórica, todos os acontecimentos da vida humana se tornaram irreversíveis. No tempo arcaico as coisas aconteciam na ocasião oportuna, de acordo com o calendário previamente conhecido pela comunidade, porém no tempo histórico os acontecimentos tendiam a se equalizar, ocasionando uma projeção do desejo humano no futuro, criando uma defasagem da realização no tempo social. Esses desejos nunca alcançados se inscreveram historicamente no corpo humano (GIL, 1997).

No renascimento, o quadro hierárquico do mundo desagregou-se; os seus elementos foram colocados *no mesmo plano*; o *alto e o baixo* tornaram-se *relativos*; a ênfase se deslocou para as noções de *frente e atrás*. Essa transferência do mundo para um único plano, a *substituição do vertical para o horizontal*, (com uma intensificação paralela do fator tempo) realizaram-se *em torno do corpo humano*, que se tornou *o centro relativo do cosmos*. *Mas esse cosmos não se move mais de baixo para cima, mas para a frente sobre a horizontal do tempo, do passado para o futuro*. No homem de carne a hierarquia do cosmos subvertera-se, abolira-se: o home afirmava-se seu valor fora dela. (BAKHTIN, 2013, p. 319)

Por conseguir abarcar a totalidade do tempo histórico, a ciência que se anunciava fundou uma nova era. Rompeu com o significante supremo de sentido, que a razão não alcançava, como o segredo de um texto sagrado, apenas acessível para iniciados; e em contrapartida ofereceu seus signos anônimos de utilidade, compreensão que democraticamente de acesso para todos. Sua origem não estava em nenhuma verdade revelada ou tradição, era o próprio conhecimento, e um conhecimento que se retroalimentava em linha reta, em direção ao futuro (GIL, 1997).

O corpo humano iniciava um capítulo em sua história, que se desligando do cosmos, estava *sub judice* de signos democráticos, tecnicistas e mecanicistas; que o observavam em lugar de vivê-lo, e nele colocavam desejos futuros. Se iniciara um movimento sem que houvesse uma perspectiva de fechamento ou finalização. Esse deslocamento que afastava o homem do seu próprio corpo, era mudança do paradigma do ser um corpo, para ter um corpo.

A cisão corpo e alma, que foi a formalização de uma ideia que já estava presente por Platão, aqui se repetia; a filosofia cartesiana também colocava em palavras o pensamento que já estava difundido nas mentes de certas camadas

sociais. Com a diferença de que esta mudança estava acontecendo em um contexto social inteiramente novo, em uma sociedade que já sentia os efeitos do processo de individuação. “Em uma sociedade onde o caráter individualista exerce seus primeiros efeitos significativos, o enclausuramento do sujeito em si mesmo faz do corpo uma realidade ambígua, marca da mesma individualidade” (LE BRETON, 2016, p. 84).

Descartes, herdeiro de Platão e do cristianismo, considerou as informações corporais como conhecimento subjetivo, duvidoso e falho. Em sua busca de conhecimento “verdadeiro”, através do pensamento científico, criou uma metodologia baseada no pensamento racional, que partia da dúvida para se chegar à verdade. Ao duvidar, ele pensava, se ele pensava então existia, “*cogito, ergo sum*”. A verdade como certeza era algo que não poderia ser colocado em dúvida, a verdade era indubitável. Porém a vontade afirmava algo que a razão não certificava, o que significava que ao Descartes fazer da filosofia uma metodologia, se fazia imperativo que o método não fosse alimentado pelas informações subjetivas do corpo.

Contudo, mais tarde, muitas experiências anularam, paulatinamente, todo o crédito que eu dera aos sentidos. Já que observei muitas vezes que torres de longe me pareciam redondas, de perto pareciam-me quadradas, e que enormes estátuas, erigidas sobre os mais altos cimos dessas torres, pareciam-me pequenas quando as olhava de baixo; e, desta maneira, em uma infinidade de outras ocasiões encontrei equívocos nos juízos baseados nos sentidos exteriores. (DESCARTES, 1973, p.320)

A existência era confirmada pelo ato de pensar, que era composto por diversos tipos de ideias, algumas delas inatas, como a ideia da perfeição. Descartes conclui que somente algo maior ou igual a essas ideias teria a capacidade de plantá-las no sujeito, um dogma que vai até Darwin, com a teoria do evolucionismo. Esse algo maior do que as ideias seria a prova da existência de Deus.

E portanto, é necessário obrigatoriamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe, porque mesmo que a ideia de substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, não teria a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância infinita. (DESCARTES, 1973, p. 281)

Contudo a razão que legitima Deus não legitima o mundo, como saber se realmente o mundo existe, se a apreensão que se faz dele é através dos sentidos, que não são confiáveis? Partindo do princípio de que Deus existe, em sua perfeição e verdade, e se o corpo me informa que o mundo existe, o mundo e o corpo existem porque Deus não mentiria. “Daí é muito patente que Ele não pode ser embusteiro, visto que a razão nos ensina que o embuste depende obrigatoriamente de alguma necessidade” (DESCARTES, 1973, p. 289).

O dualismo radical de Descartes desvalorizou o corpo de tal modo que ele perdeu o sentido de sua existência, visto que a essência do homem era pensamento e alma, e podia ser visto como uma realidade à parte. O corpo tendo sido dessacralizado anteriormente pelos anatomistas, se tornou passível de ser apropriado pelos filósofos mecanicistas, ficando desprovido de qualquer simbologia.

E, por conseguinte, pelo próprio fato de que sei com certeza que existo, e que, contudo, percebo que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, salvo que sou uma coisa que pensa, concluo que minha essência consiste apenas em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, apesar de, embora talvez (ou, antes, com certeza, como direi logo mais) eu possuir um corpo ao qual estou estreitamente ligado, pois, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta do corpo, na medida em que somente algo com extensão e que não pensa, é certo que este sou eu, ou seja, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é completa e indiscutivelmente distinta de meu corpo e que ela pode existir sem ele. (DESCARTES, 1973, p. 289)

Ao mesmo tempo que o corpo se descolou da alma (o lugar de si mesmo), se tornou objeto de observação, onde todas as suas funções eram estudadas, “deixando a espessura humana de lado” (BRETON). O rosto e o corpo individualizado se tornaram a marca do sujeito moderno, o que o colocara em uma situação de ambiguidade. Descartes foi o ápice dessa desconstrução do corpo iniciada pelo platonismo que solidificou o corpo da modernidade, e que ecoa até os dias de hoje.

O pensamento da tradição como vimos até aqui, suspeita do corpo. Para Platão o corpo é o cárcere da alma, não gera felicidade, para o cristianismo o corpo é qualitativo, transformado pelo pecado em carne, contamina a existência humana, e para Descartes o corpo é um obstáculo para o conhecimento e a verdade. A tradição sempre pensou a alma e corpo como substantivos, coisas já

dados, o corpo aquilo que te remete ao plano da matéria, ilusões, subjetivismos; a alma como aquilo destacável, o lugar mais próprio do homem, o lugar verdade, seja a verdade objetiva para Descartes, seja a verdade da salvação cristã, seja a verdade da felicidade para Platão, e como é atemporal, não se imiscui com o espaço tempo, pode se emancipar.

Novamente, a divisão dicotômica do mundo em um plano transcendente e um plano finito desloca o homem e o si mesmo que não está no corpo, mas na alma, considerada uma instância superior, ligada a algo que sai da esfera do humano. O corpo não é o lugar de si, é o lugar da possível perda de si. Contudo, conforme mostramos anteriormente no capítulo referente a memória e tempo, a afirmação da morte de Deus não permite a operacionalização de dicotomias onde um dos tomos da dicotomia é temporal e o outro e atemporal.

Em um mundo sem Deus, Nietzsche não conta com elementos metafísicos em seu pensamento para compor sua ideia de mundo. O sujeito humano é um só, inteiro, uno, não partido, um corpo. Não pressupõe as dicotomias, não tem subterfúgios, aparência e essência, corpo e alma. O corpo para Nietzsche muda semanticamente, não é mas o corpo físico de Platão, Santo Agostinho ou Descartes, cárcere, carne ou máquina, e sim um conjunto de forças hierarquizadas, onde não existe um núcleo como a alma, e sim um todo anímico.

[...] Nietzsche se recusa a conceber o pensamento e o sentimento e a vontade como faculdades ou propriedades da subjetividade humana. Antes esses conceitos são transpostos para os princípios interpretativos do mundo que são as forças, cujo desempenho é caracterizado como vontade de poder. Por isso não há no homem nenhum *aparelho orgânico* que seja a rede dos sentimentos, pensamentos e vontade. Nietzsche assim desconstrói a ideia de um aparelho *psíquico autônomo* como sede das faculdades da subjetividade humana. Com isso cada homem é uma síntese de “seres vivos” e intelecto. Todo o seu ser, perpassando células e órgãos, é estruturado por princípios que pensam, sentem e desejam. Se a antiga consciência era a sede de vontade, sentimento e pensamento, Nietzsche afirma que todos os elementos que compõem o nosso ser são consciência e intelecto. (CABRAL, 2014, p. 310)

No momento em que todo o corpo é consciente, a razão e o intelecto assumem uma nova importância, para Nietzsche, “a pequena razão”, diante da unidade de sentido de uma multiplicidade de elementos que configura o corpo, “a grande razão”. “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra é uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo

é também tua pequena razão que chamas de “espírito” de tua grande razão” (NIETZSCHE, 2011, p. 35). Nietzsche reverte a mudança causada no dualismo, e de novo o homem passa a ser seu corpo, e esse corpo o si mesmo.

Instrumentos e brinquedos são sentidos e espírito: por trás deles está o Si-mesmo. O si-mesmo também procura com os olhos do sentido, também escuta com os ouvidos do espírito. O Si-mesmo sempre escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também o dominador do Eu. Por trás dos seus pensamentos e sentimentos, há um soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele. (NIETZSCHE, 2011, p. 35)

E quanto mais a vontade de poder afirma o afeto no comando, mais esse si mesmo se singulariza. Essa singularização gera corpos que são qualitativamente diferenciados, para Nietzsche existem os corpos adoecidos, saudáveis, os corpos vitalizados.

Se a corporalidade reproduz no vivente humano a lógica da vontade de poder, então o corpo torna-se *um corpo* à medida que nele emerge um poder de unificação da pluralidade que o compõe. Este nada mais é que o afeto no comando que singulariza o ser humano. Corpo portanto, nada mais é que o nome que define a singularidade do vivente humano, seu afeto, sua perspectiva mais forte. Por isso o homem não *tem* corpo; o homem é corpo. (CABRAL, 2014, p. 315)

Cria uma proposta de autonomia humana, nada mais é relevado a outro plano, aos desígnios de Deus, tudo pertence à esfera humana, na sua temporalidade. Ocorre a transformação do que era antes substantivo, corpo e alma, em verbo, porque a realidade espaçotemporal é verbal. “É por isso que possuímos sempre as crenças os sentimentos os pensamentos que merecemos em função da nossa maneira de ser e do nosso estilo de vida” (DELEUZE, 2001, p. 6).

De alguma maneira os autores que vêm depois desconstrução do dualismo corpo e alma, pressupõem a performatização da corporeidade e a performatização do anímico, porém agora o anímico não pode ser destacado de, ele é um elemento em meio da construção corporal. Nietzsche vai mostrar que não existe uma subjetividade nuclear, um ponto em volta do que tudo se organiza, ou um ponto que se conecta com Deus pra a iluminação, é a razão do corpo, a grande razão, “eu sou corpo e alma assim diz a criança”, “eu sou todo corpo e aonda além disso, diz o homem desperto, o sabedor”.

Como exemplo máximo de performatização do corpo, desdobrando o pensamento nietzschiano, o artista múltiplo Antonin Artaud elaborou sua estética e sua obra, de maneira singular, em um que projeto visava a desconstrução política dos poderes estabelecidos, edificados e assegurados pelo dualismo da tradição.

Por essa razão se poderia dizer que a leitura de Artaud exige um confronto permanente com o fato de que pensar é diferir de si mesmo. Ou seja: a atividade do pensamento não vem consolidar sistemas, nem criar mundos ou estabilizá-los, mas ao contrário, vem desalojar incessantemente nossos mundos vividos ou vivíveis. É bem verdade que aliar um pensamento do corpo à experiência da perda de si mesmo parece, *a priori* paradoxal. Isso porque, normalmente, se reivindica ao pensamento aliado ao corpo que ele signifique a fusão entre corpo e mente (portanto, a incorporação de si mesmo), seja por meio da atualização de diversas formas do que se entende ser um pensamento monista, seja pela atribuição de um sentido que se cristalizou na modernidade e que fez coincidir a noção de identidade. Sob esse aspecto, a obra de Artaud questiona a estabilidade das relações entre os corpos e as identidades, entre os sujeitos e a propriedade. (KIFFER, 2016, p. 35)

Pode-se dizer que sua obra participou de maneira complementar ao pensamento dos filósofos estruturalistas franceses, e por eles foi incorporada. Colocou o corpo no centro de um questionamento profundo sobre o ato de pensar e de existir.

Singulariza-se em sua trajetória o entrelaçamento entre poesia, linguagem e pensamento sobre o corpo. Seria o corpo o *locus* da “crise” e da “crítica”. Como se toda a questão do pensamento fosse aqui perspectivada por meio da perda da experiência do corpo. Ele sabe e diz: “quanto mais há pensamento menos há corpo”. (KIFFER, 2016, p. 38)

Artaud usa de uma materialidade corporal para construir seu pensamento poético, com orifícios, que se abrem e fecham, deixando transitar um fora- dentro, em espaços que não se preenchem.

O corpo é o corpo, / está sozinho / e não tem necessidade de órgãos, / o corpo jamais é um organismo, / os organismos são inimigos do corpo, / as coisas que se fazem passam-se sozinhas sem o concurso de nenhum órgão, / todo o órgão é parasita, / uma função parasitária / destinada a fazer viver um ser que não deveria estar lá. (ARTAUD apud DERRIDA, 2014, p. 275)

Em a *Palavra soprada*, Derrida, expõe a perspectiva de Artaud perante o furto, o roubo da palavra e do corpo pela historicidade que nos determina, no

dualismo onde Deus nos precede, roubando o homem de sua autenticidade e de sua consistência existencial. Contra essa desapropriação de si, essa subtração das possibilidades humanas, Artaud se contrapõe, reverberando na linguagem, contra o “demiurgo” (Deus) em afirmação de sua carne.

Desde o buraco negro do meu nascimento, deus me liquidou vivo / durante toda a minha existência / e isto / unicamente por causa do fato / que sou eu / que era deus / verdadeiramente deus / eu um homem / e não o denominado espírito / que só era a projeção nas nuvens / do corpo de um outro homem diferente de mim / o qual se intitulava o Demiurgo / ora a horrorosa história do Demiurgo / é conhecida / É a deste corpo / que corria atrás de (e não seguia) o meu / e que para passar primeiro e nascer / se projetou através do meu corpo / e / nasceu / pelo desventrar do meu corpo / do qual guardou um pedaço com ele / a fim / de se fazer passar / por mim próprio / Ora, não havia mais ninguém exceto eu e ele, / ele / de um corpo abjeto / que os espaços não queriam, / eu / um corpo que se fazia / por consequência ainda não chegado ao estado de acabamento / mas que evoluía / para a pureza integral / como o do denominado Demiurgo, / o qual se sabendo irrecebível / e querendo mesmo assim viver a todo custo / não encontrou nada melhor / para ser / do que nascer à custa do / meu assassinato. / Apesar de tudo, o meu corpo refez-se / contra / e através de mil assaltos do mal / e do ódio / que de cada vez o deterioravam / e me deixavam morto. / E foi assim que à força de morrer / acabei por ganhar uma imortalidade real. / E / é a história verdadeira das coisas / tal qual se passou realmente / e / não / como vista na atmosfera lendária dos mitos / que escamoteiam a realidade. (ARTAUD apud DERRIDA, 2014, p. 266)

Não corpo, mas carne, assumindo toda a maldição semântica religiosa, em um desafio àquele que assim nos condenou. Essa insurgência atesta para o perigo em que o homem se coloca, se afastando do porto seguro do dualismo, onde o mundo está configurado, mas abre portas para a liberdade, a autonomia e a talvez uma retomada com um uno anterior arcaico, como propõe no poema homem-árvore.

O tempo em que o homem era uma árvore sem órgãos nem
função
mas de vontade
e árvore de vontade que anda,
voltará.
Existiu e voltará.
Porque a grande mentira foi fazer do homem um organismo,
Ingestão, assimilação,
incubação, excreção,
o que existia criou toda uma ordem de funções latentes e que
escapam ao domínio da vontade

decisora,

a vontade que em cada instante decide por si; porque assim era a
árvore humana que anda, uma vontade que decide a cada
instante de si, sem funções ocultas, subjacentes, que o in-
consciente rege. (ARTAUD, 1988, p. 105)

Essa nova corporeidade que permite a simbolização do corpo, o corpo como símbolo significando sinal de sentido, com possibilidades de reinvenção, podemos dizer que foi algo se tornou possível após partir da crise da dicotomia, que tem como um dos exemplos o questionamento dos discursos biológicos em relação ao gênero, sobre a existência de um corpo previamente dado.

O corpo é uma construção simbólica, não uma realidade em si. Donde a miríade de representações que procuram conferir-lhe um sentido e seu caráter heteróclito, insólito, contraditório, de uma sociedade a outra. O corpo parece evidente, mas, nada é mais inapreensível. (LE BRETON, 2016, p. 16)

Vimos neste capítulo, que a linha que distingue corpo e alma, não só distingue como separa, criando uma oposição, na qual há uma subjugação de um pelo outro. Em Platão o corpo como cárcere, no cristianismo o corpo como carne, e em Descartes como obstáculo para o conhecimento. Essa linha que distingue, mas sobretudo subjuga, mostra que independentemente do momento histórico, há uma enorme tendência e talvez uma hegemonia de um discurso de hierarquização, no qual se tenta subordinar o corpo à alma.

Porém após a morte de Deus, a impossibilidade de se produzir binarismos como na questão corpo e alma, se faz necessário ressignificar a relação corpo e alma. Sem o suporte dicotômico, o corpo agora não pode mais ser pensado como substantivo ou parte do homem, mas como verbo, o homem é um corpo, não tem um corpo. Isso ficou evidente a partir de Nietzsche, que deixou essa questão muito clara, abrindo as portas para a arqueologia e outras áreas do conhecimento humano, nas quais o corpo pôde ser novamente simbolizado. Diante dessa nova visão de mundo, surgiu o pensamento que permite que se produza corpos, que essa corporeidade seja uma produção histórica e temporal, possibilitando que se tenha diferentes corpos ao longo da vida, corpos adoecidos de diversos modos, corpos saudáveis de diversos modos, e corpos envelhecidos de diversos modos. O corpo pode então se visto como um processo, onde é performatizado, e a corporalidade, portanto, não é uma parte separada ou dominada do homem, mas um índice de construção da sua subjetividade.

O corpo é o ponto zero do mundo, lá onde os caminhos e os espaços se cruzam, o corpo está em parte alguma: ele está no coração do mundo, este pequeno fulcro utópico, a partir do qual eu sonho, falo, avanço, imagino, percebo as coisas em seu lugar e também as nego pelo poder indefinido das utopias que imaginamos. (FOUCAULT, 2013, p.14)

Subjetivação, dessubjetivação e ressubjetivação

Poesia exploratória a você

Quem alisa meus cabelos?
Quem me tira o paletó?
Quem, à noite, antes do sono,
acarinha meu corpo cansado?
Quem cuida da minha roupa?
Quem me vê sempre nos sonhos?
Quem pensa que sou o rei desta pobre criação?
Quem nunca se aborrece de ouvir minha voz?
Quem paga meu cinema, seja de dia ou de noite?
Quem calça meus sapatos e acha meus pés tão lindos?
Eu mesmo.

Millôr Fernandes

Nos capítulos anteriores caminhamos pelos temas da velhice, morte, tempo, memória e corpo. A condução desse percurso foi orientada no sentido de convidar a um pensamento, que abra possibilidades para uma experiência de vida afirmativa, no período considerado como o declínio da vida humana. Para que isso seja possível, faz-se imperativo uma tal configuração de si, permitindo um tal modo de ser, que não sucumba diante as forças hegemônicas da sociedade. A forma de subjetivação capitalista do ser velho o coloca na posição de improdutividade; portanto fora da cadeia produtiva, é descartável, indesejável. Ou, então na melhor das hipóteses como consumidor, dispondo da renda de sua aposentadoria, do mercado geriátrico, tanto na vertente de manutenção da juventude quanto no cuidado com os males da velhice.

Para pensarmos como pode ser feita essa rejeição ao pensamento hegemônico, sobre o processo de envelhecimento, é necessário antes elaborar a sua aceitação pelo indivíduo. Como se configura o “modo de ser velho”? De que se trata ao se dizer um sujeito “velho”? Isso acontece através de um processo de identificação? Existe uma identidade do “velho”? Como estamos propondo trabalhar modos de ser, ou seja, processos de subjetivação, partimos da problemática que começa pela própria noção de sujeito, ligada diretamente ao modelo identitário em sua ideia tradicional, algo que nos é natural, pois já interiorizado pelo senso comum.

A configuração de uma identidade tradicionalmente pressupõe, *a priori*, a existência de um sujeito para incorporar esta identidade. Trata-se de um conceito que advém do sujeito cartesiano, que é o lugar da identidade, do ser propriamente dito, fornecendo a significação daquilo que ele não é; o objeto. Essa relação binária, sujeito e objeto, é uma criação da modernidade que se calcificou e, em um encurtamento semântico que a tradição ocidental fez, de alguma maneira se estratificou. Vejamos, de forma sintética, o processo registrado na história do pensamento.

Contudo antes da modernidade, tanto na antiguidade grega quanto na Idade Média, não existia a ideia de subjetividade tal qual a concebemos hoje como não havia o conceito de objetividade. As “coisas” tinham um núcleo que lhes conferia certa identidade ontológica, um substrato que suportava vários elementos que compunha o ser. Sobretudo entre os gregos, cada coisa se apresentava por si só, pois era considerada dotada de autonomia e consistência metafísica. Em contrapartida, na Idade Média tudo tinha como finalidade última a relação com Deus. Em ambas cosmovisões, cada coisa teria o seu lugar, ou como presença para os gregos, ou na ordem determinada por Deus na Idade Média. Existia uma multiplicidade de substratos entitativos identificados sobretudo com suas essências. Até a modernidade tudo tinha a sua própria subjetividade, porque dotado de substrato ontológico. O que acontece a partir de Descartes, segundo alguns pensadores, é uma virada antropocêntrica da realidade, a partir da qual o conceito de sujeito irá se reduzir a um ente somente.

Até o século XVII, as coisas se “presentificavam” por elas mesmas; essa autopresentificação foi transformada em objetividade. Por objetividade, entendes-se o modo de condicionamento da aparição dos entes, sob a forma de objeto; este condicionamento possui, como correlato, o sujeito cognoescente. Portanto, quando o estatuto da realidade se transforma em objeto, há “uma certa modificação da presença das coisas” (HEIDEGGER, 2001, p. 126). O homem moderno passa a duvidar intrinsecamente do modo como as coisas se apresentavam inicialmente; por isso, a partir da modernidade, as coisas não se manifestam efetivamente como elas são, a aut-manifestação das coisas sempre é questionada, para então ser representada como o que é efetivamente o ser das coisas, o objeto propriamente dito. Quer dizer: “A presença a partir de si mesma de uma coisa é entendida aí pela sua possibilidade de representação” (HEIDEGGER, 2001, p. 126).

Qual é o lugar da objetividade que é como as ciências naturais veem o ser-das-coisas? Ela faz parte do fenômeno que pode tornar evidente para o homem algo presente como presente. Mas algo presente também pode ser experienciado como algo que brota a partir de si, em si mesmo [Aufgehend]. Isto significa Φύσις [*physis*] no sentido grego. No pensamento grego e na Idade Média ainda não há o conceito de objeto e de objetividade. (HEIDEGGER, 2001, p. 125/126)

A *physis*, em grego, tem uma relação etimológica direta com a palavra *phos*, de fósforo, de onde vem luz; metaforicamente as coisas têm luz própria, a realidade tem brilho, onde cada coisa tem sua luminosidade, não precisa de uma luz externa, como o sujeito representador. As coisas também se manifestam na modernidade, mas essa presença das coisas é de uma outra ordem; as coisas aparecem, mas não têm vida própria, elas têm que aparecer segundo o modo como o sujeito as representa, representação que é uma re-apresentação, segundo Heidegger.

Essa re-apresentação é a transformação da *physis* em objeto, segundo a medida do homem sujeito: “A presença é compreendida como representação. A presença não é mais tomada a partir de si mesma, mas como objeto que se contrapõe a mim como sujeito pensante, como ob-jezado para dentro de mim” (HEIDEGGER, 2001, p. 126).

Assim, Descartes, a primeira grande voz do pensamento moderno, e divisor de águas no que concerne a subjetividade, criou o conceito de sujeito tal qual nós o conhecemos. A noção de sujeito não tinha centralidade no homem, mas relação com o homem, porém não era irreduzível a ele. O objeto passa a existir enquanto coisa que se contrapõe a outra, o que aconteceu com a “criação” do sujeito por Descartes, o que se contrapõe o objeto. A existência do estatuto de objeto pressupõe assim a ideia prévia de subjetividade, com o sujeito cartesiano, advinda na modernidade.

Como já dissemos no capítulo anterior, Descartes vai estabelecer a dúvida como método, a dúvida metódica, para chegar à verdade. É necessário duvidar de tudo, duvidar de todos os supostos da tradição, e não aceita autoridades como Aristóteles, a bíblia, a igreja. Duvida dos sentidos, da imaginação, até supõe Deus ser um gênio maligno que poderia estar lhe enganando. Assim ao duvidar de tudo, suspende a presença de cada coisa e sua autonomia ontológica.

Suponho, portanto, que todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me de que jamais existiu de tudo quanto minha memória referta de mentiras me representa; penso não possuir nenhum sentido; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de meu espírito. O que poderá, pois, ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa a não ser que nada há no mundo de certo. (DESCARTES, 1973, p.99)

Contudo, o eu não pode duvidar de si enquanto pensa, mesmo pensando erradamente, portanto existe. Daí o *cogito*, em latim (eu penso). O eu só pode saber que existe, enquanto pensa, pensar é o lugar de estabelecimento do eu, o núcleo através do qual se pode doar significação às outras coisas. O cogito é a subjetividade: *res cogitans*, coisa pensante.

A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa. (DESCARTES, 1973, p.102)

O que Heidegger coloca no século XX, como fundamental na modernidade: que ser sujeito é mensurar o ser das coisas, é fornecer uma medida que instaura o que as coisas são, uma medida ontológica, um horizonte para estabelecer o contorno para que as coisas sejam, porque o conhecimento das coisas nos é condicionado por essa medida que nós estabelecemos. O ser das coisas é uma representação das coisas segundo a medida do sujeito. Portanto a subjetividade tem um caráter reflexivo: quanto mais representação se faz, mais sujeito se é. Aqui se elabora outro paradigma para o conhecimento.

A relação do homem com a medida não é plenamente apreendida pela mensurabilidade quantitativa, ela nem mesmo coloca a questão. A relação do homem com um parâmetro é a relação fundamental com aquilo que é, ou seja, esta relação pertence à própria compreensão do ser. (HEIDEGGER, 2001, p. 127)

A ideia de sujeito vem de *subjectum*, etimologicamente é o que está por baixo, o fundamento, ou o suporte onde nós penduramos, ou amarramos algo. E subjetividade significa aquilo que subjaz, o substrato: palavra originada do latim, que na sua origem quer dizer aquilo que em está embaixo de uma camada de qualquer natureza. Podemos então considerar a subjetividade como sendo aquilo

que suporta uma série de outros elementos que giram em torno dela, dependendo de sua estrutura, não só no homem, mas em uma série de outros elementos de outra natureza, seja o elemento um objeto de desejo ou de conhecimento.

Nesse modelo cartesiano, Deus, que antes era o substrato, passa a ser a garantia para que o homem possa significar no seu discurso algo que ele não é. A partir do momento em que coloca o homem como único sujeito, Descartes cria a dicotomia sujeito-objeto, o que não é sujeito se contrapõe a ele, logo é objeto. O homem se torna o lugar de onde se origina o significado de tudo, porque as coisas não possuem mais subjetividade em si. Portanto se é efetivamente humano enquanto sendo esse substrato pensante, produzindo pensamentos evidentes, o que o leva a assegurar uma identidade a princípio, fixa, como eixo dos significados dos objetos em geral.

Uma identidade dotada de certa fixidez tem que se assegurar de si constantemente. O que faz a razão estar sempre antecipando as coisas segundo se manifestam, controlando-as através de leis, da ciência, o modo como elas se apresentam. Descartes diz que o homem deve ser mestre e senhor da natureza (conferir o *Discurso do método*, DESCARTES, 1973, p. 37-90), por isso, a subjetividade tem o senhorio, para representar a realidade, estabelecer o que ela é, produzindo leis para explicar a regularidade dos movimentos, e com isso controlar o curso das coisas. Isto confere poder à ciência, para que possa assegurar a subjetividade frente às coisas do mundo.

Esta questão está presente, como podemos averiguar, na estrutura gramatical das línguas ocidentais, onde o sujeito suporta as propriedades predicamentais. Se ele é um suporte de todos os outros elementos que o predicado assinala, todos dependem desse eixo em torno do qual ele gira e ao qual ele adere; se o eixo é retirado, o discurso perde o significado. O elemento gramatical tem um caráter ontológico, ou seja, diz respeito ao ser de cada coisa. O sujeito é um suporte que garante a predicação, portanto ele é um núcleo. Se o substrato de algo é retirado, esse algo perde sua significação. A questão, contudo vai se revelar mais complexa.

Usando ainda a linguagem como questão, e já tendo visto nela a funcionalização do conceito de sujeito fixo, podemos com Nietzsche questionar esse mesmo sujeito que está estruturado na linguagem, a partir de sua observação de como se dá relação da linguagem com a realidade. O que Nietzsche percebe é

que a estrutura gramatical construída na relação do sujeito com o predicado propõe identidades fixas, porém essas mesmas identidades fixas se originam de relações singulares que não têm fixidez, o que demonstra que essa construção gramatical serve a interesses ao se substancializar, e conseqüentemente, não é confiável (conferir *Sobre verdade e mentira em sentido extra moral*, §1)

Pensando a relação da linguagem com a realidade, o filósofo alemão, compreende que toda linguagem nasce da relação com o particular; e que todo sujeito é na verdade derivação do particular, o homem inverte essa gênese e pensa o particular como derivado de substantivos de caráter universal. Por exemplo, quando pensamos em uma cadeira, pensamos em um conceito de cadeira universal, mas a ideia original de cadeira derivou de um único objeto singular, que está na experiência e memória de cada um.

Nietzsche tenta fazer uma genealogia da inversão que nós criamos, que é derivar o universal do particular, e quando isso acontece, o modelo cartesiano entra em pane. O que Nietzsche tenta dizer é que a nossa linguagem nunca vai para além da relação com o particular; foram criados modelos abstratos para manter a organização das relações humanas mais estáveis. Por isso, ao se substantivar a linguagem, a homogeneidade das nossas relações e compreensões é garantida. A linguagem está a serviço da manutenção do rebanho, da coesão da estrutura social.

Ao propor que a linguagem normativa é uma farsa, Nietzsche quer dizer que estamos sempre fazendo abstrações e substituindo as relações com as coisas vivas pelas abstrações que nós criamos. Farsa que garante a coesão, mentira que mantém a coesão da coletividade. No fundo o que Nietzsche está dizendo é que não podemos pular por cima das nossas relações, que são relações com a singularidade. Ainda que a linguagem nos traia, não podemos ter uma relação com uma instância que seja para além das próprias relações (com a singularidade), com aquilo que a filosofia chamou de coisa em si, o absoluto, algo desvinculado do âmbito relacional.

Essa visão nietzschiana da linguagem é a percepção da sombra de um pensamento dicotômico convivendo ainda com a realidade que aos poucos se impõe. Com a *morte de Deus*, não é mais possível acessar identidades absolutas, substratos fixos. Acontece uma dessubjetivação do próprio homem, uma desobjetivação da própria realidade. A subjetividade perde seu núcleo, não existe

mais um lugar de instauração de significado das coisas e assegurador do que as coisas são. Como vimos antes, o corpo para Nietzsche é um lugar de risco.

Quando os planos físico e metafísico, sensível e suprassensível, temporal e eterno, finito e infinito, ilusório e verdadeiro, aparência e essência (e assim por diante) são desconstruídos com a morte de Deus, faz-se necessário ressignificar a totalidade. Então, não é mais possível escapar da finitude, porém a finitude antes era compreendida à luz do infinito; portanto precisa ser ressignificada.

Sem substratos fixos, a ideia de sujeito como uma unidade coesa também não se sustenta mais. Como foi dito no capítulo relativo ao corpo, o si mesmo é resultante de diversas forças que atravessam o “corpo”, se organizando e gerando uma hierarquia, que resulta na vontade de poder, segundo Nietzsche. Não existe mais o núcleo do sujeito, que era fundado na soberania de uma razão cartesiana. A razão (*res cogitans*) não está acima de nenhuma outra força que atua no corpo, as forças que atuam no corpo se equivalem e alternam sua preponderância. A multiplicidade de elementos que configura o corpo passa a ser “a grande razão”, e a subjetividade pensada sem a substantivação de seus elementos; por isso se compreende a ideia do eu como derivado dessa multiplicidade que vai se inter-relacionando e vai se configurando.

Sem um eixo constituidor de significado, o que existe são constituições-processos, que produzem certas configurações. Por isso não existe mais o sujeito, existem subjetivações, não existe mais identidade, e sim processos de identificação. O sujeito como substrato não existe, existe como subjetivação e como si mesmo. Isso quebra com os substantivos universalizados, como *o* velho, *a* criança, *o* deficiente. Vejamos melhor como a ideia de processo de subjetivação desconstrói o conceito de sujeito, substancialista, produzindo uma ruptura com a ideia metafísica de identidade.

O sujeito agora passa a ser resultante de uma miríade de elementos históricos, temporais, finitos, mortais que produzem um certo modo de ser, atribuindo uma identidade fluídica, que está sempre em aberto; ser identifica-se como a riqueza semântica do verbo estar. Com isso, nós não temos corpos, nós somos corpos, a grande razão é o nosso si mesmo, o nosso si mesmo produz o eu, o sujeito que nós somos é essa corporeidade temporal, é o corpo como verbo. Em ação, em processo. A vida que desliga para a morte impulsiona a transformação para um estado novo, para outra presença.

Como vimos, em Nietzsche, a razão perde esse lugar primeiro, está no mesmo nível que outros elementos do humano, como coloca em Zaratustra, desprezadores do corpo: “‘Eu’, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra, esse eu se ufana de dizer eu. A coisa maior porém, em que não queres crer— é o corpo e a sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu” (NIETZSCHE, 2011, p. 35).

Após Nietzsche, que liberta o pensamento das bases metafísicas da tradição e também coloca riscos, torna-se urgente e desafiador pensar a questão da subjetivação como uma possibilidade de vida, que tenha potência em sua temporalidade, sem sucumbir a uma subjetivação castradora, ainda mais cruel quando relacionada à velhice. Vemos então que as subjetivações são processos que podem se dar de diferentes maneiras, convivendo na atualidade com contraposições e resistências a discursos hegemônicos. Contudo, a maioria é produzida segundo os discursos preponderantes. Porém, as subjetivações mais correntes são sempre adaptativas, a pessoa se adapta a ela. Para que se produza um modo de ser velho que possua caráter de resistência, é possível considerar os processos de subjetivação, modos de ser e de dessubjetivação como a desconstrução da normatividade de certos modos de ser e a ressubjetivação como a construção de um novo modo de ser.

Um processo de subjetivação, isto é, uma produção de modo de existência, não pode se confundir com um sujeito, a menos que se destitua este de toda interioridade e mesmo de toda identidade. A subjetivação sequer tem a ver com a “pessoa”: é uma individuação, particular ou coletiva, que caracteriza um acontecimento (uma hora do dia, um rio, um vento uma vida...). É um modo intensivo e não um sujeito pessoal. É uma dimensão específica sem a qual não se poderia ultrapassar o saber nem resistir ao poder. Foucault analisará os modos de existência gregos, cristãos, como eles entram em certos saberes, como eles se comprometem com o poder. Mas, neles mesmos, eles são de outra natureza. [...] E conforme seu método, o que interessa, essencialmente, a Foucault não é um retorno aos gregos, mas nós hoje: quais são nossos modos de existência, nossas possibilidades de vida ou processos de subjetivação; será que temos maneiras de nos construirmos como “si”, e, como diria Nietzsche, maneiras suficientemente “artistas”, para além do saber e do poder? Será que somos capazes disso, já que de certa maneira é a vida e a morte que aí estão em jogo? (DELEUZE, 2013, p. 127-128)

No processo de subjetivação que resiste aos modos hegemônicos de produção de sujeito, há a construção de modos de ser não assimilados pela normatividade de um determinado eixo cultural e histórico. Acontece nesse caso, uma dessubjetivação dessa forma hegemônica para resistir à mesma. Assim

resistir é não ser absorvido pelo jogo de saber e poder de uma certa cultura e ser capaz de produzir outras formas de subjetivações. Nietzsche, Foucault e Deleuze, por exemplo, desenvolvem o conceito de subjetivação não apenas como resistência, mas como ética e estética de modos de ser.

Nietzsche fala da existência como obra de arte, em cunhar uma existência pela arte do decoro, como comer, trabalhar (o que parece mínimo), transformar o que é feio em beleza; “como fenômeno estético a existência ainda nos é suportável, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para poder fazer de nós mesmos um tal fenômeno” (NIETZSCHE, 2001, p. 124).

Foucault vai aos gregos para ver a mesma coisa, produzir liberdade, não apenas saber escolher, mas *enkratea* (em grego, o poder de si mesmo), empoderamento hoje, o cuidado de si, que se relaciona diretamente com o cuidado do outro. Mais do que se adaptar a um código moral, os gregos estão preocupados com o processo da subjetivação, uma estética da existência, um estilo que seja trabalhado proativamente pelos indivíduos.

A diferença é esta: a moral se apresenta como um conjunto de regras coercitivas de um tipo especial, que consiste em julgar as ações intenções referindo-as a valores transcendentais (é certo, é errado); a ética é um conjunto de regras facultativas que avalia o que fazemos, o que dizemos, em função do modo de existência que isso implica. (DELEUZE, 2013, p. 129-130)

Foucault procura ver na Grécia uma possibilidade de como resistir, não sendo simplesmente um anteposto, mas podendo ser de outro modo, trabalhando de maneira ativa a relação de si com o código. Partindo da falta de referenciais absolutos, o filósofo francês coloca a questão de como se relacionar com um código moral sem que haja a submissão de si, como no cristianismo. Quais seriam as formas de trabalhar em meio a esses códigos que são jogos de poder, com saberes correlatos, e inserir-se ativamente para formar o si mesmo em meio a isso? Em uma atitude dinâmica, tal processo produz a “individuação” onde haja desconstrução, dessubjetivação, eliminação de alguns elementos, inserção de novos, burilamentos, em uma ação contínua. O que possibilita que este seja um trabalho crítico e criativo de um indivíduo, ou de um grupo. Trabalhar em si, aquilo que na sua existência vai produzir uma vida bela, ou seja uma vida boa segundo Aristóteles ou como em Ricoeur.

Os gregos problematizavam efetivamente sua liberdade e a liberdade do indivíduo, como um problema ético. Mas ético no sentido de que os gregos podiam entendê-lo: o *éthos* era a maneira de ser e a maneira de se conduzir. Era um modo de ser do sujeito e uma certa maneira de fazer., visível para os outros. O *éthos* de alguém se traduz pelos seus hábitos, por seu porte, por maneira de caminhar, pela calma com que responde a todos os acontecimentos etc. Esta é para eles a forma concreta da liberdade; assim eles problematizam sua liberdade. O homem que tem um belo *éthos*, que pode ser admirado e citado como exemplo, é alguém que pratica a liberdade de uma certa maneira. (FOUCAULT, 2003, p. 270)

Uma dessas formas do trabalho de si é o uso do desejo, comedidamente, sem que ele destrua o indivíduo, de uma maneira que não caia no âmbito na dilaceração, nem na depressão. Também como atividade que regula os prazeres, a relação com o alimento, com a leitura, com as artes. Sendo essas atividades criativas, buscando a moderação sem nunca estarem prontas. O que vai produzir um certo sujeito dotado de beleza, que possa inspirar outros, pois o grego está interessado em uma vida heroica, que seja digna de ser lembrada, o que demonstra a preocupação do grego com a herança, o legado.

Por conseguinte, não basta que a força se exerça sobre outras forças, ou sofrer o efeito de outras forças, também é preciso que ela exerça sobre si mesma: será digno de governar os outros, aquele que adquirir domínio de si. Curvando sobre si a [154] força, colocando a força numa relação consigo mesma, os gregos inventam a subjetivação. Não é mais o domínio das regras codificadas do saber (relação entre as formas), nem o das regras coercitivas do poder (relação da força com outras forças), são regras de algum modo facultativas (relação a si): o melhor será aquele que exercer um poder sobre si mesmo. Os gregos inventam um modo de existência estético. (DELEUZE, 2013, p. 130-145)

A subjetivação vai ser em Foucault um conceito para falar a transformação de si como objeto do poder, ou melhor, é formado pelo poder e por ele regulado, instaurando uma relação criativa de si. Para Foucault a subjetivação é uma prática de resistência. O saber com seu caráter de verdade e os jogos de poder com sua prática coercitiva, podem tornar a subjetividade uma sujeição. Porém a capacidade de empoderamento rompe essa cadeia, para que a subjetividade sendo uma proatividade criativa seja uma resistência aos modos hegemônicos de ser.

Não há sujeito, mas uma produção de subjetividade: a subjetividade deve ser produzida, quando chega o momento, justamente porque não há sujeito. E o momento chega quando transpomos as etapas do saber e do poder; são essas etapas que nos forçam a colocar a nova questão, não se podia colocá-la antes. A

subjetividade não é de modo algum uma formação de saber ou uma função de poder que Foucault não havia visto anteriormente; a subjetivação é uma operação artista que se distingue do saber e do poder, e não tem lugar no interior deles. (DELEUZE, 2013, p. 130-145)

A prática de si produz liberdade, mas a liberdade não é atributo, e sim resultado de uma prática, em não se colocar submisso a você mesmo e nem diante de nada. É um cuidado contínuo de si, e também a maneira de como a partir desse cuidado de si, cuida-se do outro, para não submeter o outro e não submeter-se ao outro.

Deleuze tematiza o processo de subjetivação agregando a ele o conceito de intensidade, ou seja a singularidade, que seria contemplar os fluxos que intensificam a vida de cada um. A potencialização de modos de vida é o objetivo da singularização, a vida como desejo, não uma busca de algo que falta, mas como expressão das suas intensidades em um movimento de intensificar-se, potencializar-se. O conceito da singularidade que insere a questão da intensidade agrega um viés qualitativo novo ao tema da subjetivação desenvolvido por Foucault e derivado de Nietzsche.

A subjetivação como processo é uma individuação, pessoal ou coletiva, de um ou de vários. Ora, existem muitos tipos de individuação. Há individuações do tipo “sujeito” (é você..., sou eu...), mas também há individuações de tipo acontecimento, sem sujeito: um vento, uma atmosfera, uma hora do dia, uma batalha... Não é certeza que uma vida, uma obra de arte, seja individuada como um sujeito, pelo contrário”. (DELEUZE, 2013, p. 130-147)

Depois de dar alguns passos no conceito de subjetividade com as lentes de Nietzsche, Foucault e Deleuze, podemos perceber como a liberdade do homem para se configurar subjetivamente, em meio às forças capitalistas, e até a mesmo pela própria linguagem, se torna uma tarefa árdua, sob grande ameaça. Pensar a si mesmo e os outros como processos cria disponibilidades para que ocorram apropriações criativas de modos de ser, capazes de romper barreiras impostas de fora para dentro, limitando em potência e intensidade a experiência vital de cada um.

Essas configurações fluidas, processuais, continuamente em construção, são fluxos poderosos que corroem os alicerces dos substratos fixos existentes aprisionadores da espontaneidade na produção humana, seja ela coletiva ou individual. Como diz Deleuze, são acontecimentos que reverberam, penetram,

circulam, em diversos corpos, “corpos sem órgãos”, que compõem o momento sempre presente.

Porém, para serem efetivos como uma força de resistência, precisam ser exercícios constantes da prática de cuidar de si. Longe de ser simples, é uma prática que exige uma atitude: “O cuidado de si uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência” (FOUCAULT, 2006, p. 11).

Do que foi dito acima, é possível pensar, a partir de Nietzsche, a subjetividade como uma construção histórica. Por um lado, os processos de subjetivação podem ser tão somente adaptativos, reproduzindo modos de ser hegemônicos em uma determinada cultura. Por outro lado, os processos de subjetivação podem se realizar de modo criativo, resistindo às formas preponderantes de existência e processando a inscrição de novos sentidos na vida humana e individual e coletiva. Para que esse modo de subjetivação se estabeleça, são necessárias práticas de dessubjetivação, que desadapte o indivíduo das formas hegemônicas de existência em que ele estava inserido, abrindo espaço para possíveis ressubjetivações, onde as resistências se instalam. Assim, o sujeito pós-moderno e ao mesmo tempo gerado no mundo clássico/grego está em construção permanente, dando condição de que sua potência se transforme em ato criativo de si e para com os outros.

Considerações finais

Certo

Hoje quero te falar de permanecer vivo.

Observa que há árvores velhas e a juventude é longa:
perde ao menos uma hora restaurando os azulejos brancos
da tua infância; sobretudo abre as janelas que dão para o céu
de Nova Friburgo, terra onde as terras são principados
de toda a gente e à vista nua divisamos planetas
em varandas alvoroçadas por malmequeres só de luz;
hoje quero te falar de junhos nervosos de tantas alegrias.

Se tudo te parece frágil é verdade é frágil tudo;
mas venho te dizer que tudo permanecerá vivo
nesta hora em que te digo agora.

Eucanaã Ferraz, de *Escuta*

Todo o trabalho efetuado na pesquisa e na criação desta dissertação de mestrado foi na intenção de propor um objeto de resistência às formas hegemônicas de subjetivação na velhice. Em acordo com o que diz Antonio Paulo-Benatte em seu artigo: “Deleuze e a política da literatura: algumas observações, “A literatura não é o fruto sublime de um gênio transcendente, mas o produto histórico imanente de um agenciamento (coletivo) de enunciação.”

Sentimos que ainda hoje, depois do pensamento de Nietzsche, com o anúncio da morte de Deus, a sombra do pensamento da tradição ocidental é mais do que simplesmente uma sombra pesada, está viva. Mesmo que teóricos afirmem que vivamos uma era de extrema volatilidade, como por exemplo, Zigmunt Bauman, em *A modernidade líquida*, a realidade atual mescla visões de mundo de substratos fixos, com um mundo processual, de fluxos, devires, acontecimentos, rizomas, corpos sem órgãos. Em meio a 6 bilhões de seres humanos, a maioria sem chances de educação, não poderia ser diferente. Ainda.

Por isso, na parte teórica da escrita, propusemos pensar diversos temas relacionados com a velhice, em um esquema comparativo do pensamento da tradição à mudança paradigmática com o advento da morte do sujeito no pensamento de Barthes. No almanaque, seguindo o pensamento deleuziano de resistência, a proposta foi possibilitar linhas de fuga ao se pensar a velhice.

Linhas de fuga são linhas de ruptura, verdadeiros rompimentos que promovem mudanças bruscas muitas vezes imperceptíveis, não sendo sobrecodificadas nem pelas linhas duras e nem pelas maleáveis. São rupturas que desfazem o eu com suas relações estabelecidas, entregando-o à pura experimentação do devir, ao menos momentaneamente. São linhas muito ativas, imprevisíveis, que em grande parte das vezes precisam ser inventadas, sem modelo de orientação. (CASSIANO; FURLAN, 2013, p.374)

Ao compor no mesmo objeto uma concentração temática com diferentes discursos, de diferentes autores, esperamos criar um atrito causado pelo excesso, sem que haja descanso, para provocar um certo incômodo; contudo, sem apelar ao grotesco ou ao mórbido, algum lugar entre o palatável e a saturação, entre o belo e o cômico, mas que possa causar uma identificação no leitor, no reconhecimento do que lhe é intrinsecamente humano. Lançando mão de recursos como o contraste de conteúdo entre os fragmentos de texto, na afirmação contundente de certas temáticas, na dissonância das emendas que unem os fragmentos, na contaminação de significados entre texto e imagem, e também na alternância, por vezes abruptas, de terceira para primeira pessoa no narrador.

No conteúdo do almanaque existem referências de elementos que exemplificam total aderência ao código, de maneira crítica, como o filme Balada de Narayama (*Almanaque da precariedade*, p. 43) a história de uma lenda sobre a velhice no Japão feudal, outros de resistência explícita como nos fragmentos de Constance Beresford-Howe, *O livro de Eva* (*Almanaque da precariedade*, p. 62), sobre uma mulher madura que abandona a família para viver uma vida livre dos papéis sociais. “Fugir não é renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário. É também fazer fugir, não necessariamente os outros, mas fazer alguma coisa fugir, fazer um sistema vazar como se fura um cano” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.49).

Trilhar linhas de fuga que permitam pensar a velhice de maneira criativa, é um movimento que passa pela alteridade, e alteridade pressupõe um reconhecimento. Para haver ressubjetivação na velhice, de um eu que se estranha, seria necessário um reconhecimento de si que se reconhece como oculto, por isso singular. Além disto, a composição do reconhecimento pelo outro como memória, pilar central da construção da identidade, nesta altura da vida é incontornável.

A identidade de uma determinada pessoa se estende até onde essa consciência pode atingir retrospectivamente toda ação ou pensamento passado, é o mesmo si, tanto

agora como antes, e o si que executou essa ação é o mesmo que no presente reflete sobre ela. (RICOEUR, 2006, p. 133,134)

Um ótimo exemplo dessa possibilidade se encontra no livro de Edward Said, *Estilo tardio*, no qual dialoga com Adorno sobre a produção na proximidade da morte, de grandes mestres como Bethoven, Strauss, Mozart, Genet, Lampeduza e Gould. Said discorre sobre como a presença mais eminente da morte e a maturidade no caso de grandes criadores, se juntaram para que eles criassem de maneira mais contundente e inovadora. Para tomar exemplo, citamos o estilo tardio de Bethoven analisado por Said nesta obra, que surdo, compôs obras que lidam com a totalidade perdida, por isso mesmo catastróficas, de caráter polifônico e fragmentado, que, para Adorno, convertem-se no protótipo da forma estética moderna. São obras que se rebelam, vão contra as regras estéticas e culturais vigentes, como se os artistas se soltassem de certas amarras e ganhassem força. Os grandes artistas demonstram em suas obras como as pessoas poderiam fazer uma apropriação criativa, através de um deslocamento na produção de subjetividade, realizando um processo de singularização na velhice.

Aqui foi feita uma reflexão sobre esse derradeiro período da vida, um devir humano, indesejado, negligenciado, negado, escondido, temido às vezes, até mais do que a morte. Com humildade e modéstia assumidas menos como limitação e mais como processo de escrita, esperamos que esta dissertação seja um meio para que se lancem novos olhares sobre o tema, com mais bondade, aceitação e esperança, de uma vida potente e bela, plena até o fim.

Um livro existe apenas pelo fora e no fora. Assim, sendo o próprio livro uma pequena máquina, que relação, por sua vez mensurável, esta máquina literária entretém com uma máquina de guerra, uma máquina de amor, uma máquina revolucionária, etc. – e com uma *máquina abstrata* que as arrasta. [...] a única questão, quando se escreve, é saber com que outra máquina a máquina literária pode estar ligada, e deve ser ligada, para funcionar. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.12)

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã**. São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. **Confissões**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- _____. **Sobre a mentira**. Campinas, SP: Ecclesiae, 2016.
- ARIÈS, Philippe. **História da morte no ocidente**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- _____. **O homem diante da morte**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- ARISTÓTELES. **Parva Naturália**. São Paulo: Edipro, 2012.
- ARTAUD, Antonin. **Eu, Antonin Artaud**. Lisboa: Hiena Editora, 1988.
- BACHELAR, Gaston. **O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação e o movimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BAKHTIN, Mikail. **A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec, 2013.
- BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BEAUVOIR, Simone de. **A velhice**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- BECKER, Ernest. **Negação da morte**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1976.
- BERGSON, Hénri. **Cartas, conferências e outros escritos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores). Volume XXXVIII.
- BIBLIA SAGRADA, **O antigo e o novo testamento**. São Paulo: Geográfica Editora, 2004.
- BOSI, Éclea. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CABRAL, Alexandre Marques. **Nilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã – Heidegger e a poliformia de Deus**, Rio de Janeiro: Mauad X; Faperj, 2015. 2 v.
- CASSORLA, Roosevelt M.S. (Coord.). **Da morte**. Campinas, SP: Papirus, 1991.
- CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História do corpo: da renascença às luzes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

CORRÊA, José de Anchieta. **Morte**. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2008.

DEBERT, Guita Grin. **A reinvenção da velhice**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, 2012.

_____. **Pressupostos da reflexão antropológica sobre a velhice**. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/1756539-Pressupostos-da-reflexao-antropologica-sobre-a-velhice.html>>. Acesso em: junho de 2016.

DELEUZE, Gilles. **Conversações (1972,1990) /Gilles Deleuze**. São Paulo: Editora 34, 2013.

_____. **Kafka: por uma literatura menor**. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. **Mil platôs, capitalismo e esquizofrenia 2**. São Paulo: Editora 34, 2011.
V.1

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. São Paulo: Editora 34, 2012.
V.3

_____. **Nietzsche**. Lisboa: Edições 70, 2001.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva 2014.

DESCARTES, René. **Discurso do método; Meditações; Objeções e repostas; As paixões da alma; Cartas**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os pensadores). Vol. XV.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução a arqueotipologia geral**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

FLUSSER, Vilém. **O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação**. São Paulo: Cosac Naif, 2013.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2003.

_____. **O corpo utópico, as heterotopias**. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

_____. **História da loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo**: ensaio de metapsicologia e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GAGNEBIN, J. M. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

GAWANDE, Atul. **Mortais**: nós, a medicina e o que realmente importa no final. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

GIL, José. **Metamorfoses do corpo**. Lisboa: Relógio D'Água editores, 1997.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

GREINER, Christine. **O corpo**: pistas para estudos interdisciplinares. São Paulo: Annablume, 2005.

HAVELOCK, ERICK A. **A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais**. São Paulo; Rio de Janeiro: Editora da Universidade Estadual Paulista; Paz e Terra, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Seminário de Zollikon/Martin Heidegger**. São Paulo; Petrópolis, RJ: Educ; Vozes, 2001.

_____. **Ser e tempo**. Petrópolis, RJ; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2015.

HOMERO. **Odisseia**. São Paulo: Editora 34, 2013.

JONAS, Hans. **O princípio da vida**: fundamentos para uma biologia filosófica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

KIFFER, Ana. **Antonin Artaud**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2016.

LE BRETON, David. **A antropologia do corpo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

LOURENÇO, Regina Célia Celebrone; MASSI, Giselle. **Linguagem e velhice**: considerações acerca do papel da escrita no processo de envelhecimento. Curitiba: Juruá, 2011.

MÃE, Valter Hugo, **A máquina de fazer espanhóis**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

- MALABOU, Catherine. **Ontologia do acidente**: ensaio sobre a plasticidade destrutiva. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.
- MANN, Thomas. **A montanha mágica**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Conversas, 1948**. São Paulo: Martins Fontes, 2004
- NANCY, Jean-Luc. **Corpo, fora**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. **Assim falou Zaratustra, um livro para todos e para ninguém**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. **Fragmentos póstumos 1885-1887**. São Paulo: Forense Universitária, 2012. V.III
- _____. **Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral**. São Paulo: Hedra, 2007.
- PLATÃO. **Diálogos III A República**. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.
- _____. **Fédon (ou da alma)**. São Paulo: EDIPRO, 2012.
- _____. **Filebo**. Versão eletrônica do dialogo platônico “Filebo”. <Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/cv000033.pdf>>. Acesso em: novembro de 2016.
- _____. **Teeteto**. FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN Serviço de Educação e Bolsas Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri Digitalizado por A.F.A.O.
- PUENTE, Fernando Rey. **Ensaio sobre o tempo na filosofia antiga**. Coimbra: Annablume, 2012.
- REALE, GIOVANNI. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990.
- REMI, Brague. **O tempo em Platão e Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. **Percurso do reconhecimento**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da morte**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.

_____. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.

SAID, Edward W. **Estilo tardio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SCHOLLHAMMER, Karl Erik. As práticas de uma língua menor: reflexões sobre um tema de Deleuze e Guattari. **Ipotesi, Revista de Estudos Literários**, v. 5, n. 2, p. 59-70, jul/dez-2001.

SELIGMANN-SILVA, M. A escritura da memória: mostrar palavras e narrar imagens. **Remate de Males**, v. 26, n.1, jan/jun, 2006.

TAVARES, Gonçalo M. **Atlas do corpo e da imaginação**. Alfragide: Editora Caminho S.A., 2013.

TOLSTÓI, Lev. **A morte de Ivan Ilitch**. São Paulo: Editora 34, 2009.

Bibliografia consultada

CASSIANO, M; FURLAN, R. O processo de subjetivação segundo a esquizoanálise. **Psicologia & Sociedade**, v.25, n. 2, p. 372-378, 2013.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História do corpo: da revolução à grande guerra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. **História do corpo: as mutações do olhar. O século XX**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

CORREA, M. R. **Cartografia do envelhecimento na contemporaneidade**. Velhice e terceira idade [online]. São Paulo: Editora Unesp; Cultura Acadêmica, 2009.

BERGSON, H. **A evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Matéria e memória**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

BYATT, A. S.; WOOD, Harriet Harvey. **Memory an anthology**. Londres: Vintage, 2009.

CAMARGO, Maria Silvia. **24 dias por hora, quanto tempo o tempo tem?** Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

GOLDENBERG, Miriam. **Velho é lindo!** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

MEYER, Marlyse. **Do almanak aos almanaques.** São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

MONTEIRO, Pedro Paulo. **Envelhecer:** histórias, encontros e transformações. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

NIKOLAJEVA, Maria; SCOTT, Carlos. **Livro ilustrado:** palavras e imagens. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

SELIGMANN-SILVA, M. A escritura da memória: mostrar palavras e narrar imagens. **Remate de Males**, v. 26 , n.1, jan/jun, 2006.

PAULO-BENATTE. Antonio. Deleuze e a política da literatura: algumas observações. **Uniletras**, v. 34, n. 1, p. 91-96, jan./jun. 2012. Disponível em: <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/uniletras>>. Acesso em: fevereiro de 2017.

VIERECK, George Sylvester. **Rara entrevista de Freud.** Disponível em: <http://www.freudiana.com.br/destaques-home/entrevista-com-freud.html#Textos>. Acesso em: dezembro de 2016.

Apêndice

A segunda parte desta dissertação, o *Almanaque da precariedade*, se encontra em um arquivo pdf contido no CD que acompanha este volume.