

Pequeno Inventário das Desordens¹

Wilmar do Valle Barbosa²

*É preciso estar alerta e deixar de lado o próprio
ofício : investigar bem a paisagem da vida que é
sempre total. (Ortega y Gasset)*

I

Inútil crer que o « acúmulo » histórico das experiências sociais e políticas tende necessariamente a levar a uma mudança no *fundamento* das sociedades modernas. Crer nisso é supor que a história caminha do « inferior » ao « superior » e, portanto, individuar no aparato tecnológico moderno, por exemplo, um « avanço » na desantropomorfização da natureza, algo em si positivo. Isso é falso. Pensar que esse avanço, esse progresso, essa desantropomorfização mudam o *fundamento* moderno é errar. Ao contrário, radicaliza seus efeitos.

II

A história da era moderna é a história da potencialização e desvelamento sempre maiores do seu *fundamento* : a dominação do homem pelo homem, a destruição sistemática da natureza, a politização da cultura, a hipertrofia do poder estatal e a onipresença da tecnologia. É também a história da morte do indivíduo empreendedor, ousado, que, incapaz de transcender a ordem, tem seu ego formado a partir dos meios de comunicação de massa e, ao mesmo tempo, dissolvido no sistema de mercadorias.

1 Este texto foi manuscrito em junho-agosto de 1985 e somente agora revisitado. Resolvi publicá-lo, não porque ele contenha algo de definitivo ou original, mas porque resume um conjunto de questões que ainda considero muito importantes e que podem servir como estímulo à discussão. O leitor atento notará que devo — e muito — a Giordano Bruno, Nietzsche, Edgar Morin, Alfred Whitehead, Paul Valéry e Henri Atlan, entre outros, a razão de ser das linhas que seguem.

2 Do Departamento de Filosofia da UFRJ.

III

É preciso não mais aceitar a designação de irracional ou de erro para tudo aquilo que não é sancionado ou aprovado pelo racionalismo e pelo empirismo. Aquilo que vem sendo chamado de irracional, na verdade, possui raízes fundadas em dimensões antropológicas, que se encontram muito aquém e muito além do Erro ou do Acerto, do Bem ou do Mal, da Razão ou da Desrazão. O que chamamos de irracional e identificamos com o que é desordenado é parte constitutiva do homem que, mais do que *sapiens*, é *sapiens-demens*. Assim, o chamado irracional é condição inerente ao caráter errático, inseguro e instável, que marca o drama humano-sapiental. Torna-se necessário, portanto, buscar novos valores, novos significados capazes de expressarem *positivamente* aquilo que o pensamento moderno se referia genericamente com o termo « irracional » : o mundo das *paixões*, das *pulsões*, da intensidade, da desordem e da superfície. O que não se submete às mediações da Razão, por ser refratário ao élan do espírito, pode perfeitamente ser alma, fogo, intemperividade e paixão. E o que é fogo não pode ser congelado, não pode ter seus limites traçados de modo rigoroso e definitivo, mas nem por isso é irracional. A grandeza dos gregos foi justamente a de pensar luz e trevas, quente e frio, como elementos fundados numa mesma e *única* dimensão ontológica.

IV

Tradicionalmente, o termo « romântico », tem sido usado para designar o indivíduo sonhador, o ser utópico incapaz de conviver com o real e, por conseguinte, incapaz de se ater às normas fundadas numa Razão que seria também o substrato regulador da dinâmica das instituições. Romântico, então, é aquele que, desencantado com a cultura, porque vê nela a trama da dominação, teria abandonado o reino da Razão, procurando refúgio em vãs utopias. Suas idéias e seu ideal seriam como que ineficazes porque não dão e não darão jamais certo. Românticos são todos aqueles cujas idéias não se realizaram por não terem levado em conta o real (como se se pudesse invalidar um ideal por ele não ter dado « certo » na prática. Neste gênero de avaliação, há um erro epistemológico, como notou Adorno : os ideais jamais são totalmente conversíveis ao campo da prática; há também uma justificativa ideológica para que se reprimam os « errados »). Mas, o que os românticos de sempre reivindicaram e reivindicam ? Se prestarmos atenção à história das idéias modernas, veremos que eles sempre reivindicaram a renovação poética, a desordem dos sentidos e a magia dos símbolos, como meios de se opor às formas, regras e ideologias

que constituem as expressões dominantes e dominadoras. Reivindicam, portanto, a revolta da alma-fogo contra o rigor de cristal da cultura científica e suas emulações tecnológicas. Dentro desta perspectiva, postulam o amor à *natura* e ao vitalismo do corpo, acreditando que a única transcendência possível advém de uma inversão na imanência da *physis*, com suas ordens e desordens, suas luzes e trevas. Mais do que a própria Vida, os românticos de sempre reivindicam legitimamente um conhecimento que só pode se dar com o auxílio da imaginação e das paixões, algo que a Razão tende a descartar. É a paixão que impulsiona a imaginação, único elemento capaz de estabelecer relações entre os objetos aparentemente não-relacionáveis, constituindo assim, a fonte de todo julgamento possível e de todo desvelamento de novos sentidos para o mundo. É essa paixão transfiguradora, esse real-não-realista (ideal), a única força capaz de reinventar a realidade e de nos lançar para frente nessa instável aventura humano-sapiental. Sejamos, por conseguinte, despudoradamente românticos ! Sê-lo não é apenas « sonhar », mas é dar vazão à eterna revolta da alma contra a friquidez dos aparatos que constituem a mecânica dos poderes instituídos : aparato conceitual, social, político, cultural, religioso e jurídico. A revolta romântica constitui, na verdade, a sublevação da alma humana contra todo o sistema que, ao tentar compreender o homem como mera essência universal, como Homem, aniquila-o enquanto existência concreta, enquanto intensidade dos efeitos de superfície, lugar em que se dão aquelas delicadas e imperceptíveis transmissões que proporcionam o movimento real dos seres e cuja natureza é irreduzível às leis universalizantes de uma *Ratio*, cujo princípio ordenador é a disjunção, a simplificação e a des-singularização.

V

Para que a filosofia ? Para vivê-la ou para pensá-la ? Muitos professores podem achar que pensar a filosofia é vivê-la. E, assim, crêm que a vida meditativa, própria do filósofo, é a própria Vida. Mas se entendermos como Vida um processo de luz e trevas, de certezas e incertezas, de paixões, distanciamentos e caos, de ordens e desordens, então, o pensar a filosofia não esgota todas as possibilidades de vivê-la, pois a filosofia tem suas raízes na Vida e esta não se esgota nos processos conscientes, racionais, ordenados e ordenadores. Se a filosofia — parafraseando Whitehead — deve servir à arte da Vida, deve também fazer as contas com o que é caótico, desordenado e assistemático, com tudo aquilo que, por conseguinte, não possui uma identidade constante e definida, nem padrão estável, nem mensuração. E isto não pode ser, a rigor, pensado, mas apenas vivido.

VI

O saber, o amor, a natureza, o divino, a felicidade, a morte, enquanto elementos da Vida, foram temas que os gregos enfrentaram na e com a filosofia. Com ela, buscavam fundar normas e valores que assinalassem as condições e os limites do bem-viver e o justo lugar do homem no interior da *physis*. Na era moderna, a determinação do bem-viver tornou-se algo inseparável da reflexão filosófica; os sistemas filosóficos modernos constituíram o *locus* por excelência da discussão sobre o sentido da Vida e da Existência. Os ideais da filosofia moderna não constituíram apenas as grandes variáveis conceituais e valorativas na designação do fundamento daquilo que é propriamente moderno, mas também contribuíram para fundar um senso comum, na medida em que deram o lastro teórico para as ideologias (políticas ou não) que caracterizaram a modernidade. Mas hoje, quem discute o que é o bem-viver ? Onde ?

VII

Nos seus melhores tempos, a filosofia não se preocupou apenas com as definições lógico-formais mas, sobretudo, nos ensinou a significação e a arte de viver. Por isso mesmo, ela constitui, nestes momentos e a despeito de seus autores, uma obra imperfeita, inconclusiva, contraditória e somente inteligível para os poucos iniciados nos seus segredos. Querer que o texto filosófico de hoje se iguale aos clássicos em matéria de sistematicidade é supor, como seus autores, que, apesar de tudo, temos uma certeza positiva capaz de fundar uma Verdade universal. O texto filosófico de nossos dias deve ser mais que nunca assistemático, inconclusivo e imperfeito, já que com Nietzsche, Kierkegaard e outros aprendemos que a verdade é apenas uma crença e que a Vida supera as definições.

VIII

« É o medo de errar que nos aferra à rampa da lógica » (André Gide, *Frutos da Terra*). A certeza, a estabilidade e a ordem constituem algo que o homem moderno procura com afincos; a busca de um mundo sem surpresas, submetido a um rigoroso controle, capaz de evitar os erros ou sem a possibilidade de sofrimentos, têm sido a base do eudemonismo tecnocrático, para o qual a felicidade está no estabelecer permanências e ordenações, ou seja, na tentativa de organizar as sociedades de forma a evitar o inaudito (e tudo o que ele implica). No entanto, esta preocupação não é exclusiva da modernidade, ainda que nela a busca de ordens estáveis tenha se transformado numa quase

obsessão. Assim, a expressão de Gide procura captar um movimento mais essencial : tenta individuar, na busca de permanências e certezas, o ato pelo qual os homens pensam poder aliviar a imponderabilidade da própria existência. O erro constitui, dessa forma, o *diabulus* a ser exorcizado porque traz consigo a desordem. E como erro, o pensamento ocidental moderno designou o que é fragmentário, contraditório, mutante, ou seja, o instável e não permanente. No entanto, as características básicas desta busca moderna, lógico-científica, diferem das de outras buscas próprias das culturas não-modernas (diríamos « tradicionais », para indicar culturas que não colocam em questão seus próprios fundamentos). A razão moderna *cinde*, separa radicalmente duas entidades que no pensamento não-moderno caminhavam juntas interativamente : Homem e Natureza. Nesse sentido, o moderno separa o que era até então visto como indivisível e, com isto, elimina a comunicação entre duas esferas agora apreendidas como completamente autônomas : cultura e natureza. Neste cenário, a razão foi encarregada pela filosofia moderna de conhecer, controlar, regular e ordenar o « animal » no homem : o mundo das pulsões, dos instintos, das instabilidades. Essa cirurgia que deu origem ao « homem propriamente homem » (Descartes) e fez da natureza um « objeto de conquista » (ainda Descartes) transformou em questão técnica aquilo que para os não-modernos era, na verdade, uma questão *religiosa*. Uma vez dessagrados o corpo humano e a própria natureza, o resultado foi a submissão de ambos à lógica da engenharia.

IX

A filosofia não mais pode, depois de Marx, Nietzsche, Husserl, Bergson e Heidegger, pretender formular um discurso que designe somente ordens. A imagem de um mundo ordenado, racional e logicamente construído deve caminhar lado a lado com uma reflexão sobre a desordem, a paixão, sobre o que é pré-predicativo e que constitui o mundo da Vida. Ela deve buscar também e sobretudo o imediato e não apenas o mediatizado. Mas o que é imediato ? É exatamente o mais difícil de determinar, já que ele não é jamais dado na sua completude, devendo, por conseguinte, ser a cada momento encontrado.

X

Ir além das bifurcações milenarmente traçadas pelos filósofos ocidentais no interior do campo da experiência (Whitehead). É necessário ir além das disjunções entre sujeito e predicado, sujeito e objeto, subjetivo-objetivo; é necessário sobretudo ir além da radical separação iluminista-racionalista entre cultura e natureza.

XI

A idéia de homem como ser-no-mundo recoloca a espécie humana no seu devido lugar; nada mais de homem e mundo. No entanto, tanto a palavra « ser » quanto a palavra « mundo » não possuem sempre uma significação precisa. « Mundo » não é uma espécie de recipiente ou de *container* dentro do qual estaria o homem; não existe « mundo » sem atividade humana, ou melhor, os homens estão dentro de um mundo que se encontra dentro deles. Por sua vez, o homem enquanto ser não é apenas aquele ente transcendental, fantasmático, sujeito que nunca se resolve na sua materialidade e imediatividade animais. Ele é também uma entidade psico-físico-biológica. Neste sentido, mais do que « ser » ou « animal », ele é Vida, processo morfogenético complexo. Como entender, portanto, este ser-no-mundo, que tem na imediatividade uma das suas condições de existência ? Sabemos que a questão do « aqui e agora », ou seja, do imediato, foi tratada por Hegel como questão do particular e do contingente, já que se situa no campo da experiência, lugar do evanescente. Por sua vez, o não-imediato, os princípios da razão, sendo *universais* e *necessários*, constituem-se através de *mediações*. Deste modo, experiência e razão formam campos díspares. Na verdade, Hegel parece ter acreditado que o aqui e agora da experiência traduzia apenas *porções* discretas e muito parciais da realidade. Porém, se quisermos entender realmente o homem enquanto ser-no-mundo, devemos entendê-lo como um ser imerso nesta imediatividade, neste espaço do singular. No entanto, quando designamos o imediato, sempre orientamos nosso pensamento em direção às coisas e, ao mesmo tempo, sentimos a impossibilidade de expressá-las totalmente. O fato é que a imediatividade, como condição de existência do homem, não pode ser totalmente expressa pela linguagem e, ao mesmo tempo, é condição da própria linguagem, por ser também condição do humano. Paradoxo ? Incompletude ? Não seriam a filosofia e os mitos, a magia e as religiões a tentativa inesgotável de dar conta da condição de indizível daquilo que possibilita a própria linguagem ? Esta não seria a situação trágica por excelência : pensar designar o que se sabe não poder jamais ser completamente designado e, ao mesmo tempo, não poder fazer a menos deste esforço heróico (Giordano Bruno) ?

XII

« Deuses », « Deus », « Substância », « Essência », « Ser », « Ciência », « História » : nomes que demos à nossa infinda busca de permanências e estabilidades. No entanto, o próprio ser-no-mundo do homem implica no erro, no instável e na desordem. Aliás, estes são sinônimos de homem : é com a aventura humano-sapiential que a desordem e o erro irrompem,

sendo que a consciência, enquanto dado fundamental do *sapiens*, é originária da desordem que caracteriza o processo que vai do *homo* ao *homo sapiens* e que culminou na emergência deste ser « fora » da natureza. Não haveria consciência se não houvesse desordem na natureza e essa desordem chama-se *homo sapiens*. As várias culturas humanas têm como fundamento *antropológico originário* a tentativa de dar conta da percepção de que é a *violência* (desordem e instabilidade) que se encontra na gênese do próprio homem. Esta violência é justamente o processo que o separa do reino natural. O processo que faz do homem um ser flexível consciente e criativo — o seu ser *sapiens* — é também a fonte de todas as suas fragilidades, de todos os seus medos. Percebendo-se também demencial, o *sapiens* tenta fundar estabilidades que lhe ajudem a suportar o peso do indizível.

XIII

Ir além das disjunções entre o objetivo e o subjetivo, entre objeto e sujeito etc., é aceitar esta zona de incertezas que o homem representa no interior da natureza. Esta zona de incertezas é delineada pela consciência da morte enquanto violência, desordem e fragilidade. Sonhar não é o que basicamente caracteriza o *homo sapiens*, mas sim o fato dele ter inventado a *ilusão*. E sua maior e mais pretenciosa ilusão é a de que ele representaria uma zona de certeza no interior do devir, *locus* do incerto, do indeterminado e do imprevisível. O fato dele ter inventado esta ilusão implica que a sua relação com o real se dá também em função de um transbordamento do imaginário sobre o próprio real. Este « no » que se encontra entre o ser e o mundo na expressão « ser-no-mundo » circunscreve o erro, pois nesta junção se dá a possibilidade de uma pluralidade de acertos imaginários (ilusões), a propósito desta mesma relação homem-mundo. Se não ontologizarmos o erro (como o fez a metafísica), ou melhor, se não o fundarmos numa base ontológica totalmente diversa do acerto, teremos então percebido que a magia, o mito, as religiões e a própria filosofia (que o neopositivismo definiu como uma inextricável confusão), com todos os seus paradoxos, constituem formas de agenciar esta realidade antropológica fundamental : o homem como zona de incerteza na natureza.

XIV

Nietzsche : « Ver a razão na *realidade* — e *não* na razão, ainda menos na "moral" » (*Crepúsculo dos Ídolos*). Mas o que é essa realidade ? Podemos dizer que a realidade é aquilo que os homens designam (valoram) como

tal. Por conseguinte, toda realidade corresponde a uma valoração. Não se valora ou se funda a realidade sem se estabelecer uma relação entre as coisas, através da imaginação. E essa relação é a fonte do juízo. A realidade é uma dimensão relacional que tem no homem — pólo relacionador — um dos seus termos. A realidade como relação não só pressupõe o ato de valorar. Pressupõe também uma hierarquia, isto é, as realidades que formam o real não são todas iguais : elas são hierarquicamente : dispostas segundo os critérios (valores) do termo « homem » dá relação, ou seja, segundo o que valora. Relacional e hierarquizada : o sentido da realidade é dado por estas duas características. Ver a razão na realidade é ver, portanto, que os conceitos, discursos, valores, teorias, ilusões, símbolos, mitos etc. são provenientes de indivíduos que *vivem* diferenciadamente. A razão provém de uma dimensão que antes de ser racional ou moral é existencial, no sentido que se origina de um determinado modo de agir (existir) e não de outro. É possível supor que os valores e conceitos que fundam a razão por estarem enraizados na Vida, sejam *políticos*, no sentido mais amplo do termo, isto é, que se originam da relação de forças que agem (existem) e que vão designar como válido e real, aquilo que é funcional ao seu modo de existência.

XV

A partir de Descartes, a filosofia moderna pensou uma nova liberdade para o homem. Livre para dispor das coisas propostas por Deus, ele também se fez *subjectum*, ou seja, sujeito livre e racional, dono de uma certeza ordenadora e conquistador do mundo natural, inclusive o de suas próprias paixões e afetos. A filosofia moderna é, assim, o repensamento do homem como algo *além* do ser biológico que ele também é. O homem moderno, enquanto medida do ser, pensou-se como o alfa-ômega de tudo. No entanto, os desastres da era moderna, sua prepotência, sua pretensão à universalidade, seu aspecto destruidor e seu desejo de domínio, trouxeram à tona as suas próprias limitações e, cada vez mais, torna-se necessário rever essa liberdade moderna que, ao afastar o homem da natureza, afastou-o também de seus semelhantes. O que significa rever essa liberdade ? Significa sobretudo indagar-se se convém continuar a pensar o homem sem pensá-lo « animal » homem ? Qualificar a busca da verdade e a própria cultura de « instinto de verdade » (Nietzsche) não seria uma tentativa de superar a oposição que a modernidade quis definitiva entre o homem e a natureza ? O que significa « pensar ecologicamente » ? Significa sobretudo pensar não o homem e a natureza, mas sim o homem *na* natureza e, portanto, pensar a totalidade da relação homem-natureza, como um processo *auto-organizativo*. A partir de então, tornar-se-á possível

pensar a sociedade não como uma esfera oposta à da natureza, mas sim como o seu Outro.

XVI

Não é a certeza nem tampouco o acerto o que predomina na relação do homem com a natureza. É sim a incerteza e o erro. A *ilusão* da verdade e do permanente é a nossa condição antropológica. Sem nos iludirmos que temos acesso à Verdade ou que *nós* somos a Verdade, nem sequer existiríamos. É na arte que o homem se realiza como espécie, pois ali o jogo é exatamente o da ilusão.

XVII

O *homo sapiens* é também *sapiens demens* (Edgar Morin). Ser de natureza imprevisível tem, por um lado, a inclinação ao êxtase, ao jogo, à embriaguez, ao gozo e, por outro lado, inclinação ao ódio, à fúria, à raiva e à destruição. Isto é o *homo sapiens*.

XVIII

Nós sempre acreditamos — como bons modernos — que o típico do homem era exatamente a sua dimensão sapiential, isto é, tudo o que significasse redução das paixões, dos afetos, da sensibilidade em benefício da razão, da inteligência e da lógica, substituição/controlado do « delírio » em prol do ordenado e do certo. Mas não é nada disso. O que parece caracterizar o homem é o extravasamento de tudo o que em outras espécies animais se encontra em estado de comedimento. O que caracteriza o homem é o descomedimento, a desmesura, a *hybris*. A violência, que nos animais é geralmente circunscrita à sobrevivência (predação alimentar) e à defesa, no homem se dá em limites que vão além — muito além — do necessário. As matanças generalizadas e os massacres efetuados pelo primeiro *homo sapiens* conhecido, bem como os genocídios da história moderna parecem atestar que nós somos a violência na natureza, violência que indica não apenas a insegurança, mas uma certa incapacidade (impossibilidade ?) de controlar a agressividade humana que transborda na forma da ira, ódio e violência coletivos. A percepção *primitiva* desta *hybris*, bem como o seu tratamento, parecem, no entanto, ser mais eficazes do que seus correlativos modernos. A modernidade recalca, estigmatiza a violência, tratando-a apenas *formalmente*, isto é, controlando-a juridicamente. O primitivo *aceita-a*, sublimando-a através de seus ritos, mitos e religiões.

XIX

Ilusão, descomedimento e desordem : sinônimos de hominização.

XX

Há mais ordem na natureza do que nas sociedades humanas, principalmente naquelas que se querem « modernas ». Nestas sociedades históricas, a violência, a luta pelo poder, os conflitos internos e externos, as destruições, os suplícios e torturas, chacinas, extermínios etc. atestam que o reino da cultura — reino do homem — é também (sobretudo ?) o reino da desordem. Com o ser humano, o que temos é a irrupção da desordem na natureza, a qual funciona sob o signo da homeostase, da programação e da regulação.

XXI

É nos momentos mais tardios da modernidade, ou seja, no século XX, que a *hybris* humana se revela em toda a sua plenitude. As sociedades não-modernas, primitivas ou tradicionais possuíam a consciência (informal e religiosa) da dimensão de luz e de trevas que caracteriza o Cosmos. Através de seus ritos, mitos, danças, magias e até mesmo de sua filosofia originária, tentavam encontrar seu justo lugar no interior deste mesmo Cosmos, palco de forças tidas como incontrolláveis na maior parte das vezes. É com a sociedade moderna que a questão do bem-viver (questão religiosa) transforma-se em questão técnica, e a natureza é, então, dessagrada. Assim, as forças que continham a *hybris* ou que a permitiam circunscritamente vieram perdendo sua eficácia social e a crença de que o sistema legal-judiciário seria por si capaz de conter o descomedimento humano, não fez senão proporcionar uma maior liberalização da violência a nível social ou individual. A história moderna é a síntese de uma repressão e a crise da modernidade comporta o retorno do reprimido e, neste sentido, a *hybris* humana se coloca cristalinamente diante de todos nós. Nada mais é sagrado, nem a natureza, nem o estado, nem a lei, nem tampouco os homens. E então temos : Bophal, Biafra, Cambodja, Bangladesh, Khmer Vermelho, Etiópia, a ameaça nuclear, a poluição, as doenças, a violência imergindo descontroladamente em nosso cotidiano, a solidão; temos o mundo revelado como nossa imagem e semelhança.

XXII

Nós somos a orelha cortada de Van Gogh; misto de gênio e de loucura,

vivemos numa zona de incertezas, ou melhor, *somos* a zona de incertezas, onde aquilo que assinala nosso limite (a loucura como perda das regulações normativizantes) é também o que permite toda a nossa genialidade original. Um limite exato entre o delírio, a loucura e a razão (em termos de espécie) não é possível de ser traçada a não ser *obsessivamente*, isto é, a não ser *crendo* que a verdade é uma só e una (o que geralmente abre espaço para o exercício da repressão, da tortura e do próprio genocídio).

XXIII

As sociedades modernas são fundamentalmente sociedades da desmedida. Nelas imperam o descomedimento da violência, a impunidade estatal, as guerras, os genocídios etc., forças quase demenciais que eram rigorosamente controladas no âmbito das sociedades ditas primitivas, através de regulações de caráter mito-religioso. Mas é justamente este princípio da desmedida que reina na modernidade — ou nas sociedades históricas —, que funda a possibilidade de sua evolução. A relação desorganização-organização-desorganização, embora aleatória, não-linear e nem mecânica, é exatamente o que permite a complexificação das nossas sociedades. Complexificação que, na verdade, não significa passagem do inferior ao superior, como queria Engels, mas sim, geração de um sistema menos rigidamente hierarquizado, descentralizado, mais dependente dos processos de intercomunicação e com mais liberdade, mas que também se encontra mais vulnerável à desordem enquanto seu próprio elemento regulador e, portanto, mais sujeito a regressões.

XXIV

O « homem » que Sartre dizia ser uma paixão inútil e cuja morte foi definitivamente anunciada por Foucault era, na verdade, a imagem de homem concebida pela imaginação filosófica ocidental, a partir do Renascimento. Esse « homem » era entendido como um *sistema fechado*, como a síntese do significado, da significação e do significante. Senhor do mundo, foi pensado como sendo a destinação final de todas as coisas, como dono de uma razão todo-poderosa que o distinguia e o separava radicalmente da natureza. No entanto, esse « homem » do humanismo moderno, esta útil abstração, não suportou o peso dramático da realidade com suas diferenças e nuances. A crise do humanismo coincide com a própria crise do ocidente : mortos Deus e o Homem; o que resta senão o vazio dos objetos ou a prepotência da força ? O fato é que suas melhores criações voltam-se cada vez mais contra ele mesmo. A técnica e a ciência têm produzido efeitos que

paradoxalmente são contrários ao desejado, invalidando utopias e intenções. Na realidade, não existe um Homem cuja ação sobre a natureza seja uniforme, unívoca e cujos resultados traduzam a sua própria e pretensa perfectibilidade. O que há são indivíduos, grupos de indivíduos que diferem nos interesses e nas paixões. E esses homens reais não podem ser hipostasiados num Homem, tido como gênese da Ordem, do Discurso e do Sentido, homem esquizofrenicamente separado da natureza e sofrendo, portanto, a ação das coisas; assim sendo, o humanismo perde todo o seu sentido teórico. Mas não nos enganemos : o que morreu foi a *imagem moderna* do homem, o qual continua vivo como um problema, imerso no imponderável drama de sua existência. E o fato de não se poder mais pensá-lo como uma abstração, não quer dizer que não possamos repensá-lo. E, com ele, repensar a Vida, o Amor, a Morte, a Cultura e a Natureza.

XXV

A resultante do processo de dissolução da imagem moderna do homem, realizada inclusive em nome da própria ciência, com a psicanálise, por exemplo, descobrindo o substrato inconsciente das motivações, do discurso e das ações humanas, pode ser circunscrita em torno de duas linhas básicas de reflexão. Enquanto alguns pensadores tiraram todas as conseqüências deste processo, negando como os neopositivistas não apenas o discurso filosófico tradicional, mas a própria filosofia (cujos problemas pensavam poder solucionar única e adequadamente com os aportes da lógica e da ciência), outros lamentavam os efeitos possíveis das perspectivas abertas pela hipertrofia da técnica e da ciência e pelas conseqüências decorrentes da invalidação teórica do humanismo. São muito poucos os que parecem perceber que algo benéfico possa resultar deste processo de crise da modernidade, deste fim da ilusão no Homem e na sua Razão. Pessimismo e niilismo são antes de tudo os efeitos de uma cultura radicalmente humanista. Não é demais lembrar que a crença no plenipotenciário homem do humanismo (não importando se na sua versão « burguesa », « proletária » ou « raça pura ») esteve sempre na base dos ideais estatizantes que animaram o ocidente moderno e deu impulso à expansão colonizadora européia, entre outras coisas. Com a dissolução da imagem moderna de homem, temos não apenas o princípio de dissolução das perspectivas políticas baseadas num agir político que se pensa fundado numa Razão unívoca e atemporal; temos também o princípio da dissolução da ilusão de que o reino do homem é o da vontade consciente, reino da Ordem e da Cultura. Isto não quer dizer que o que nos resta seja o império da desordem, do arbítrio e da violência, mas sim, que temos diante de nós a tarefa de pensar uma filosofia capaz de gerar uma concepção do homem,

da natureza e da relação entre eles, na qual ordem e desordem caminhem juntos; na qual o resgate da dimensão sapiential e demencial do homem ajude a compor um quadro interpretativo capaz de resgatar a inteireza destes seres-da-natureza que somos nós.

XXVI

A palavra grega *aletheia*, muito embora seja tomada como significando « verdade », também significa « desorientação », tal como nos ensina Beaufret. O que implica termos tomado esta expressão apenas enquanto denota o que é verdade ? (algo oposto ao que é desorientação ?). Significa ter aceito que a vontade consciente tende ao acerto e se opõe ao erro. Ora, a lição dos antigos sábios gregos é exatamente o contrário : eles nos ensinam que o real é um jogo de claro e escuro e que o próprio da inteligência humana é aceitar esta dimensão do real e saber transitar nela. Neste sentido, ter acesso à verdade implica também num desorientar-se, na medida em que nos faz conscientes da impossibilidade de um domínio completo das coisas, já que elas não se dão segundo os nossos desejos. A crise da modernidade com sua religião do homem (humanismo) nos recoloca esta questão : o fato de eu pensar que existo não significa que eu existo tal como eu penso ou desejo e, se eu acreditava ser homem puramente homem (Descartes) porque me pensava assim, me representava assim, hoje sei que esse « homem puramente homem » requer algo que não diz respeito ao « puramente homem » mas sim ao animal no homem; afinal, o que é o mundo pulsional, base inconsciente das ações, senão um mundo animal ?

XXVII

O fato de dizer que o homem não é puramente homem, ou seja, o fato de admitir a morte da ilusão do Homem-Todo-Poderoso (entidade abstrata mas que tem um papel fundamental no desenvolvimento das formas cognitivas do ocidente, sobretudo quando o mundo físico era pensado como sistema fechado ou em equilíbrio termodinâmico), não implica em supor que ele seja apenas um brinquedo nas mãos dos deuses. É certo que cada vez mais o homem está sendo substituído pelas coisas (o próprio organismo humano pode hoje ser substituído, em partes consideráveis, por coisas : próteses e órgãos artificiais). Mas são coisas que *falam em nós*. Dizer que somos seres-no-mundo significa dizer que o mundo não é rigorosamente coisa, mas sim, o outro-de-nós, o *nicho* que fala em nós. A expressão o « homem-na-natureza » significa que nós somos o modo como

a natureza se pensa a si mesma e ela se pensa como nós somos : unidade orgânica de ordem e desordem, razão e delírio. Ao invés de concebermos a natureza como objeto de conquista, ao invés de pensarmos que a liberdade se consegue contra ela, é preciso pensar que a liberdade é cultura e natureza, que a natureza fala em nós e por nós. Agir contra ela, é agir modernamente e não mais conseguir controlar as forças que fomentam este estado de coisas concentracionário que vivemos todos os dias.

XXVIII

Se hoje o ser humano pode ser visto como um sistema maquínico, cujas partes avariadas podem ser substituídas por outras artificiais, isto não significa que é possível ver nos artificios uma dimensão com a qual podemos inclusive nos reencontrar ? E no reencontro estabelecer uma nova fala entre o homem e a máquina (artifício) ? Mas para isso é preciso uma nova política e não teremos uma nova política se não inventarmos uma nova teoria do homem.

XXIX

A « morte do homem » requer uma nova definição do próprio homem. Não mais uma imagem de homem como sistema fechado, auto-suficiente, senhor do ente (Heidegger) cujas ações são direcionadas ao domínio absoluto do mundo da natureza, do qual ele poderia fazer a menos, por definição. Abandonada esta imagem, trata-se agora não apenas de resgatar o homem real mas sobretudo a natureza. Mas o que é a natureza ?

XXX

A indagação pela natureza humana, com base na crítica ao humanismo, não implica na aceitação de um reducionismo etológico ou da crença de que o homem nada mais seria do que um ente territorial, cuja agressividade constitui uma herança de seu passado primático. No entanto, para que tais reduções não se configurem, é necessário rediscutir tanto a idéia de natureza quanto a de natureza humana. Isto significa que, uma vez morto o sujeito, nos tornamos absolutamente « objetivos » ? O reino da cultura é, de fato, o reino da liberdade que se dá contra a natureza (reino da necessidade) ? Será que com este gênero de dicotomia podemos realmente compreender o mundo humano, este reino da sapiência e da demência, da ordem e da desordem, da liberdade e da necessidade ?

XXXI

O espírito humano também é um « mecanismo »; está intimamente ligado à massa cerebral e ao conjunto das sinapses do sistema nervoso. Essa unidade entre o biológico e o espiritual é uma Aquisição recente da ciência contemporânea. No entanto, se começarmos a pensar em nós mesmos, não apenas no que somos ou de onde viemos, mas sim para onde vamos, esta unidade torna-se problemática. A questão do nosso destino não poderá ser respondida com facilidade, com base somente nos elementos provenientes da etnologia, antropologia, biologia ou mesmo da história da civilização, com suas avaliações sobre o surgimento e declínio das grandes civilizações, seus costumes, estilo e idéias a respeito do amor, da vida e da morte. Tampouco será respondida pelo simples fato de sabermos que a antiga dualidade entre corpo e alma, natureza e cultura, pode hoje ser substituída por um modelo heurístico que pensa o homem como uma unidade bio-antropo-ecológica-social. Diante da questão do « para onde vamos ? » estamos de novo frente ao imponderável, ao que é absolutamente imprevisível e incognoscível.

XXXII

Não podemos mais pensar como Tales, Heráclito, Parmênides ou Platão, tampouco como os modernos, pois além de termos matado todos os deuses, desacreditamos no Progresso, no Estado, na Razão, na Ciência e no próprio Homem. Na verdade, não sabemos mais como *pensar*, uma vez que o pensar não se resolve apenas numa bem-equacionada ordem de raciocínios lógicos. O pensar não é apenas uma questão técnica : implica num sentido. Qual o nosso sentido ?

XXXIII

Temos que compreender que a natureza — que é Vida — fala em nós. Somos subordinados a ela, somos seus instrumentos. O caos, a ordem, a desmesura, o sonho, o acaso, a desordem, o delírio constituem meios pelos quais a Vida fala por e em nós. Neste sentido, somos providos de uma dimensão cósmica, o que não nos dá o direito de pensarmos em termos de dominação, como se a natureza fosse apenas um mundo de objetos. Ao mesmo tempo, não se trata de resgatar o homem cósmico do humanismo, definitivamente oposto à natureza. Ao contrário, este ser cósmico do homem só deve ser pensado como sendo sua condição de possibilidade, como sendo a vida-que-se-torna-linguagem.

XXXIV

Nietzsche contra Platão : a arte tem mais importância do que a verdade. Mas por quê ? Porque a arte é a própria linguagem, o próprio verbo em devenir. Nesse sentido, ela sempre desvela algo que a verdade não pode fazer; mostra-nos sempre o aspecto mutante e transitório das coisas. Enquanto a verdade necessariamente afirma algo « congelando-o », a arte procede por rupturas sucessivas, rupturas dos sentidos comuns e estabelecidos. Procede revelando aquelas zonas ambíguas de claro-escuro, sutis efeitos de superfície que, na verdade, funcionam como um propulsor, permitindo que a vida se processe. A verdade é ou não é. Possui aquela dimensão de definitividade, não podendo, por isso mesmo, admitir aqueles ambíguos e paradoxais efeitos onde o ser jamais se dá de modo definitivo.

XXXV

Ao falar dos seres naturais, Descartes designava-os como máquinas animadas. Acontece que nós, enquanto unidades biológicas, também somos máquinas animadas. Sem dúvida nenhuma, a razão nos distingue dos animais. Mas será que ela nos separa tão radicalmente da natureza como queria o filósofo francês ? Ou será que é na natureza que devemos buscar as origens da própria razão ? Sem naturalizar a cultura, devemos nos reconciliar com a vida e com a natureza ou então nos autodestruiremos como espécie, na medida mesma em que destruímos a própria natureza. Afinal, se a cultura não possui uma dimensão originária biológico-natural, de onde ela provém ?

XXXVI

Secularmente, o homem moderno dissimulou a origem real de seu conhecimento. Ao lhe atribuir uma origem eminentemente racional, ao crer que o seu conhecimento se fundava nos apriorismos da sua plenipotenciária razão, dissimulou a verdadeira origem do ato de conhecer. Neste sentido, podemos dizer que a história do conhecimento não é particularmente a história de um processo de descobertas e desvelamentos, mas de ocultamentos e dissimulações. Tudo o que foi feito em nome da razão foi feito, na realidade, em função do medo. Ao ocultarmos isto, dissimulamos a condição efêmera de nosso existir, atribuindo a nós mesmos uma potência que não temos. Conhecemos não porque somos racionais mas porque temos medo (dos deuses, das forças que não controlamos, da morte e de nós mesmos), o que faz com que o conhecimento tenha uma origem « irracional ». A história do conhecimento é a história da tentativa sistemática de resolução deste medo. Como nós,

cartesianos, senhores da natureza, poderíamos aceitar que o nosso domínio da verdade se origina do medo ?

XXXVII

Descartes construiu uma filosofia cuja grande função foi a de ser um bisturi intelectual. Causador de profundos cortes, separou a razão dos sentidos, o sujeito do objeto e o homem da natureza, ao mesmo tempo em que fez do homem um objeto de si mesmo pois, enquanto « sujeito », foi tido como capaz de se distanciar objetivamente dos procedimentos de seu próprio corpo, *locus* natural das paixões e da própria razão. É como se homem tivesse algo (ego) dentro de si (corpo) capaz de se distanciar deste « invólucro », ao ponto de vê-lo com clareza e distinção, tomando-o assim como um « objeto ». O que precisamos é uma filosofia que revele as alianças, as relações, as cumplicidades, as complexidades, a interdependência entre ordem-desordem, entre o cultural e o biológico, entre a alma e a carne. Necessitamos da crítica à segurança e não do conhecimento seguro. É isso que entendo por *nilismo ativo*.

XXXVIII

Quando Deus deixou de constituir o Outro, o desejo de outro começou a ser uma questão social. Eis a origem profunda dos impasses modernos : se Deus morreu, o eu se formará à imagem e semelhança de quem ? À imagem e semelhança do meu próprio desejo autônomo ? Mas isso é um paradoxo, pois qualquer desejo é, na realidade, um desejo de outro, de uma relação. Como então poderei me colocar a mim mesmo como o outro do meu próprio desejo, em função do qual eu mesmo me formarei segundo sua imagem e semelhança ? A não ser que eu faça de mim mesmo uma « coisa », que seja eu-objeto-de-mim-mesmo. Mas isso é uma perversão. Neste sentido, o ideal moderno de ego é um ideal perverso : seguro de que o eu é uma construção absolutamente intra-social, o homem começa por identificar seu desejo de outro com o desejo de objeto e culmina identificando a si mesmo com os objetos. Rompida a comunicação do homem com Deus (a forma de seu desejo) ou a comunicação da cidade dos homens com a cidadela dos deuses, rompe-se também a relação entre a natureza (o corpo do homem é natureza) e o sagrado. O homem enquanto guardião desta relação é substituído por um homem que a decompõe, disseca. A *communitas*, então, cede espaço para a progressiva atomização do mundo social que finalmente se moderniza e, com isto, advêm as tecnologias de controle, agenciamento social e formação do ego : o homem

que se pensava « analógico » (feito à imagem e semelhança de Deus), dá origem então ao homem que se quer « digital » (manipulável).

XXXIX

A metafísica moderna não foi capaz de conceber a desordem, a incerteza e o ruído como elementos fundantes do sujeito. Ao contrário, a desordem e a incerteza não entravam na economia das ações desta fantasmática e atemporal figura metafísica. Hoje, percebemos que a incerteza, a desordem, o ruído constituem elementos fundamentais na economia da vida humana. Agora, todo e qualquer ponto de partida só pode se configurar como incerto. No entanto, é necessário que se afirme uma nova consciência da incerteza, da desordem, do ruído e do não-cognoscível. Parte considerável da filosofia moderna, ao aspirar a todo custo ao certo ou ao cognoscível, pretendeu negar a importância do incerto, do desordenado e da própria ignorância na organização do conhecimento humano e, por isso mesmo, deu origem a uma espécie de ignorância essencial que acompanhou o itinerário daquele que se diz o mais « seguro » dos conhecimentos. A ciência clássico-moderna se fez com base na ignorância do papel da própria ignorância na economia geral do conhecimento, o que lhe deu esta dimensão plenipotenciária com a qual penetrou no mais íntimo de nossas vidas. Reconhecer este fato pode significar um modo de resistir às simplificações do pensamento metafísico-científico que sempre tende a mutilar nossa própria imaginação, desde o momento em que, aceitando o domínio de seus próprios métodos, acaba por negar o estatuto de verdade ao que lhes escapa. Partindo deste reconhecimento, o que era « vício » pode se tornar « virtude » e o pensamento que aceita o incerto e o confuso como condição do próprio pensar, isto é, que coloca no coração do conhecimento a relação ordem-desordem pode ter a chance de contribuir para a construção de um mundo onde venhamos a nos sentir menos sós.

XL

O erro moderno foi o de considerar a razão como algo absoluto, incondicionável e excludente. Nesse contexto, a ciência tornou-se o paradigma por excelência do conhecimento e da verdade, um novo absoluto em função do qual todo conhecer deveria se pautar. É esta pretensão que dá origem à vocação tutelar da ciência moderna. Assim, no coração mesmo da instituição científico-intelectual habita a maior das ilusões : a crença no caráter absoluto de uma forma de conhecimento que, na verdade, é produzida e depende

diretamente das organizações tecnoburocráticas da sociedade. A ciência nada mais é do que um modo de produzir, classificar, acumular, estocar e distribuir determinado tipo de informações, visando a determinadas ações. Neste sentido, ela é absolutamente relativa !

XLI

Palavras como « ciência », « razão », « ser », « progresso », possuem hoje um sentido cada vez mais duvidoso. No entanto, não elaboramos ainda um sentido capaz de substituir aquele que conformou a consciência tipicamente moderna. É por isto que vivemos atualmente imersos no silêncio que antecede às rupturas, não obstante a grande quantidade de teorias, falas, discursos, cenários, modelos etc., que elaboramos para evitar o peso dramático deste mesmo silêncio. Falamos mas não dizemos nada de essencial.

XLII

O racionalismo, em tudo o que ele tem de metafísico (ou não), é essencialmente prometéico : assim como o Prometeu que desafia os deuses, ele vê na razão a síntese do esforço tenaz e laborioso de conquista da vida. Com Prometeu, esforço, sofrimento e labuta caminham juntos e, se o racionalismo é prometéico, o é por ser um paradigma do desempenho e da competência que se fundam na renúncia do mundo dos sentidos. Ao sintetizar a perspectiva prometéica, o racionalismo tornou-se um dos arquitetos da imaginação moderna : desempenho, progresso e competência através da repressão e da renúncia. O mundo do trabalho requer a tenacidade e sobretudo a ordem. Neste sentido, o racionalismo expulsou de seu território a voz que canta, voz da fruição, da generosidade e da gratuidade do oferecer e do receber. Só aceita a voz que comanda, que julga e parece desconhecer a alegria, já que a serenidade da voz e da canção que transmitem a paz, a alegria e o repouso, na verdade, assinala o fim da labuta, do trabalho árduo e desesperançado. Prometeu e Sísifo trabalham e, neles, labuta e sofrimento caminham juntos. O racionalismo carrega consigo a apologia da produtividade e do desempenho, da repressão e da renúncia. Com isso, o mundo que ele cria relega apenas à literatura a recuperação das imagens de Narciso, Orfeu e Dionísio, que representam a revolta contra a sociedade (ou contra a cultura), baseada no trabalho árduo, na renúncia e na dominação. É na poesia que será lembrada a existência de um mundo de paz, onde os homens e as forças cósmicas encontram-se unidos na experiência do amor, da amizade, da magnanimidade e do tempo paralisado que suspende a morte e reinventa

os prazeres. Um mundo cheio de esperanças onde a única ordem não é repressiva : a ordem dos sentidos. « Uma grande calma me escuta onde aceito a esperança » (Paul Valéry, *Narciso Fala*). Os românticos de todas as épocas, os anti-heróis da modernidade, os Julien Sorel (Stendhal), os Ulrich (Musil), os Nathaniel (Gide) são, na verdade, os porta-vozes dessa experiência, dessa existência impossível que quer, a todo custo, resgatar o significado profundo das experiências desordenadas, fragmentadas, sem conceito, experiências que não definem uma *ordem* existencial, que não ensinam coisa alguma, não formam e não levam a nada mais do que à própria Vida. Estas experiências são destrutivas, acabam com o que deve ser destruído : as reduções, maniqueísmos e simplificações da consciência moderna. Destroem as barreiras que separam o homem da natureza, o sujeito do objeto e pensam que a realização do homem é, ao mesmo tempo, a realização da natureza, é gratificação, é erotismo. E a razão moderna não se quer erótica.

XLIII

O eu não existe como algo dado e o ser, por sua vez, não é. Ambos são vir-a-ser, ambos são construções. Nós, os sem-deus, os não-sujeitos, devemos nos construir e, de preferência, como uma obra de arte, como algo que se dá segundo o jogo do acaso. Somos nós que construímos o sentido das coisas e o nosso próprio sentido, mas numa relação fundamental : aquela que nos faz um ser-na-natureza-e-da-natureza. Sem isso, continuaremos sujeitos e o resto será de novo objeto.

XLIV

A tentativa moderna de romper com o círculo infernal das proposições antinômicas e mutuamente dependentes, em nome da objetividade, levou ao isolamento das proposições e à eleição de uma delas como princípio simples e discreto. É justamente deste processo que decorrem as bifurcações assinaladas por Whitehead e sua conseqüência mais visível é a tentativa de especializar o conhecimento na forma de conhecimento próprio do objeto, do sujeito ou da sociedade. Dissociando, então, em nome da anticircularidade e da objetividade (clareza/distinção), o sujeito do objeto, a inteligência moderna condicionou a filosofia ao conhecimento do sujeito, enquanto que a ciência ficou responsável pelo conhecimento da natureza, da vida e da sociedade. Temos assim um conhecimento bifurcado que, ao pretender eliminar a antinomia, simplificou-se, transformando-se no princípio da mutilação, da linearidade e da anticomplexidade. O erro está no fato de se pensar ser

possível compor uma visão de coisas complexas que seja, ao mesmo tempo, simples e universal e ele se dá quando a realidade é concebida como fundada num único e exclusivo fundamento ontológico, chamem-no de *logos*, ser, ordem, luta de classes, linguagem, informação etc. É necessário manter o círculo infernal das relações antinômicas e dependentes e anular a verdade simples elaborada pela imaginação moderna, substituindo-a por uma verdade complexa : a da interdependência e interação dos elementos dissociados. Isso significa reconduzir o cultural ao biológico, o biológico ao cultural, o homem à natureza e a natureza ao homem, a razão humana ao processo de cerebralização que deu origem ao *homo sapiens* e vice-versa. Isso significa pensar a relação homem-natureza como uma relação que comporta sua própria reflexividade.

XLV

Adorno : « a totalidade é a não-verdade ». Isto significa : a realidade total e complexa da Vida não cabe nas racionalizações lógicas e simplificadas, ela suplanta todo conceito. O « sistema », o « método », a « razão », a « lógica » tendem a cristalizar, reduzir e cindir o não-cindível, não-cristalizável e não-redutível. Ao agir desta forma, revelam suas dimensões concentracionária e integralizante. A questão é : antropologicamente, pode o homem viver sem simplificações ? A resposta parece ser não. Mas isso não implica em eliminar a complexidade do real por meio de um pensar disjuntivo. Simplificação-complexidade : termos de uma relação de interdependência. Crer que ao afirmar que o *sapiens* no homem implica eliminar o *demens* que ele também é, significa não ver o papel positivo dos delírios, dos sonhos, das desmesuras na economia da nossa existência; afinal, as grandes revoluções e resoluções são frutos de uma perturbação contínua que, ao desordenar padrões e experiências, desestruturam.

XLVI

Para mim, está cada vez mais claro que Nietzsche ao dizer que (a) a verdade deveria ser explicada levando-se em conta um instinto fundamental — o da verdade — e que (b) o Estado também decorre do instinto do Estado, tentava, na realidade, superar o pensamento disjuntivo típico da metafísica ocidental e inter-relacionar duas esferas — a do biológico e a do cultural. Isso não significa que ele pretendesse reduzir o cultural ao biológico, mas que pretendia sugerir que toda avaliação da cultura e da política que não considere o biológico, isto é, que não seja complexa, necessariamente recorrerá a um *Deus absconditus* qualquer, como elemento explicativo maior.

XLVII

Descartes e o cartesianismo já estão mortos há muito tempo. Mas sobre nós ronda o fantasma das avaliações feitas pelo grande filósofo francês. Para ele, o método se fundava sobre um princípio composto de ordem (excluindo a desordem), disjunção (o sujeito separado do objeto, o homem da natureza, o espírito da matéria) e clareza e certeza (excluindo a obscuridade e a incerteza). O que a filosofia dos nossos tempos deve fazer é, sobretudo, tentar agir de modo não simplificador; aquele que exclui, reduz e dessingulariza. A filosofia deve meditar sobre o *mistério do mundo* : trata-se de mudar o nosso sistema mental e lançar o olhar sobre aquilo que só os poetas, os loucos e os místicos olham, e ver o quanto é necessário ligar, unir o que o pensamento moderno desuniu.

XLVIII

Todo conhecimento é um reconhecimento. No ato de conhecer as coisas, reconhecemos o sentido que nós mesmos atribuímos a elas e que nos foi por elas atribuído. Eu estou dentro de um mundo que está dentro de mim (Valéry).