

Emancipação à sombra

Noa Cykman¹

RESUMO

O presente ensaio visa ponderar a noção de emancipação através de uma observação que parte da concepção iluminista e rumo a uma nova fundamentação baseada nas ideias de Nietzsche, em autores do pós-modernismo e na inclusão de elementos culturais da Grécia antiga e de filosofias orientais. A partir de um resgate desse conceito tal como formulado pelo projeto da modernidade, que o vinculava ao desvelamento científico da natureza, considera-se o esgotamento dessa concepção e a proposição de possibilidades alternativas que não abandonem um horizonte emancipatório. A separação kantiana entre ciência, moral e arte é um foco que, em sua reversão, pode oferecer um novo entendimento que destrona a razão do título unitário de verdade e permite uma reconciliação entre as esferas cindidas. O racional como contingente, a moral comunitária e a estética como unificação podem ser novos parâmetros para uma nova mitologia, que toma em conta a poesia e o extrarracional na formulação de uma nova relação com o tempo que transformaria o teor da existência social.

Palavras-chave: Emancipação; Mitologia; Contingência; Presente; Autocriação.

EMANCIPAÇÃO À SOMBRA

A crítica à educação, ou ainda o ponto anterior à formulação da crítica, habitualmente parte do questionamento acerca de que tipo de homem se almeja formar, para então se pensar acerca do processo educativo. A questão é análoga à da emancipação: há de se perguntar pelos fins para considerar os meios, propor uma mira para configurar o processo. O projeto da modernidade teve caracteristicamente ideais orientados à construção de um novo modelo social, vinculado à constituição de sujeitos autônomos, racionais, frutos e agentes da emancipação. Trata-se hoje, ao menos no meio intelectual, de um sonho falecido, cujo fracasso empiricamente constatado deixou abertas

¹ Graduanda do curso de Ciências Sociais da UFSC. Endereço: Rua Beija Flor, 171, Lagoa da Conceição. CEP: 88062-253.

as portas para novas postulações. As possibilidades de realização humana são tema recorrente das mais diversas culturas em todos os tempos, e em momentos de deterioração de ideais passados cabe sair em busca dos futuros, fundados provavelmente em novos futuros, outros passados e mais presentes.

Podemos tomar como o mais recente momento de formulação explícita de pretensões emancipatórias o projeto moderno, intenção cujo fracasso testemunhamos ainda. Desde o século XVII, sinais das quedas de Deus, das igrejas e dos crentes, que tombaram sob o espírito da Revolução Francesa, ressignificaram a totalidade da organização social – sua estrutura, seu modo de produção, a consciência individual dos sujeitos, as aspirações mesmas da sociedade e da humanidade. Na medida em que Deus deixava de responder às exclamações e interrogações dos homens, a razão técnico-científica, em plena ascensão e exibindo o compromisso de desvelar tudo o que é desconhecido, senta-se confortavelmente no trono. Assim inaugura-se a modernidade – Hegel é considerado o primeiro a ponderá-la filosoficamente, identificando como seu mais alto princípio, segundo Habermas (1929), a subjetividade, que teria sido a dupla chave para o progresso e para a alienação: o homem, em seu avanço técnico, progressivamente exilou-se de seu espírito.

O domínio sobre a natureza consistia no núcleo desse projeto, filosoficamente fundado na distinção cartesiana que separou sujeito e objeto e colocou, assim, os primeiros em condição de apreender os segundos. Do espaço que se abriu em tal distanciamento brotou o espírito da racionalidade, confiante na capacidade de matematizar e produzir saberes e técnicas sobre o mundo natural. “A técnica é a essência desse saber. Seu objetivo não são os conceitos ou imagens nem a felicidade da contemplação, mas o método, a exploração do trabalho dos outros, o capital” (ADORNO; HORKEIMER, 1969, p. 90). Trata-se, essencialmente, da fé no conhecimento humano, que acredita no próprio homem como princípio ordenador de todas as coisas e em sua capacidade de torcer a natureza a seu serviço: todas as naturezas possíveis. Como coloca Habermas,

(...) isso vale para a *ciência* objetivante que, ao mesmo tempo, desencanta a natureza e liberta o sujeito cognoscente: Assim, todos os milagres foram contestados, pois a natureza é agora um sistema de leis conhecidas e reconhecidas, no qual o homem está em casa, e só é considerado onde ele se sente em casa; ele é livre pelo conhecimento da natureza. (HABERMAS, 2002, p. 27).

A tendência de dominação da natureza, por sua mania de grandeza, estendeu-se ao impulso de dominação de grupos humanos. Bacon, expoente da mentalidade moderna, encarava a natureza como um real adversário da humanidade, que deveria ser vencido e domesticado para garantir a soberania humana; para tanto, a estratégia do escrutínio de seus mecanismos e segredos

(CÁSTRO-GOMEZ, 2000). Como demonstram Adorno e Horkheimer, bem como Santiago Cástro-Gomez, essa disposição de desvelamento e controle pseudodiligente aplicou-se, mediante uma estrutura cada vez mais consistente, entre os próprios povos humanos, fundando-se um impulso de ordenação racional e pragmático que teve sua expressão máxima no holocausto da Segunda Guerra Mundial.

O Estado Moderno, suprasumo do espírito desse tempo, aparece então como o mais alto organismo de coordenação dessa empreitada, centralizando e organizando os mecanismos de controle que se desenvolvem na missão de dominar os mundos – natural e social. O monopólio da violência, que o Estado incorpora, supõe-se incumbido de garantir a organização e orientação racional das atividades e metas de todos os cidadãos; confia-se em seus “critérios racionais” para reunir e sintetizar os interesses de toda a sociedade e, com esta miragem adiante, longe ainda de avistar horizontes, está já instaurada a fé no progresso material e na culminação última do bem-estar geral.

Assim, a mentalidade moderna configura-se motivada pelo controle categórico dos fenômenos existentes através de fórmulas racionais e conceituações lineares – mesmos métodos e procedimentos que se utilizariam para alcançar o homem ideal e a sociedade ideal: eis a forma iluminista da emancipação. “O Deus criador e o espírito ordenador são iguais entre si enquanto senhores da natureza.” (ADORNO; HORKHEIMER, p. 93). Assim como os céus, os homens distanciam-se da natureza, que é seu objeto. Nessa abordagem técnica o número é o cânon, regente das equações matemáticas e da vida social, da justiça burguesa e das trocas mercantis; o que não se pode enquadrar nesses termos é exilado da legitimidade e reduzido a mera magia, devaneio, poesia ou, em uma palavra: mito. Assim como a colocam como categoria oposta à almejada emancipação iluminista, terminam eventualmente por enquadrar-se como mitologias próprias e autofundantes.

A essa mesma classe de perspectiva emancipatória pertence o marxismo: metanarrativa de emancipação, categoria paralela às metanarrativas de especulação, nos termos de Lyotard. Tais tipos de discursos supõem-se uma base, uma referência última a que se submetem todos os outros discursos, orientando segundo seus próprios termos todas as informações recebidas. As formulações de Marx são um exemplo que demonstra como essa perspectiva e suas derivações ou similares pertencem tipicamente a um momento de projetos visionários que almejam num ponto futuro lograr o triunfo de seus ideários. A realização cristã do mundo vindouro é trazida por Marx à terra, e lá ou aqui encontrarão os homens sua redenção final, conforme sua fé.

No espectro marxista funda-se a interpretação da modernidade sob o prisma da filosofia da práxis. “Só quando o homem individual real absorver em si o cidadão abstrato (...), quando organizar e reconhecer suas *forces propres* como forças

sociais e, por conseguinte, não separar mais de si a força social como força política, só então se realizará a emancipação humana” (MARX apud HABERMAS, 2002, p. 89). Destaca-se aqui, ademais da perspectiva de libertação futura, o caráter homogeneizante e unificador da política marxista, que busca em cada indivíduo aquilo que o assemelha aos outros. Adorno e Horkheimer atentam a essa particularidade dos discursos modernos (que virá a germinar pelo avesso na pós-modernidade) colocando que “Os homens foram presenteados com um si-mesmo próprio a cada um e distinto de todos os outros, só para que se torne, com mais segurança, igual aos outros.” (ADORNO; HORKHEIMER, p. 96).

Após aproximadamente um século de deslumbramento, a fé secular no deus humano racional cai por terra para aqueles que escutam os mordazes sussurros do paradoxo dessa nova espécie de religião. Nietzsche foi um dos primeiros:

A luz diurna mais cintilante, a racionalidade a qualquer preço, a vida luminosa, fria, precavida, consciente, sem instinto, em contraposição aos instintos, não se mostrou efetivamente senão como uma doença, uma outra doença. (NIETZSCHE, *crep dos idólos*, 1888, p. 23)

O saber que, sem fome, é absorvido em desmedida, e mesmo contra a necessidade, já não atua mais como motivo transformador que impele para fora, mas permanece escondido em um certo mundo interior caótico (...) E assim a formação moderna inteira é essencialmente interior – um manual da formação interior para os exteriormente bárbaros. (NIETZSCHE apud HABERMAS p. 123).

Friedrich Nietzsche é a voz do século XX que ecoou com marteladas desde antes de seu tempo. Perspicaz e intrépido, demonstra que a morte de Deus, a essa altura, não significou senão sua substituição por um novo ídolo. Sua crítica quer atacar tanto a esperança revolucionária quanto a reação, reduzindo a vangloriada razão a apenas um impulso entre outros impulsos, um motivo idiossincrático entre outros, como intenta comprovar em inúmeros de seus escritos, que relativizam não só a razão como a verdade mesma. O conhecimento, segundo o considera o autor, é motivado não pela aspiração sincera ao saber, senão pela vontade de poder. É o medo do desconhecido o que move o espírito racional moderno que, julgando ter-se imbuído de toda munção lógica e metodológica, envolve-se no confortante véu da ilusão de apreensão do objeto, “E o júbilo dos que conhecem não seria o júbilo do sentimento de segurança reconquistado?” (NIETZSCHE, *GAIA CIÊNCIA*, § 355, p. 250).

Apregoados à razão, os modernos perderam em sua consciência a “força plástica da vida”, ao abandonar o mundo do mito. Como categoria oposta à razão, as alegorias mitológicas comportam as representações que são conscientes de si mesmas

enquanto tais – narrativas de entrelaçamento de realidade e fantasia em outras medidas, diferentes da racional moderna pois que se fundam por outros motivos e orientam-se a cumprir outros papéis. Para Adorno e Horkheimer, uma relação dialética estabelece-se entre mito e esclarecimento: o mito abriga o germe do esclarecimento autoconservador e, de outro lado, o esclarecimento iluminista, insustentável nos seus próprios termos, retorna à condição de mitologia. Para Nietzsche, assim como para Maffesoli, a mitologia é precisamente o que falta aos modernos, e deverá ser novamente buscada e recriada.

Embora não se tenha direcionado explicitamente a este tema, Kant também nos oferece uma crítica produtiva da modernidade, se tomarmos em conta sua concepção da subjetividade. Conforme Rorty (1990), o problema filosófico fundamental do pensamento da modernidade surge da radicalização da ênfase na separação kantiana em ciência, moral e arte, apesar da qual Kant ainda observava a subjetividade como um princípio unilateral: “Com efeito, este [princípio] possui uma força inédita para gerar uma formação da liberdade subjetiva e da reflexão e minar a religião, que até então se apresentava como o poder unificador por excelência. Mas esse mesmo princípio não tem força para regenerar no *medium* da razão o poder unificador da religião.” (HABERMAS, 2002, p. 30). Como aponta Rorty, a disjunção deste elemento unificador nas três esferas separadas foi o que caracterizou e imolou a filosofia “moderna”, que tipicamente reluta em aceitar uma coexistência não-competitiva entre elas.

Cada um com suas ressalvas e retaguardas, tanto Hegel como Nietzsche valorizaram a arte como a esfera da vida capaz de gerar a reconciliação; a estética que se lança ao futuro. Falando de Hegel, Habermas demonstra a aproximação conceitual entre o estético e o mitológico, e sintetiza:

O monoteísmo da razão e do coração deve unir-se ao politeísmo da imaginação e criar uma mitologia a serviço das ideias (...). A totalidade ética, que não oprime nenhuma força e possibilita o igual desenvolvimento de todas elas, será inspirada por uma religião instituída poeticamente. (HABERMAS, p. 47).

A busca pela própria substância, transcendente da distinção entre finito e infinito, permite o surgimento de um absoluto que, em Hegel, “não é concebido nem como substância, nem como sujeito, mas apenas como o processo mediador da autorrelação que se produz independente de toda condição” (HABERMAS, p. 49). No pensamento hegeliano, tal autorrelação identifica-se com a razão, a reflexão que mina positivities produzidas – neste ponto opõe-se a Nietzsche, que radicaliza sua crítica no polo da completa refutação do programa de encontrar a dialética do esclarecimento na razão centrada no sujeito. Podemos, talvez, nessa questão, tentar resgatar a comple-

mentaridade, validando as revoluções nietzschianas de encontrar a vida na arte e na estética e restaurando, ainda, o poder emancipador do pensamento racional autônomo, aliando a ambos, por fim, a esfera do político, para reencontrar o ponto nodal perdido ao se divorciarem teoricamente essas três esferas, como apontado por Rorty.

Talvez a refundação de uma mitologia pudesse, mais que reabilitar o estético como força social, cumprir o papel dilatado de reunificar ciência, moral e estética. Na sociedade cindida, tal como foi descrita pelo pensamento cindido, restou apenas a razão especializada na organização lógica de dados, o que não poderia responder – ou até mesmo refuta – às necessidades sociais que transcendessem a esfera técnica. É de fato uma necessidade prática, e não meramente filosófica ou teórica, encontrar novas linguagens que recriem laços rompidos ou esquecidos. Por enquanto, na ausência total do deus ausente, Dioniso, representante grego da embriaguez e da reconciliação, não conseguiria voltar mesmo se tentasse.

Uma nova criação mitológica talvez proponha uma nova relação com o tempo, como Maffesoli supõe ao falar do “Instante Eterno” (2003). Como Nietzsche, encontram ambos no trágico grego uma essência da vida e da renovação comunitária; quem sabe o passado grego resgatado e reverenciado por Nietzsche se unirá ao futuro pós-moderno traçado por Maffesoli em uma nova narrativa que sustente o presente. Dioniso, figura emblemática para ambos os autores, carrega em si a síntese do que buscam as mais variadas fés: o conjunto do simbolismo inteiro, a ressonância do movimento rítmico, tipicamente comunitário, tribal. É a representação da comunhão, da abertura de sair de si e conectar-se ao além de si, da transcendência do *principium individuationis*, da sensação da embriaguez, do retorno à natureza, da dissolução do ego e do encontro da indistinção entre sujeito e objeto. Dioniso não vive sem Apolo, a beleza e a forma, sua tensão complementar, seu parceiro agonístico. Mas para posicionar a sublimação dionisíaca como núcleo de uma nova referência de emancipação, imaginemos: e se vivesse?

“(…) o sentimento trágico da vida, do qual faltará avaliar as manifestações cotidianas, se encontra, como um fio vermelho, em construções espirituais que lhe são, aparentemente, muito alheias.” (MAFFESOLI, 2003, p. 20). Deus estrangeiro, desterrado como era por essência, quem sabe Dioniso escutaria Maffesoli e, curioso, sairia da Grécia para viajar por outras terras. Quem sabe chegaria a uma comunidade indígena na Floresta Amazônica, onde se sentiria calidamente acolhido. Quem sabe conversaria com africanos que lhe contariam o Ubuntu, “eu sou porque tu és”, e se entenderiam. Ou mesmo nos Estados Unidos, poderia conhecer um autor como Eckhart Tolle e concordariam sobre o valor de concentrar-se no momento presente, até desprender-se do tempo e libertar a mente pensante. Grandes

chances haveria, ainda, de que terminasse na Índia, em companhia de mestres zen-budistas que, embora diferissem radicalmente quanto à forma de se viver, coincidiriam pontualmente quanto ao conteúdo da vida. Shakyamuni Buda disse:

O método de Meditação que ensino é ver as coisas como elas são, nada rejeitar e tratar as coisas com alegria, vendo claramente sua face original. Esse Dharma misterioso transcende a linguagem e os princípios racionais. O pensamento lógico não pode ser usado para obter a Compreensão; apenas com a sensibilidade da não-mente alcança-se a Verdade.

E Dioniso, encantado, ficaria por lá durante certo tempo, observando e absorvendo de seu espelho budista, até que a abstinência do vinho começasse a desfigurar-lhe a alma e ele partiria, retornando à efervescência. Maffesoli outra vez sussurraria em seu ouvido a confirmação do vínculo:

(...) temática da atitude afirmativa própria da filosofia nietzschiana, por exemplo, mas também o que se expressa na sensibilidade zen, assim como aparece neste *koan*: ‘qual é a palavra última para expressar a verdade? Joshu respondeu: sim’. Afirmer a existência, isso é o que é difícil de admitir para as teorias fundadas no sentido da história, divina ou profana, que buscam a significação da vida em uma finalidade por vir e jamais alcançada. (MAFFESOLI, p. 40).

Dioniso retorna a Apolo, enfim, sem o qual não pode ser quem é. Todavia guarda a lembrança da identificação; o “fio vermelho” encontrado em comum entre povos de variados espaços e oriundos de distintos tempos pode ser a chave da emancipação sem projeto, de uma essência extrarracional da vida humana, pessoal e comunitária, germe de uma mitologia positiva. Esses vestígios em comum não estão apenas num longínquo passado, mas em terras longínquas e outras nem tão longínquas, também.

A mitologia que o ocidente frustrado busca sem saber encontra-se disseminada; requer o “sim” à vida e ao tempo presente, uma verdade estética, artística, contingente como nós. Envolve o pessoal e o comunitário; conecta os sujeitos não mais na forma moderna de unificação abstrata em nome de ideais unívocos, mas no enaltecimento da diferença, próprio da pós-modernidade. O poeta é figura icônica de Richard Rorty, representando o humano que aceita sua própria contingência; em lugar das antigas alianças de “verdade, racionalidade e obrigação moral”, esse busca a “metáfora e autocriação”. Novas linguagens devem surgir da arte, para ressignificar a razão científica e a moral dentro de um espectro alheio à oposição entre verdade e falsidade.

A tríade kantiana (arte, ciência e moral), seria novamente fundida em equivalência se pensada dentro de narrativas que excluem a verdade como valor absoluto. O pensamento racional, consciente de sua contingência, permitiria o desenvolvimento de seres autônomos, capazes de pensar e julgar por si, sem ser tutelados ou governados por outrem, conversando ainda a substância do esclarecimento clássico de Kant. A moral tomaria outra forma; não mais a obrigação ubíqua imposta por um agente externo, mas um código interno particular a cada comunidade, que permitisse a consecução mais harmônica possível de seus interesses.

A arte, enfim, como possível fonte dessa reconciliação, como a inspiração do “sim”, para a qual a embriaguez é indispensável. Como a “ponte no abismo que separa os discursos cognitivo, ético e político” (HABERMAS apud RORTY, 1990, p. 93), para Habermas, e como a fonte mesma da vida, para Nietzsche. Como na tragédia grega, que encarna o espírito da entrega e da aceitação total da vida, em seus sublimes vértices de criação e destruição,

O dizer-sim à vida mesma ainda em seus problemas mais estranhos e mais duros; a vontade de vida, tornando-se alegre de sua própria inesgotabilidade em meio ao sacrifício de seus tipos mais elevados – isto chamei de dionisíaco, isto decifrei enquanto a ponte para a psicologia do poeta trágico. (NIETZSCHE, 2000, p. 118).

A cultura poetizada, como a chama Rorty, bebe de Nietzsche e é descrita como aquela em que não se busca mais o que está além do que se vê, e a desistência de encontrar parâmetros verdadeiros que subsidiem os fatos livra o peso da Verdade com “V” maiúsculo, pois esses se terão tornado meros artefatos culturais. Reconhecida a contingência da verdade, desembocáramos no desejo da maior criação possível, da produção de verdades mais plural e multifacetada; na ressurreição dos sentidos e na valorização total do mundo tal como se nos apresenta.

Dessa maneira, o comunitário, a solidariedade, tornam-se frutos não mais de uma crença em uma essência comum e partilhada por todos, não da antiga forma da moral, mas do crescente respeito à variedade, à dilatação do “nós”. E a solidificação de laços comunitários remeterá ao tempo tribal e ao rito, que é de caráter inevitavelmente coletivo, numa espécie de verdade ética independente de critérios racionais subjacentes. A metanarrativa que Lyotard refuta convém apenas à sociedade que busca explicações últimas na razão; na sociedade fundada em uma subjetividade mais ampla, holística e trágica, a metanarrativa torna-se dispensável, “(...) uma forma pós-modernista em que a sociedade como um todo se afirma sem se chatear com a própria fundamentação.” (RORTY, p. 95). Assim o retorno à natureza, e o tempo desprendido dispensa a História e abre-se ao devir.

“As repetições rituais e rítmicas entram em consonância, progressivamente, com o ritmo cósmico das coisas.” (MAFFESOLI, p. 62). É esse caminho que Dioniso percorre dançando e é pelo mesmo que transitam as mais variadas culturas, sussurrando indícios da emancipação. Não virá de um projeto coletivo, colossal e absoluto, que salve a essência de todos os homens; quem sabe seja possível, todavia, que germine dentro de cada consciência e cada grupo, pelos mantras que se escutam por esse caminho que pode ser vários, e progressivamente, partindo do particular, a emancipação estenderá seus galhos sobre regiões cada vez mais extensas, sombreando luzes remanescentes. Não um projeto a ser alcançado, mas um eterno horizonte; um presente cujo futuro nasce apenas quando chega.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: ed. Martins Fontes, 2000.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna** (1979). Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

MACHADO, Roberto. **O Nascimento do Trágico**: de Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2006.

MAFFESOLI, M. **O instante eterno**: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. São Paulo: ed. Zouk, 2003.

NIETZSCHE, Friederich. **Gaia Ciência** (1882). São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Frederick. **O Crepúsculo dos Ídolos** (1888). Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 2000.

RORTY, R. **Contingência, Hegemonia e Solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Habermas, Lyotard e a pós-modernidade**. Em: Revista Educação e Filosofia, Uberlândia, jan/jun 1990, pp. 75-95.