

JOVENS MARGINALIZADOS E A CRÍTICA DA RAZÃO

Gustavo COELHO*

RESUMO: A partir de um conjunto de críticas à concepção moderna de “pensamento”, grosso modo cartesiana que atribui à dimensão consciente e dirigida do sujeito, o domínio de sua condução, dando a ela lugar protagonista na construção da racionalidade moderna em seu projeto de libertação pelo esclarecimento, este artigo oferece uma costura entre autores implicados nessa crítica, como Castoriadis, Arendt, Merleau-Ponty, Maffesoli, Nietzsche, entre outros, o inconsciente em Jung e Lacan, e as formas como esses limites da razão são aceitos com certa franqueza em um universo de práticas culturais jovens marginalizadas. A partir, então, de materiais etnográficos do cotidiano desses jovens, sugerimos que, a despeito do reinado da certeza e do controle, é de certa incertitude, de certa dimensão fértil do incontrolável, do enigma, que eles lançam mão como que na defesa das garantias à manutenção de alguma inexplicabilidade, manobra que parece ser indispensável à fruição estética de suas vidas.

PALAVRAS-CHAVE: Juventude; Pensamento; Epistemologia; Estética

ABSTRACT: From a range of critiques of modern conception of "thinking", roughly speaking Cartesian which attaches to the conscious and directed dimension of the subject, the domain of your conduction, giving it a protagonist place in the construction of modern rationality in its project of freedom by clarification, this article offers a seam between authors implicated in this critics, as Castoriadis, Arendt, Merleau-Ponty, Maffesoli, Nietzsche, among others, the unconscious in Jung and Lacan, and the ways these limits of reason are accepted with a certain frankness in an universe of marginalized youth cultural practices. So, from ethnographic materials from the everyday life of these young people, we suggest that, regardless the reign of certainty and control, is certain incertitude, is a fertile dimension of uncontrollable, the enigma, that they convoke in the defense of the guarantees to the maintenance of some inexplicability, maneuver that seems to be indispensable to the aesthetic fruition of their lives.

KEYWORDS: Youth; Thought; Epistemology; Aesthetics

Que é o ser do homem, e como pode ocorrer que esse ser, que se poderia tão facilmente caracterizar pelo fato de que “ele tem pensamento” e que talvez seja o único a possuí-lo, tenha uma relação indelével e fundamental com o impensado? [FOUCAULT, 2007, p. 448]

Herdeiros, podemos dizer assim, da mentalidade resultante do desenvolvimento do espírito científico que deu ao ser humano individual, desde então iluminado, as bases filosóficas necessárias à crença chave para o desenrolar da modernidade, ou seja, a de que é ele, ou melhor, é a sua dimensão consciente, a autora primordial, a origem única daquilo que ele próprio diz, do que ele pensa e de que será tal ação dele sobre o mundo que, em última instância, libertará a humanidade dos mistérios que assolaram os

* Doutor em Educação. Professor Adjunto da Faculdade de Educação da UERJ. Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas – FEBF/UERJ. coelhoguga@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8483194646713051>

antigos, terminamos assim por viver o paradoxal engodo de uma prometida autonomia paroxística de nós mesmos, com a qual temos que conviver internamente, não sem muitas dificuldades. Em outras palavras, tão pretensa hipertrofia do “si mesmo” se, por um lado, permitiu todas as positivities da extroversão do conhecimento (impulso luneta e impulso microscópico), lançou as dimensões da introversão (impulso do riso, da dança, da luta) a um nível de estranhamento tão arriscado que nos aproximou da suposição perigosa de que tratam-se de frivolidades descartáveis, ou seja, de que sua negligência não nos traria qualquer efeito nocivo, ou, pelo contrário, seria salutar ao avanço desse novo homem. Tamanha ignorância, acompanhando Nietzsche, provavelmente não seria cometida pelos menos iluminados antigos que, assentados justamente na força da fragilidade de sua bamba consciência, sabiam (aqui o verbo só pode estar mesmo no plural, pois trata-se já do saber sedimentado no inconsciente coletivo) a importância de base que a gestão ritualizada de tais características humanas tinha na perduração dos seus elos, do todo, e, por que não, da espécie, como sinalizou ao seu modo, ou seja, carregando na tinta, Nietzsche, em *A Gaia Ciência*:

Talvez ainda haja um futuro para o riso! O que poderá muito bem ser verificado quando a humanidade tiver incorporado a máxima: “*a espécie é tudo, o indivíduo não é nada*”, e quando cada um dispuser, a cada momento, de um acesso a essa liberação derradeira, a essa derradeira irresponsabilidade. Talvez então o riso se tenha aliado à sabedoria, talvez então resulte em nada mais que a “gaia ciência”. [2006, p. 38]

O que de maneira análoga, também em Zarathustra, assim como em tantos outros momentos, ele recorre a esses humores que flagram no corpo os limites estreitos de nosso domínio sobre nós mesmos, encontrando, então, nesse carrapato da razão que é o próprio corpo e sua invariável condição estética, as impossibilidades do voo metafísico conduzido exclusivamente pela razão esclarecida. Assim, então, falou Zarathustra: “quantas coisas são ainda possíveis! Aprendeí, pois, a rir acima e para além de vós mesmos! Elevai vossos corações, vós que dançais bem! Alto, sempre mais alto! E não esqueçais também o belo riso!” [NIETZSCHE, 2008, p. 259]. Quando Nietzsche fala, então, não só essas duas vezes, cabe ressaltar, nessa espécie de elo perdido entre o riso e a sabedoria, ajuda-me a intuir, mesmo que fugazmente, o cerne da questão que move este artigo, ou seja, a tentativa de encontrar, por meio de pesquisa de campo em alguns cotidianos de práticas jovens e populares, pistas dessa indissociabilidade primal entre a sabedoria em sentido amplo e a involuntariedade dos gestos, incluindo aí também as falas que compõem algo como nosso patrimônio inconsciente, assumindo assim, junto com Merleau-Ponty [2012], como veremos, que esse “eu puro” que só encontraria matrizes disparadoras do que diz exclusivamente em si mesmo, se assim realmente o fosse, sequer poderia falar, uma vez que a fala já é, por princípio, atravessada por tantos e tantos outros. Consequentemente, sempre que falamos, fala também um *socius* que está sempre ao mesmo tempo aquém e além do ser. Sendo assim, para entender tal

movimento, estou partindo de uma premissa já também utilizada por diferentes autores de diversos campos que vão aparecer, geralmente em tom de crítica ao acabamento alisado demais do sujeito moderno, ora ou outra, ainda neste artigo, – a ideia de que quando falamos e nos movemos, mesmo na mais mínima fala ou gesto, não temos o controle total e a posse completa da matriz geradora, sendo esta, portanto, composta em larga escala por um material que nos escapa. No entanto, como introduzi, para o ser humano moderno bem acabado, lidar com a possibilidade de que a maior parte de si esteja assentada sobre um enigma, indecifrável em sua totalidade, lhe jogaria numa angústia perigosa. Afinal, a fonte para todo esclarecimento das coisas só poderia estar no único agente da empreitada explicativa do mundo – o “EU” –, e este, sob o risco de perder esse lugar central no universo, precisou embalsamar de verdade aquela que foi uma obra de elevado virtuosismo fantástico, a invenção da autossuficiência humana. Pela primeira vez, o homem acreditava estar abandonado a uma versão muito reduzida de si mesmo e que fora tomada como o seu todo – a sua consciência. “Penso, logo existo” sintetizou bem esse processo.

Em resumo, como duramente apontou Castoriadis, nem mesmo Descartes, ainda que este tenha optado por negligenciar tal dado, manobra necessária para que o “eu puro” reduzido e hipertrofiado pelo pensado pudesse reinar, poderia ter pensado o que pensou, duvidado do que duvidou, sem um série de rupturas epistemológicas que precisaram precedê-lo a fim de que o ambiente de sua época estivesse minimamente afeito aos seus enunciados. Poucas linhas antes dessa crítica, Castoriadis ainda descreve, citando um estudo de Gourevitch, a ideia de individualidade como uma impossibilidade epistêmica na Idade Média, e que no primeiro sinal de sua imanência, recebia a contenção da moral, sendo naquele momento, por exemplo, o anúncio de uma novidade, algo “depreciador” para um autor medieval, o qual, se fosse fazê-lo, deveria “trapacear e atribuí-la a um autor antigo” [CASTORIADIS, 2009, p. 90]. Exemplo que ele utiliza para finalmente criticar a prepotência de Descartes:

Descartes crê que ele reconstrói o mundo e que ele pensa livremente, esquecendo francamente tudo o que tem atrás dele – vinte e cinco séculos de pensamento interrogativo que ele conhece muito bem, e quatro ou cinco séculos de abalo do universo cristão medieval. É o que lhe permite dizer: posso duvidar de tudo. No século VIII, ele não teria duvidado de nada. [CASTORIADIS, 2009, p. 90]

Uma tal hiperplasia de si parece ter sempre vindo junto com a comum hostilidade à materialidade do mundo e, conseqüentemente, àquela superfície que nos inscreve no mundo das aparências – o corpo, verdadeiro obstáculo gravitacional da ascensão metafisicamente pretendida. Recorrência que ocupou quase todo um capítulo de “A vida do espírito” de Hannah Arendt [2011] quando, após apontar a frequente preocupação de Kant com os empecilhos colocados pela materialidade do mundo sensível à claridade e

amplitude do pensamento, sendo este pertencente a um *mundus intelligibilis* essencialmente imaterial, ela chegou a dizer:

O pensamento é rápido, claramente, porque é imaterial, e isto por sua vez contribui muito para explicar a hostilidade de tantos dos grandes metafísicos em relação ao seu próprio corpo. Do ponto de vista do eu pensante, o corpo não é mais do que um obstáculo. [ARENDRT, 2011, p. 54]

Um desejo de uma imaterialidade transcendente diante da qual o corpo crava a impossibilidade, “puxando para baixo” toda tentativa de alçar voo, concepção que parece alimentar de uma materialidade marcadamente presente, uma tentativa de Castoriadis de “definir” pensamento, convocando-nos a compreendê-lo contra uma tradição iluminada de clarividências definitivas, mas a partir de uma narrativa, portanto, movente, enigmática, cheia de imagens da experiência mundana corporificada, sentida na dureza do material tangível.

Pensar não é sair da caverna, nem substituir a incerteza das sombras pelos contornos nítidos das próprias coisas, a luz vacilante de uma chama pela luz do verdadeiro Sol. É entrar no Labirinto, mais exatamente fazer ser e aparecer um Labirinto, ao passo que se poderia ter ficado “estendido entre as flores, voltado para o céu”. É perder-se nas galerias que não existem senão porque as cruzamos incansavelmente, caminhar em círculos no fundo de um beco sem saída, cujo acesso se fechou atrás de nossos passos – até que esta rotação abra, inexplicavelmente, fissuras nas paredes por onde se possa passar. [CASTORIADIS, 2009, p. 50]

Cabe destacar que nessa narrativa, Castoriadis, mesmo após acumular uma série de imagens do caminhar errático sem direção, como análoga à atividade de pensar, a qual faria aparecer não um “caminho” ou uma “saída”, mas um Labirinto em nossos passos, atribui à única imagem de “saída”, quando da fissura das paredes do beco “sem saída”, por onde poderemos passar, não uma consequência direta exclusivamente dependente do pensamento do caminhante, mas sim um efeito de uma inexplicabilidade, o que acaba arrolando à atividade do pensar, outras dimensões para além daquela dirigida, cognitivo-instrumental, na qual concentram-se as crenças de Descartes. Assim sendo, Castoriadis aceita uma composição mais complexa do pensar, chamando a dimensão do não-pensado a ter atividade concreta na atitude de pensar, abrindo mão, portanto, da falsa solidez da consciência, destituindo-a de seu monopólio. Portanto, se quando

pensamos, pensa junto também a imanência de um outro ao mesmo tempo interno e externo, a ferramenta da plena explicabilidade que, nessa tradição iluminista, dependeria apenas do rigor para nos ofertar com uma definição plena, esgotada, não funciona mais. Em seu lugar, portanto, é o enigma da narrativa, de caráter movediço, compatível, então, com esse novo regime de um “si mesmo” ao mesmo tempo desapossado dos domínios de si, mas possuído pelos domínios do comum, que ressurgem. Digo ressurgem pois trata-se da mesma atividade que estabelecia os elos entre os seres, o mundo, a cultura, a natureza, em tempos pré-modernos, ou em sociedades, grupos sociais, tribos, que tenham melhor escapado à onda da modernidade ocidentalizadora – a sensibilidade mitológica, aquela aberta a aceitar que:

Quando escuto, cabe dizer não que tenho a *percepção auditiva* dos sons articulados, mas que o discurso se fala dentro de mim; ele me interpela e eu ressoo, ele me envolve e me habita a tal ponto que não sei mais o que é meu, o que é dele. Em ambos os casos, projeto-me no outro, introduzo-o em mim, nossa conversação assemelha-se à luta de dois atletas nas duas pontas da única corda. O “eu” que fala está instalado em seu corpo e em sua linguagem não como uma prisão, mas, ao contrário, como num aparelho que o transporta magicamente à perspectiva do outro. “Há na linguagem, uma ação dupla, a que nós mesmos fazemos e a que fazemos o *socius* fazer, representando-o dentro de nós mesmos”. (...) Não há fala (e, em última instância, personalidade) senão para um “eu” que traz em si esse germe da despersonalização. [MERLEAU-PONTY, 2012, p. 51-52]

Não por acaso, uma série de pensadores contemporâneos, geralmente alinhados, seja espontaneamente, seja a partir de alguma acusação racionalista depreciativa, ao que se chamou de pós-modernidade, entre os quais destaco Maffesoli e Bauman, cada um ao seu modo, como veremos, apontaram para um retorno do mito sob as mais diversas formas em nossa contemporaneidade, ou melhor, não tanto um retorno, mas uma permanência, da qual nem mesmo a racionalidade científica, aparentemente efeito do desgarre definitivo de todo mito, pôde efetivamente liberar-se. Nesse processo, então, sem assumir, utilizou-se também de imagens já presentes nos mitos para voltar-se contra ele, estando portando a imagem do “desgarre”, desse “alheamento” do qual ela é tributária, presente em uma série de narrativas míticas, ainda que estas, na sequência, sempre apoiadas no seu saber de ambivalência, apresentem resistências a qualquer ameaça de “plenitude” que esse salto possa conduzir, oferecendo para isso uma série de imagens compensatórias de “reajuste”, de “rebaixamento”, de “recomunhão”, num movimento frequente e, em certa medida, estrutural em nosso imaginário. Na verificação do elo nunca rompido entre os sistemas de raciocínio da ciência e os esquemas arquetípicos do imaginário, Durand nos ofereceu uma série de indicativos:

O sonho acordado, por seu lado, mostra-nos que o esquema da elevação e o arquétipo visual da luz são complementares, o que confirma a intuição de Bachelard quando declara: “É a mesma operação do espírito humano que nos leva para a luz e para a altura.” (...) visão de um “mundo da visualidade-definição-racionalização” dominado pelo mecanismo mental da separação. [DURAND, 2002, p. 124]

Por fim, se nos voltarmos para a epistemologia, veremos que o próprio esforço científico se submete a um ou outro regime da representação e que os conceitos mais puros e as noções mais austeras não podem libertar-se completamente do regime figurado original. Bachelard escreveu um livro inteiro para mostrar como a ciência tinha dificuldade em separar-se das suas origens de imagens e fantasias. [DURAND, 2002, p. 182]

Em todo caso, é justamente essa luta implacável contra a presença inexorável do comum, do impessoal, na construção do pensado, da própria personalidade, que vai nutrir a tradição iluminista, mais precisamente, no nosso caso, o pensamento de Descartes e todo o paradigma científico decorrente. Uma energia que dispara, portanto, todas as munições naquele que será o alvo último necessário à segurança do reino da humanidade esclarecida alheada do mundo, ao qual ela terá que impor vigilância constante – a sensibilidade de comunidade, a sensação de que boa parte do que nos constitui fora herdado de um material comum e que, portanto, o “todo” na figura da “alteridade” nos habita ativamente reforçando e possibilitando variados elos de comunhão com outros. Acusação esta que marca o trecho abaixo de Arendt. Mantendo antagonismo com o que pretendeu Descartes, ela não vê no pensamento puro uma ferramenta capaz de nos desgarrar do “senso comum”, uma vez que é justamente a ele que qualquer pensamento só pode sê-lo se irremediavelmente associado, e que caso, porventura, pudesse dele desgarrar-se, como nos mostrou Merleau-Ponty no trecho anterior, nem mesmo uma linguagem haveria disponível para sua expressão.

Foi o pensamento – a reflexão de Descartes acerca do sentido de certas descobertas científicas – que destruiu a sua confiança de senso comum na realidade, e o seu erro foi esperar que podia ultrapassar a sua dúvida insistindo no alheamento total do mundo, eliminando todas as realidades mundanas dos seus pensamentos e concentrando-se unicamente na própria atividade de pensar. (...); qualquer pensador por mais eminente que seja continua a ser “um homem como tu e eu” (Platão), uma

aparência no meio das aparências, equipada com senso comum e conhecendo o raciocínio de senso comum tanto quanto baste para sobreviver. [ARENDT, 2011, p. 62-63]

Uma vez que universalista e dogmático, portanto, crendo-se legitimado, já que inaugurador de uma epistemologia que servirá à libertação de todos e em qualquer parte, esse paradigma encontrava em si mesmo todas as molas propulsoras a fazer de seus caprichos um projeto global, uma vez que tinha como temor e ao mesmo tempo alvo de suas investidas uniformizadoras, qualquer dimensão do plural, do dinâmico, do complexo, ou seja, em outras palavras, todas aquelas características aliadas à agitação que Durand atribuiu ao *Regime Noturno* do imaginário e que estão associadas ao que é mundano, ou (in)mundo. Ofuscados então pelo brilho das luzes, empreendeu-se essa cruzada epistemológica a tudo o que havia estado, estivesse ou viesse a estar no mundo, já que a partir de agora, esse homem esclarecido encontrava-se epistemologicamente alheio a ele. Operação mental esta, de afastamento e ascetismo, que, como veremos, fora determinante às aspirações colonizatórias que agora, mais do que nunca, entenderia a subjetividade como território de conquistas. Fiquemos, por ora, nesse movimento de alheamento do mundo, que será fundamental ao raciocínio que pretendo desenvolver em seguida. Sentido que aparece em Gumbrecht [2010, p. 48], quando critica a “interpretação” como ferramenta epistemológica enormemente privilegiada na postura desse homem excêntrico diante do mundo:

Porém, para o novo tipo de autorreferência, que defende que os seres humanos são excêntricos ao mundo, esse mundo é inicialmente – talvez pudéssemos dizer exclusivamente – uma superfície material a ser interpretada. Interpretar o mundo quer dizer ir além da superfície material e penetrar nessa superfície para identificar um sentido (isto é, algo espiritual) que deve estar atrás ou abaixo dela.

Nesse ponto, Boaventura de Sousa Santos, ao escrever sobre esse que em seus termos é a concepção de mundo do “paradigma dominante”, disse:

Um conhecimento baseado na formulação de leis tem como pressuposto metateórico a ideia de ordem e de estabilidade do mundo, a ideia de que o passado se repete no futuro. Segundo a mecânica newtoniana, o mundo da matéria é uma máquina cujas operações se podem determinar exatamente por meio de leis físicas e matemáticas, um mundo estático e eterno a flutuar num espaço vazio, um mundo que o racionalismo cartesiano torna

cognoscível por via da sua decomposição nos elementos que o constituem. [SANTOS, 2011, p. 64]

Boaventura não utiliza a noção de alheamento que fora utilizada nas críticas de Arendt ao cartesianismo, mas em todo caso, essa imagem de um “mundo estático e eterno a flutuar num espaço vazio” remete rigorosamente ao mesmo ponto – essa excomunhão entre o ser e o mundo, base que alicerça o reino metafísico da humanidade esclarecida no qual, como vimos, por ser o berço por excelência do incapturável à consciência, o corpo fora cuidadosamente impedido de ingressar. Assenhorada de si e missionada por si mesma a assenhorar-se do mundo, portanto, a consciência europeia ergue salvaguardas à sua conduta, estreita num ajuste nunca antes tão fino sua perspectiva, e opera um achatamento epistêmico do mundo a fim de ajustá-lo por completo, sem deixar escapar uma prega sequer, nesse espaço de abrangência universal e espessura milimétrica. Tomando então o milimétrico como o universal, e o complexo e dinâmico, como estados apenas momentâneos que, tão logo fossem objetos do pensamento, seriam estabilizados eternamente, abriu-se campanha na explicação do mundo, etimologicamente significativo, “ex-plicare, retirar as pregas” [MAFFESOLI, 2004, p. 14], combatendo assim com as armas da simplificação, da unificação, tudo o que sugerisse complexidade. Seguindo em Boaventura, portanto:

(...) o método científico assenta na redução da complexidade. O mundo é complicado e a mente humana não o pode compreender completamente. Conhecer significa dividir e classificar para depois poder determinar relações sistemáticas entre o que se separou. Já em Descartes um das regras do *Método* consiste precisamente em “dividir cada uma das dificuldades... em tantas parcelas quanto for possível e requerido para melhor as resolver” [SANTOS, 2011, p. 63]

Marcadamente, portanto, um projeto que, continuando em Boaventura, basicamente reduzia a atividade humana, ao menos as que julgavam mais virtuosas, ao desvendamento de mistérios, o que que a conduziria a uma plenitude cara ao ocidente e que fomenta assim sua lógica de dominação, como vemos logo na sequência em Maffesoli.

A natureza é tão-só extensão e movimento; é passiva, eterna e reversível, mecanismo cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de leis; não tem qualquer outra qualidade ou dignidade que nos impeça de desvendar os seus mistérios, desvendamento que não é contemplativo, mas antes activo, já que visa conhecer a natureza para dominar e controlar.

Como diz Bacon, “a ciência fará da pessoa humana o senhor e o possuidor da natureza”. [SANTOS, 2011, p. 62]

É a partir dessa especificidade ocidental, a do “pleno”, poderíamos dizer, que se elabora o primado da consciência, a “vontade de saber” dele decorrente e a lógica da dominação, sobre si mesmo e sobre o mundo, que é sua consequência. Tendo como correlato o fato de tolher o aspecto criativo do inconsciente e a marginalização da força vital. “Tudo deve ser consciente para ser bom” (Nietzsche). [MAFFESOLI, 2007, p. 96]

Trazendo, então, essa reflexão às particularidades deste artigo, se, portanto, foi contra os mistérios que se justificou todo esse projeto de unidimensionalização epistêmica do mundo, parece-nos que aceitar o enigma como potência sempre fugidia ao seu desvelamento consciente e definitivo, como condição da manutenção dos dinamismos da vida e da pluralidade do mundo, como gingado epistemológico que reconhece a encruzilhada que é todo indivíduo, ao mesmo tempo singularidade e coletividade, consciência e inconsciência, liberando-o assim da economia calculista de si por si, é um elemento, como podemos ver, manejado das mais diversas formas em nossos solos populares, em nossas culturas jovens periféricas, como é terreno empírico deste trabalho. Enigma, portanto, como *gingada* tática, para abrigar o Certeau [1994], notadamente utilizada, mesmo que de forma mais ou menos inconsciente, como movimento de nossa subjetividade na invenção de resistências que garantam a ela, mesmo após tanto cerceamento, um espaço à imanência do inapreensível, o que, por fim, parece ser uma vocação inegociável do ser, ou do “sendo”, para já utilizarmos o mesmo termo de Heidegger que em “A origem da obra de arte” desenvolve longamente essa reserva de inconhecível que compõe todo “sendo” e que abrirá caminhos às reflexões subsequentes.

Muito há no sendo que o homem não pode dominar. Somente pouco se torna conhecido. O conhecido permanece algo de aproximado e o dominado um incerto. Como muito facilmente poderia parecer, o sendo nunca se encontra em nosso poder ou sequer em nossa representação. Pensemos toda esta totalidade numa unidade, então parece que assim apreendemos tudo que é em geral, quando nós também o apreendemos de modo bastante grosseiro. [HEIDEGGER, 2010, p. 131-133]

Abre-se assim, especialmente nesse sujeito que é herdeiro do monopólio da consciência de si, mas que depara-se com uma enorme parte de si que é e só pode ser inconhecível,

e para a qual não há ferramentas que mensurem seus limites, uma “clareira” para Heidegger, ou um “abismo” para Castoriadis.

Passamos a maior parte do tempo de nossa vida na superfície, tomados pelas preocupações, pelas trivialidades, pelo divertimento. Mas sabemos, ou devemos saber, que vivemos sobre um duplo abismo ou caos, ou sem-fundo. O abismo que nós próprios somos, em nós mesmos e para nós mesmos; o abismo atrás das aparências frágeis, o véu esfacelado do mundo organizado e mesmo do mundo pretensamente explicado pela ciência. Abismo: nosso próprio corpo desde que ele se desarranje minimamente – aliás, o resto do tempo também, mas não pensamos nisto; nosso inconsciente e nossos desejos obscuros; o olhar do outro; a volúpia, tenazmente aguda e perpetuamente inapreensível; a morte; o tempo, sobre o qual depois de vinte e cinco anos de reflexão filosófica sempre não sabemos o que dizer; o espaço também, esta incompreensível necessidade para tudo o que é de se confinar em um aqui ou acolá; mais geralmente, a criação/destruição perpétua que é o próprio ser (...); abismo, finalmente, o a-sentido atrás de todo sentido, a ruína das significações com as quais queremos revestir o ser, como sua incessante emergência. [CASTORIADIS, 2009, p. 76-77]

Como é a relação que este “sendo” mantém, então, com essa inegociável incaptura da maior parte de si mesmo e do mundo? É junto, então, com Bauman e Maffesoli que, acompanhado também do material empírico colhido nesta pesquisa, que sinalizo uma certa serenidade em nossa época, especialmente nessa juventude marginalizada, na aceitação até mesmo obscena e, logo, perigosa, dessa dimensão indefinível do “sendo”. É como se pudéssemos, então, pensar, agir, expressar-se, dançar, torcer, piXar, brigar, “sabendo” que a consciência dirigida não nos ofertará enunciados definitivos que expliquem e justifiquem cada uma dessas ações de viver. No entanto, é também justamente essa falta de enunciados, fragilidade que seria vergonhosa, denúncia de ingenuidade, de atraso, caso fosse declarada em pleno reino da humanidade esclarecida, que, anunciada com cada vez mais franqueza por esses que pesquiso, opera uma ativação das zonas erógenas de contato corporais, lançando esse corpo possuído por desposseções infinitas em diversos tipos de excesso, tanto “hiper” quanto “hipos”. O enigma, aceito francamente, libera as experimentações dos sentidos.

O espírito pós-moderno, mais tolerante (visto que mais consciente de sua própria fraqueza) do que seu antecessor e crítico moderno, está sensatamente consciente da tendência das

definições em esconder tanto quanto revelam e mutilar, ofuscar enquanto aparentam esclarecer e desenredar. [BAUMAN, 1998, p. 205]

Saturado, então, das armaduras rígidas demais das definições categóricas, o corpo, cismado, levanta-se contra sua iminente assepsia e movido pelos deslimites incapturáveis do impensado, que passa a reconhecer como parte de si, põe-se a exceder-se, a vibrar. Vamos, então, a um primeiro trecho de uma entre tantas conversas com jovens, no caso, um torcedor organizado:

Eu nunca vou conseguir explicar por que, eu posso morrer indo pra jogo, que eu posso tomar tiro, que o cara pode me matar à paulada, que o cara pode me jogar da ponte, como eu já briguei em cima da ponte, e eu gostar disso. Não tem jeito, não há nada melhor que andar vestido de Young Flu em dia de clássico. [Junior em entrevista realizada em janeiro de 2014]

A reflexão que ora proponho, então, procura a importância objetiva e concreta daquilo que antecede o “pensado”, ou sendo mais específico, interessa-se pelo que escapa à dimensão voluntária e cognitiva da consciência, dimensão que, como visto em Heidegger, corresponde a uma mínima parte de toda nossa atividade psíquica (hipótese base à psicanálise, e que retomaremos mais adiante), mas que, como bem apontou Gumbrecht [2010, p. 46], recebeu todas as fichas da aposta feita pela humanidade ocidentalizada no seu projeto solitário de emancipação de si por si, forjando, então, “uma entidade puramente intelectual, pois a única função explícita que se lhe atribui é observar o mundo, e para tal parecem ser suficientes faculdades exclusivamente cognitivas”. É sobre os efeitos danosos, seja politicamente, eticamente ou esteticamente dessa incisão exclusivista na formação de nossa mentalidade e, por que não, também de nossa corporeidade, que dedico as páginas seguintes. Em palavras mais metafóricas, desconfio de que tal processo não poderia se dar sem alguma inflamação que, naturalmente, aparecerá de diversas formas em nossos cotidianos, mas que diante das quais, justamente por termos à mão somente ferramentas de dissecação herdadas dessa ditadura da consciência, incorremos frequentemente no risco de não saber mais atribuir sentido ao que sempre o teve. Sendo mais rigoroso, reduzimos o conceito de sentido àquilo que podemos bem esclarecer, bem justificar, inventando o absurdo de achar que não há sentido no não-sentido, como sinalizou Castoriadis [2009, p. 117-118]:

(...) de onde vem este prazer, apesar de que efetivamente ele esteja sempre aí? Diria, da minha parte, que ele vem de certa maneira de experimentar o sentido. E este sentido, esta

significação, nos grandes momentos da arte – e não faço jogo de palavras, não faço parisiânismo, nem, aliás, hegelianismo –, é o sentido do não-sentido e o não-sentido do sentido. Releiam *Ilíada*, releiam qualquer tragédia grega, releiam Shakespeare, releiam *Esplendores e misérias das cortesãs* ou as *Ilusões perdidas* de Balzac. *A educação sentimental* ou a *Recherche*, Kafka ou *Ulisses* de Joyce, escutem novamente *Tristão* ou o *Réquiem* de Mozart, ou qualquer coisa de Bach: é o sentido do não-sentido e o não-sentido do sentido que aí experimentamos. Os quais condensam a arte como janela sobre o abismo, sobre o caos, e o dar forma a este abismo – está aí o momento do sentido, ou seja, a criação pela arte de um cosmos.

Castoriadis, no trecho acima, lança mão de obras de arte amplamente reconhecidas para pensar esse elemento participante da gestação das criações humanas mas que não encontra origem no que temos de inteligível, ou seja, cuja existência não encontra justificativas nos limitados certames das boas razões, base na qual a modernidade julgou encontrar todos os seus impulsos. Em outras palavras, Castoriadis fala da fertilidade que há nesse abismo entre toda a imensidão das possibilidades poéticas e o restrito mundo inteligível, nessa zona obscura de onde parece emergir a enigmática concretude abstrata das belezas sem razão. Fala, portanto, da pergunta que a modernidade não conseguiu responder: “por que a estética?”. Pois bem, a aposta que faço para avançar no trabalho aqui proposto é a de que, entre tais belezas, entendidas aqui como materializações sintetizadas dessa substância não capturável que constitui de maneira inexorável a condição humana, está não só o que se convencionou chamar de obra de arte, mas também todas as vivências do nosso cotidiano. Uma espécie de trincheira popular, onde tal enigma da questão sem resposta não leva à angústia comum à subjetividade moderna, paranoica em encontrar na sua limitada gramática, a clara resposta para tudo. Uma trincheira, portanto, que mantém uma espécie de sabedoria arcaica, que “sabe muito bem” que o vocabulário normativo disponível não lhe dá ferramentas suficientes para dizer tudo o que merece ser dito, e coloca, portanto, boa parte de suas energias na inconsciente tarefa de dar formas a tal disforme enigma. Para isso, no entanto, ao mesmo tempo que se estetiza formas de aparição do enigma, impede-se, de diversas maneiras também, que ele se petrifique em alguma forma definitiva. Em outras palavras, em contrapelo à lógica explicativa da subjetividade moderna, nessa trincheira, o enigma é regado dia a dia para que floresça permanecendo enquanto tal, já que é de sua viscosidade turva que depende a continuidade da poética da cultura, a despeito das vontades de “transparência” empreendidas pelas tentativas explicativas de aprisionamento, já, ao que os humores de nossa época indicam, inadequadas, caducas, percepção que aproxima Maffesoli e Castoriadis: “Para apreendê-lo, contudo, devemos limpar o terreno. (...) sabendo reconhecer, às vezes com ardor, o aspecto obsoleto das diversas teorias do social, incapazes de dar conta das novas formas do estar-junto” [MAFFESOLI, 2007, p. 31].

Que a instauração de uma sociedade autônoma exigiria a destruição dos “valores” que orientam atualmente o fazer individual e social (consumo, poder, *status*, prestígio – expansão ilimitada da superioridade “racional”), não me parece exigir uma discussão particular. O que deveria ser discutido em relação a isto é saber em que medida a destruição ou a usura desses “valores” já está avançada e em que medida os novos estilos de comportamento que se observa, sem dúvida fragmentária e transitoriamente, nos indivíduos e nos grupos (notadamente de jovens), são anunciadores de novas orientações e novos modos de socialização. [CASTORIADIS, 2009, p. 13]

Ainda que, a partir desse pressuposto, a gente possa empreender pesquisas em diversos cotidianos a fim de levantar um inesgotável inventário de aparições mais ou menos eloquentes desse resistente enigma da significação estética da vida, escolhi uma rede de práticas culturais protagonizadas majoritariamente por jovens populares e que, mesmo sendo densamente povoadas e envolverem um mesmo universo de pessoas, são negligenciadas, marginalizadas e poucas vezes entendidas enquanto rede. Pixadores, torcedores organizados, bate-bola (turmas que desenvolvem autonomamente fantasias com temáticas ao mesmo terríficas e infantis, e que saem em bando durante o carnaval, provocando algazarra e estabelecendo rivalidades entre elas) e funkeiros. Tal escolha se deu por entendê-las enquanto reservatório contemporâneo repleto de obagens estéticas, de pistas, de gestos, de relatos, de ritualizações, radicalmente desafiantes à nossa máquina gramatical moderna que ergue impedimentos a leituras de mundo para além de suas categorias já bem estabelecidas, e claro por politicamente entender o cotidiano popular como produtor de poéticas filosoficamente e psicologicamente eloquentes para essas tensões, escapando assim do repertório das Artes outorgadas, reduto hegemônico desse tipo de abordagem. Uma espécie, então, de cosmologia “rueira” do Rio de Janeiro, entendida aqui como um vasto repertório de indícios para desenvolvermos melhor essa subjetividade popular, lugar de ensaios, em boa medida inconscientes, de resistência aos paradigmas desencantados da modernidade.

Pois bem, para entendermos melhor essas resistências que, em algum nível, já deram pistas nas páginas anteriores, e onde elas aparecem, vamos, então, partir da empiria para propor algumas costuras teóricas. Para começarmos, vamos a uma fala de um piXador chamado Nuno que, em conversa comigo, ao tentar ensaiar as razões pelas quais piXava, sintetizou assim: “se alguém conseguir responder o porquê, todo mundo para.” [NUNO, piXador e ex-torcedor organizado, em conversa em abril de 2011].

Antes de desenvolver, em continuidade com as reflexões do começo deste artigo, o que proponho a partir dessa fala, ouçamos também Maique, um rapaz de 25 anos, membro da Torcida Organizada Fúria Independente do Guarani que me alertou, durante nossa

conversa, quanto ao equívoco que eu cometia em compreender esse seu vínculo à Torcida como uma escolha no sentido consciente, sóbrio e individual do termo. Para tanto, ele disse:

Eu não diria que tive uma escolha, eu não tive a chance de escolher, eu simplesmente ia aos jogos e ficava lá. Comecei a ajudar com as coisas, comecei a ser prestativo em tudo, vesti a camisa, mas tudo sem escolher, simplesmente sentindo e fazendo. Foi o caminho natural e em nenhum momento tive a sensação de uma escolha, eu simplesmente fui indo. Era um universo que me atraía. [Maique, torcedor em entrevista concedida em Abril de 2012]

Fazendo, então, uma relação com a questão já apontada e cerne deste artigo, ou seja, o papel “ativo” dessa “negatividade” que é o enigma na vida das pessoas, podemos já entender a fala do Nuno como um discurso com alto poder de síntese e eloquência quanto a isso. Nuno não apenas assumiu sua incapacidade em expressar com clareza as razões pelas quais ele dispende boa parte de suas energias com a piXação, discurso que durante a pesquisa pude deparar-me diversas vezes, mas foi além e aproximou a fictícia possibilidade de uma clara explicação, à morte da cultura, repousando, portanto, a continuidade do empenho de “todos” não em uma iluminada “tomada de consciência”, mas na manutenção do misterioso enigma de “não saber muito bem porque” e justamente por isso, continuar fazendo, em exata sintonia com o que aponta Maffesoli em:

[Está na hora] de não mais pretender obsessivamente resolver o enigma da vida. Mas aceita-la pelo que ela é. É continuando a ser um enigma para si mesmo que o homem pode ser criador. Encontramos em Nietzsche esse leitmotiv, essa necessidade: ser um “amador de enigmas, que não pretende permitir que o privem facilmente do caráter enigmático das coisas.” Levar em conta o lirismo, o pathos, os humores sociais é ao mesmo tempo uma maneira de aceitar o estranho, o estrangeiro, o enigmático no cerne das coisas, e de amar tudo isto. [2007, p. 166]

Uma espécie de reconhecimento humilde que aparece como pista no discurso do Nuno, quanto à função ativa da irracionalidade na construção de nossa racionalidade, movimento bastante parecido com o que fez Maique na segunda fala. Maique promove uma incisão também dura ao indivíduo moderno, retirando de si, outra vez com humildade (reconhecendo o *humus* coletivo que o compõe), a posse detentora da autoria

total do que será sua vida, abrindo mão da noção de escolha, em seu sentido estritamente individual, como responsável pela sua condição de membro de Torcida Organizada, trazendo, então, para compor as razões desse destino, também a dimensão do sensível que estaria para além dos limites de nossa escolha consciente, “simplesmente sentindo” e sendo “atraído” por aquele “universo”. Maique portanto, assume que “não está mais no comando”, na exata dimensão que Maffesoli [2007, p. 106] a atribui em:

E, por mais chocante que possa parecer, é preciso saber reconhecer que não estamos no comando da situação. Ou antes, que não o estamos mais. Pois foi esta com efeito a pretensão moderna: um sujeito senhor e possuidor da natureza, ator de sua própria história e da história do mundo.

Haveria alguma responsabilidade, portanto, do ambiente no desenho de nossos destinos, o que torna seu desenrolar nunca plenamente explicável e sempre, portanto, dependente, em algum grau, dessa positividade do enigma nunca completamente desvelável. Um enigma que se mostra sem nunca ser visto, que deixa pistas, mas nunca é capturado e que nesse esconde-esconde sem fim, garante a colheita contínua da cultura, uma vez que esta precisa, como aposto aqui, erguer defesas subjetivas que lhe permitam garantir que algum bom pedaço da vida siga sem que saibamos muito bem explicá-lo, inapreensível principalmente a nós mesmos portanto. Daí podemos dizer que de onde pouco conhecemos, de alguma zona liminar de nossa subjetividade, é de lá que a cultura colhe seu mais elementar alimento – a poética.

Em resumo, e antecipando o trecho de Jung que trago na sequência, há uma tremenda dificuldade do racionalismo moderno em aceitar e/ou perceber que no que “eu não sei” está depositado boa parte do que “eu sou” e do que “poderei vir a ser”, bem em sintonia com a embaralhada que Lacan deu em Descartes com a expressão “penso onde não existo, portanto existo onde não penso” [LACAN, 1978, P. 248]. Afinal, para tal paradigma cartesiano de leitura de mundo, não pode haver nada indecifrável e mais do que isso, a única máquina de decodificação de tudo deve estar no homem iluminado, na sua consciência iluminante, poderíamos dizer. Sendo assim, reafirmo que há uma analogia profícua entre o que venho chamando aqui de “enigma” e o inconsciente coletivo em Jung, como pode-se perceber nesses trechos encontrados no prefácio à terceira edição do “Símbolos da Transformação”:

É sobretudo a história que hoje nos permite coordenar a imensa quantidade de material empírico e reconhecer a importância funcional dos conteúdos coletivos do inconsciente. A psique não é uma coisa dada, imutável, mas um produto de sua história em marcha. Conhecimentos biomédicos previamente adquiridos são

insuficientes para compreender a natureza da alma. O entendimento psiquiátrico do processo patológico de modo algum possibilita o seu enquadramento no âmbito geral da psique. Da mesma forma a simples racionalização é um instrumento insuficiente. A história sempre de novo nos ensina que, ao contrário da experiência racional, fatores assim chamados irracionais exercem o papel principal, e mesmo decisivo, em todos os processos de transformação da alma. [2011, p. 17]

E seguindo em Jung [2011] para sustentar uma das premissas principais deste artigo, ou seja, a de que o “enigma”, ou o inconsciente, tem papel definitivo e, por que não, objetivo na construção de si, do mundo, das belezas, e em última instância, da vida em sua condição poética, vamos a um outro trecho em que ele sugere, outra vez em tom crítico às limitações da concepção moderna da razão, que não é dentro dos limites da consciência que encontraremos todos, e talvez nem os mais definitivos elementos determinantes na produção de nossas imagens de mundo, indicando assim, a potência objetiva do inconsciente no nascimento do que somos, do que fazemos, do que falamos, de nossa autopoiesis por fim.

A base instintivo-arcaica de nosso espírito é um fato objetivo, preexistente, que não depende de experiência pessoal nem de qualquer arbitrariedade subjetiva pessoal, tampouco quanto a estrutura hereditária e a disposição funcional do cérebro ou de qualquer órgão. Assim como o corpo tem a sua evolução, de cujas diferentes etapas ainda traz vestígios nítidos, assim também a psique. [JUNG, 2011, p. 50]

Em última instância, após as duas falas do Nuno e do Maique, seguidas dos dois trechos de Jung, o que cabe deixar marcado para seguirmos, é o indicativo de que esse “si mesmo” moderno, isolado e que encontraria todos os impulsos de seus atos dentro de sua própria fortaleza, não monopoliza todos os elementos necessários a uma mais minuciosa compreensão de si e do mundo. E já não há, em especial no nosso caso, por parte da juventude, muita vergonha ou pudor em aceitar essa fragilidade de si, utilizando-a até, em boa medida, como uma força, como uma honra, um orgulho, o que fica ainda mais evidente quando Marcinho, da Torcida Young Flu, no trecho a seguir, chega a narrar uma situação quase de possessão, quando mesmo desperto e cômico de si, “parecia que não era eu”, tendo ele recuperado a capacidade de refletir de forma dirigida, somente depois de “chegar em casa”, imagem bem significativa para pensar as pequenas experiências de “perda” e “recuperação” de si relacionadas às suas dimensões “pública” e “privada”:

Teve uma vez, depois que os caras da Ira Jovem me bateram, eu decidi que não ia mais viver torcida. Deletei tudo do Orkut na época, do msn, deletei foto, tudo. Aí foi dando a hora do jogo, e eu sem querer cara..., te juro, parecia que não era eu, parecia que eu estava sendo levado. Coloquei a roupa, fui pro ponto, peguei o ônibus e quando eu vi, eu estava no estádio. Aí só quando eu voltei pra casa que eu refleti: “o que foi que eu fiz?” Acabou que, pelo contrário, foi a partir daí que me desenvolvi mais na torcida. [Marcinho em entrevista concedida em Abril de 2012]

E essas três falas, seriam três exemplos, digamos, de materializações efêmeras do enigma se mostrando sem se revelar. É como se a meninada tramasse, no nível do inconsciente, energias de compensação que ganham forma não só em seus ditos, como acabamos de ver, mas em seus fazeres, como ainda veremos, e que deixam escapar, por vezes em doses cavalares, por vezes em doses mais homeopáticas, a aceitação de que a consciência está longe de ser autossuficiente na nossa construção. E se, sendo breve, para a psicanálise, é quando acontece uma melhor assimilação dos elementos inconscientes pela consciência que o analisado adquire um conhecimento mais composto sobre si, podemos também entender, fazendo uma analogia entre o corpo do analisado e o corpo social, que tal disposição em aceitar o impacto objetivo do que é enigmático e inconsciente e ainda dar-lhe forma, por parte dessas culturas jovens, possa ser também lida como um indicativo de que está em curso uma realocação das dimensões negadas, processo crítico, sem dúvida, perene aos exageros, claro, mas também campo de força resistente na defesa e exibição de um inexorável mundo mais composto, para usarmos uma expressão de Maffesoli.

Com efeito, na ideologia do *homo oeconomicus*, o fato de o indivíduo ter sido analisado como pivô auto-suficiente da sociedade acabou fazendo com que fosse eliminada ou pelo menos postulada a superação da imperfeição. Em contrapartida, a reafirmação da pessoa plural num mundo policultural tende a integrar o mal como um elemento entre outros. Ele pode ser vivido tribalmente – e, com isto, “homeopatizar-se”, tornar-se mais ou menos inofensivo. [MAFFESOLI, 2004, p. 15]

Outra manobra discursiva recorrente entre eles nesse mesmo sentido é a de deslocar a justificativa quanto ao que se é e ao que se faz, dos certames da boa razão consciente para o sensorial, chamando para compor a razão, uma dimensão que fora condenada à quarentena no processo de ocidentalização moderna – a dimensão corpórea –, sugerindo assim uma racionalidade francamente composta que incluiria a própria irracionalidade.

Nos termos de Maffesoli, uma “hiperracionalidade, ou seja, um modo de conhecimento que procura integrar todos os parâmetros que habitualmente consideramos como secundários: o frívolo, a emoção, a aparência... todas as coisas que podemos resumir na palavra ‘estética’.” [1990, p. 12-13]

São os poros e as terminações nervosas catalisadoras dos sentidos que são chamadas a ocupar lugar determinante na construção de suas belezas, de suas formas de vida. A despeito do que pensamos ter de convictos, portanto, aquilo que sentimos também mobiliza nossas escolhas, não pela via do convencimento, mas pela frequência da vibração, e durante a pesquisa, a recorrência com que isso aparecia, dá bons sinais de que a franqueza desses jovens na aceitação da ruína da razão moderna, não se trata de uma particularidade de um ou outro mais perspicaz, mas de uma sabedoria já bastante comum. Seria, então, para irmos junto com Maique, mais uma questão de compatibilidade emotiva corporal que de escolha consciente. Vamos, então, a outros trechos eloquentes da pesquisa:

O barulho da lata, o cheiro da tinta, hoje, isso faz parte da minha vida. [FYT - piXador em entrevista realizada em abril de 2010 para a produção do documentário Luz, Câmera, PICHANÇA]

Quando eu senti o cheiro da tinta, acho que aquilo fisiologicamente mexeu comigo, porque na semana seguinte eu já estava indo para reuniões com lata de tinta. [RUNK - piXador em entrevista realizada em abril de 2010 para a produção do documentário Luz, Câmera, PICHANÇA]

Você tem que sentir o cheiro de suor, ficar sem camisa e colocar uma bermuda. Só assim você vai começar a entender [Babu – piXador e funkeiro em conversa estabelecida via Facebook em abril de 2013]

Talvez ele não te explique assim, a natureza da coisa, Mas ele vai te dizer com convicção: “porque eu curto” [TATÁ – piXador em entrevista realizada em maio de 2010 para a produção do documentário Luz, Câmera, PICHANÇA]

A primeira vez que senti pertencer à Young Flu, eu nem tinha camisa, mas foi nas Laranjeiras. Ficar perto da torcida, sentir

aquela sensação de encostar numa bandeira. Não tinha camisa, nem carteirinha ainda, mas lembro bem desse momento. [Fubá torcedor organizado, ex-piXador e funkeiro de baile de corredor em entrevista realizada em Julho de 2014]

Mesmo sob o vício comum de tentar “explicar melhor” o que se faz – esse primado de molduras modernas onde o que se fala e se interpreta sobre o evento vale mais que o evento –, tais trechos, ainda assim, abandonam as categorias tradicionais onde geralmente pomos as justificativas mais respeitáveis para os nossos feitos. Não lançam mão nem da economia clássica, nem da política, nem de algum desamparo social (o que não seria mentira), nem de qualquer ideologia, mas ao contrário, abrem mão frequentemente dessas bases de onde poderiam encontrar, até com certa facilidade, um sentido para o que fazem, a fim de, em seu lugar, elevar à condição de justificativa, exatamente o que dela fora destituído durante a lapidação da ética moderna – a sensorialidade da experiência, o prazer, ou seja, a estética em seu sentido etimológico que, segundo Maffesoli, guarda um sentido muito mais amplo do que aquele que as reduções modernas à confinaram, como o trecho a seguir explica: “Estética, naturalmente, que já não é, como acontecia durante a modernidade, o próprio de objetos ‘separados’, museografados, ou de momentos igualmente separados da vida corrente, e sim um ambiente transversal que contamina o conjunto cotidiano.” [2007, p. 76]

Ou ainda:

(...) relações animadas por e a partir do que está intrínseco, vivido no dia-a-dia, de uma forma orgânica; e mais, eles se reorientam por o que está na ordem da proximidade. Em resumo, o elo social torna-se emocional. Assim se elabora uma maneira de ser (éthos) onde o que é experimentado com os outros será primordial. É justamente isso que eu designaria pela expressão: “ética da estética”. (...) Decididamente, a estética (*aisthesis*), o sentir comum, parece ser o melhor meio de nomear o “*consensus*” que se elabora sob nossos olhos, aquele dos sentimentos partilhados ou das sensações exacerbadas: *Cum-sensualis*. [MAFFESOLI, 1990, 13-15]

Abre-se assim, uma manobra decisiva para este estudo, a percepção de que o campo da experiência estética, justamente aquele mais negligenciado no intramuros do reinado da humanidade esclarecida, um terreno que apresenta-se como ambiente fértil a emersões eloquentes quanto ao estado de crise no qual se encontra tal reino, ambiente que assenta sua potência criadora inapreensível justamente nesse solo movediço do enigma bem vindo irresoluto. Assim, então, retomando uma indicação de Boaventura que nem ele mesmo chegou a desenvolver tanto, seria tanto o princípio de comunidade, quanto a

racionalidade estético-expressiva, dimensões que ele mantém assim em categorias distintas, as que melhor parecem acumular condições à germinação contemporânea de um paradigma emergente nascente das fissuras do paradigma dominante técnico-científico em processo de enfraquecimento. Sendo assim, em suas palavras:

(...) o princípio da comunidade resistiu a ser totalmente cooptado pelo utopismo automático da ciência e, por isso, pagou duramente com a sua marginalização e esquecimento. Mas pelo fato de ter ficado afastado, o princípio de comunidade manteve-se diferente, aberto a novos contextos em que a sua diferença pode ter importância. [SANTOS, 2011, p. 75]

Em geral, a racionalidade estético-expressiva é, por natureza, tão permeável e inacabada como a própria obra de arte e, por isso, não pode ser encerrada na prisão flexível do automatismo técnico-científico. [SANTOS, 2011, p. 76]

Mesmo, então, ancorado na condição “inacabada”, potencialmente ainda “aberta” de tais dimensões, onde ele sustenta essa aposta numa condição mais propícia às invenções de alternativas emancipatórias, Boaventura manteve ainda uma certa distância entre essas duas concepções, as quais, se tomarmos a acepção de estética de Maffesoli, que, como vimos, resgatou um sentido mais arcaico do termo, retirando-o do isolamento da obra, e associando-o mais às vibrações sensoriais das relações, acaba reforçando os elos sociais e, portanto, comunitários. Trata-se de uma aproximação que Boaventura [2011, p. 78] apenas resvala, tanto quando reconheceu à dimensão do prazer sua “individualidade intersubjetiva”, dimensão que mesmo tendo sido alvo dos investimentos na sua regulação, teria mantido certa reserva, resistindo à completa captura, seja quando nas últimas linhas dessa reflexão, ele atribui aos dois domínios, uma “cumplicidade epistemológica”, ambos contendo um “desequilíbrio dinâmico ou assimetria a favor da emancipação”, Boaventura não investiu muito em perceber que é justamente a experiência estética, essa de concepção pré-moderna, das sensações, da interação, da relação e não aquela isolada na “obra”, a dimensão que ata os elos sociais necessários aos laços de comunidade e que forja continuamente suas maneiras de ser, sua ética, sendo portanto as duas dimensões apenas possíveis pela existência da outra.

Seja pela embriaguez da tinta, portanto, pela dimensão poética do dorso nu e seu cheiro de suor, pela importância da simples bermuda, ou pela síntese preguiçosa do “porque eu curto”, essa meninada zomba e embaralha os códigos já caducos, e parecem anunciar com a eloquência do que “sempre esteve por aí”, a importância fundante do que sentem no modo como vivem, logo não permitindo ver nem sentir com definição, assim como propõe Maffesoli, a fronteira entre ética e estética. Quero porque gosto, faço porque vibro, só sentindo pra entender, e nisso nos lançam num precipício.

REFERÊNCIAS

- ARENDET, Hannah. « A vida dos espíritos I: pensar ». Lisboa: Instituto Piaget, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt. « O mal-estar da pós-modernidade ». Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- CASTORIADIS, Cornelius. « Janela sobre o caos ». São Paulo: Ideias e Letras, 2009.
- CERTEAU, Michel de. « A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer ». Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- DURAND, Gilbert. « As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral ». 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FOUCAULT, Michel. « As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas ». São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. « Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir ». Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. « A origem da obra de arte ». São Paulo: Edições 70, 2010.
- JUNG, Carl Gustav. « Símbolos da transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia ». 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- MAFFESOLI, Michel. « Au creux des apparences : pour une éthique de l'esthétique ». Paris: Plon, 1990.
- MAFFESOLI, Michel. « A parte do diabo ». Rio de Janeiro: Record, 2004.
- MAFFESOLI, Michel. « O ritmo da vida: variações sobre o imaginário pós-moderno ». Rio de Janeiro: Record, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. « A gaia ciência ». São Paulo: Escala, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. « Assim falava Zaratustra ». São Paulo: Escala, 2008.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. « Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática ». Vol. 1. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2011.