

Universidade de Évora - Instituto de Investigação e Formação Avançada

Programa de Doutoramento em Filosofia

Tese de Doutoramento

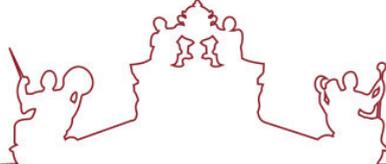
O Acontecimento da Chance em Filosofia

José Paulo Teixeira

Orientador(es) | Margarida I. Almeida Amoedo

Évora 2025





Universidade de Évora - Instituto de Investigação e Formação Avançada

Programa de Doutoramento em Filosofia

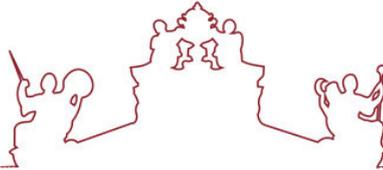
Tese de Doutoramento

O Acontecimento da Chance em Filosofia

José Paulo Teixeira

Orientador(es) | Margarida I. Almeida Amoedo

Évora 2025



A tese de doutoramento foi objeto de apreciação e discussão pública pelo seguinte júri nomeado pelo Diretor do Instituto de Investigação e Formação Avançada:

Presidente | Maria Teresa Santos (Universidade de Évora)

Vogais | Berta Maria Oliveira Pimentel (Universidade dos Açores)
José Mauricio de Carvalho (UNIPTAN - Centro Universitário Presidente
Tancredo de Almeida Neves)
João Tiago Lima (Universidade de Évora)
Liliana Coutinho da Silva (Universidade da Beira Interior)
Margarida I. Almeida Amoedo (Universidade de Évora) (Orientador)

Évora 2025



AGRADECIMENTOS

Nosso carinho e incontida gratidão aos professores, colegas e funcionários da Universidade de Évora, especialmente aqueles que, com os seus Seminários e conversas atenciosas muito contribuíram com a realização de nossa pesquisa. Especialmente, agradecemos aos Professores Doutores Ângelo Samuel Nunes Milhano; Irene Borges Duarte; João Tiago Pedroso de Lima; Jorge Alberto Santos Croce Rivera; José Manuel Barrisco Martins; Margarida I. Almeida Amoedo; Maria Teresa Santos; Olivier Martin Louis Albert René Feron.

Agradecemos a Professora Doutora *Margarida Isaura Almeida Amoedo* que nos orientou com admirável dedicação, rigor e profissionalismo docente, para além dos laços de amizade que cultivamos nesses anos de Évora. Queremos agradecer as participações generosas de professores e colegas em Seminários e Colóquios, os realizados em Évora junto ao Instituto *Praxis*, e outras participações no programa Filósofos Inovadores e a Fundação José Ortega y Gasset. Agradecemos a Universidade de Évora por ter-nos concedido uma bolsa de mérito destinada a estudantes internacionais.

Agradecemos aos amigos e familiares queridos pelo apoio e a compreensão e a força que deram nesses anos que tivemos de nos afastar para nos dedicar ao doutoramento; e, se nos permitem registrar, de maneira muito particular, a nossa gratidão e o amor para com nossos pais *Continha* e *Hercílio* e, aos pais de *Márcia*, *Ida* e *Ângelo*, que tanto nos apoiaram em nossa formação e que estão vivamente presentes em nossos corações.

DEDICATÓRIA

Assim como a vida é o encontro de duas chances, o amor e a dedicação são o segredo deste encontro. Para *Márcia* e nossa filha *Júlia*, em quem todas as chances estão contidas aqui e agora, ainda e sempre!

Não temos outro caminho ou método além deste... Partir de uma teoria geral da vida humana, que nos proporciona a estrutura abstrata de toda existência individual humana, e ir preenchendo os «lugares vazios, ir concretizando suas equações até chegar a sua única autêntica e plenária realidade, que são «estes homens» e «estas mulheres»; quer dizer, estas pessoas aqui presentes agora.¹

Esse personagem ideal que cada um de nós é chama-se «vocaçãõ». Nossa vocaçãõ choca-se com as circunstâncias, que em parte favorecem e em parte a dificultam. Vocaçãõ e circunstâncias são, portanto, duas grandezas dadas que podemos definir com precisão e claramente entender, uma diante da outra, no sistema dinâmico que formam. Mas nesse sistema inteligível intervém um fator irracional: o acaso. Desta maneira podemos reduzir os componentes de toda uma vida humana a três grandes fatores: vocaçãõ, circunstância e acaso..²

¹ Gilberto Kujawski (1994, p. 104).

² Ortega y Gasset (2016a, p. 22).

RESUMO

O ACONTECIMENTO DA CHANCE EM FILOSOFIA

Neste texto de tese, o desenho do acontecimento em filosofia é sustentado por uma nova perspectiva do pensamento no trato com o humano e o retrato da pessoa. Para tanto, faremos uso de um conceito de acontecimento “impensável”, que traduzimos pela noção de *vontade* ou *sentimento de chance*, de riquíssima base cultural, ética e educacional, traduzida em diferentes línguas e países. Veremos que as acepções mais comuns, tais como *acaso* e *ocasião*, *sorte* e *fortuna*, *oportunidade* e *possibilidade*, *sucesso* e *felicidade*, *sintoma* e *contingência* — as denominações são muitas —, guardam cifras e sentidos com fortes ecos na contemporaneidade. Mais que os intercâmbios semânticos, entre a miséria e a riqueza das traduções vigentes, interessa-nos, nesta pesquisa, investigar e fazer vibrar os nexos acontecimentais de algo que passa e permanece, que advém e nos escapa a cada vez — o que nos levou ao seguinte axioma: *de todos o acontecimento; a cada pessoa, a sua chance*. Interpelados pelo acontecimento singular e plural da vida e da liberdade, nos passos de pensadores que fazem do acontecimento e/ou da chance matéria-prima de suas filosofias, pretendemos abrir caminhos à conversação filosófica a partir do invento primordial da vida humana. Esta, por sua vez, impulsionada pela linguagem e as forças do acaso e da aventura, da piedade e da vocação, entre o possível, o impossível e o ainda por vir, faz da inteligência doadora de chances a âncora da razão vital e poética alimentada por conceitos inovadores e orientados, nesta tese, por uma filosofia dedicada à inovação da própria filosofia.

Palavras-chaves: Acontecimento; Pessoa; Ortega y Gasset; Dedicção; Chance.

ABSTRACT

The Event of Chance in Philosophy

In this thesis, the concept of event in philosophy is supported by a new design of thought in dealing with the human and with the portrait of the person. To do this, we will use a supposedly unthinkable event, which we express as the notion of *will* or *feeling of chance*, which has a very rich cultural, ethical and educational basis, translated into different languages and countries. We'll see that the most common meanings, such as *chance* and *occasion*, *luck* and *fortune*, *opportunity* and *possibility*, *success* and *happiness*, *symptom* and *contingency* - the names are many - hold figures and meanings that echoes strongly in contemporary times. More than the semantic interchanges between misery and wealth in the current translations, in this research we are interested in investigating and making vibrate and think about the eventual nexuses of something that passes and remains, that comes and escapes us each time — which led us to the following axiom: for everyone, the event; for each person, his / her chance. Questioned by the singular and plural events of life and freedom, in the footsteps and syncopes of thinkers who make the event and/or chance the raw material of their philosophies, we intend to open paths for philosophical conversation based on the primordial invention of human life. The latter, in turn, driven by language and by the forces of chance, adventure, piety and vocation, between the possible, the impossible and the yet to come, makes the chance-giving intelligence the anchor of vital and poetic reason nourished by innovative concepts and orientated, in this thesis, by a philosophy dedicated to the innovation of philosophy itself.

Keywords: Event; Person; Ortega y Gasset; Devotion; Chance.

SUMÁRIO

ESTEREOFONIAS ORTEGUIANAS.....	11
INTRODUÇÃO.....	18
BREVE DIGRESSÃO SOBRE O MÉTODO.....	21
OBJETIVOS E PROBLEMÁTICA EM ESTUDO	23
‘SOB’ O PARADIGMA DA CHANCE.....	28
CENÁRIOS E PERSPECTIVAS.....	32
PRIMEIRO CENÁRIO	33
SEGUNDO CENÁRIO.....	37
VIBRAÇÕES DO MÉTODO (1): Nos passos de Ortega.....	41
PARTE I. ACONTECIMENTOS OCASIONAIS.....	55
CAPÍTULO 1 – O ACONTECIMENTO DO POSSÍVEL.....	64
1.1 NIETZSCHE: “O PROBLEMA DOS QUE ESPERAM”.....	67
1.2 DERRIDA: “FURAR O HORIZONTE DA ESPERA”.....	71
1.3 DELEUZE: “O POSSÍVEL, SENÃO EU SUFOCO!”.....	73
1.4 JAMES: “OPORTUNIDADE E FÉ”.....	75
CAPÍTULO 2 – O ACONTECIMENTO DO HUMANO	79
2.1 DE QUEM SOMOS CONTEMPORÂNEOS?	81
2.2 MENTALIDADES FINISSEculares	87
2.3 OCIDENTE EM QUEDA.....	91
2.4 DA PORTA SOB O JARDIM, A SOLEIRA	95
CAPÍTULO 3 – O ACONTECIMENTO DO OUTRO.....	100
3.1 NÓS E OS OUTROS: APROXIMAÇÕES DA DISTÂNCIA	102
3.2 O OUTRO NA PESSOA REVISITADA	106
3.3 O QUE OU QUEM VEM DEPOIS DO SUJEITO?.....	111
3.4 REALIDADE RADICAL E SOBERANIA SACRIFICIAL.....	115
CAPÍTULO 4 – O ACONTECIMENTO-PESSOA.....	123
4.1 O LUGAR DO OUTRO E A INVENÇÃO DA PESSOA	125
4.2 QUANDO A PESSOA-NINGUÉM JÁ É ALGUÉM	130
4.3 DO HUMANO DEMASIADO PESSOA.....	135
4.4 A PESSOA DESDE DENTRO.....	139

VIBRAÇÕES DO MÉTODO (2): Talvez, essa feliz indecisão	146
PARTE II. AS ENCENAÇÕES DA CHANCE.....	160
CAPÍTULO 5 – SOB O SIGNO DA CHANCE.....	164
5.1 ENTRE LENDAS E LEGENDAS, RELATOS E ACASOS.....	168
5.2 AS REPRESENTAÇÕES ICONOGRÁFICAS DO TEMPO.....	171
5.3 AS REPRESENTAÇÕES DO ACASO	174
5.4 O TEMPO CONTRAÍDO: TYCHE E ADVENTURE	176
CAPÍTULO 6 – DA EVENTUALIDADE À ESPERANÇA.....	183
6.1 A “RAZÃO HISTÓRICA” E OUTROS USOS DO ACASO.....	185
6.2 DEUSES E CONCEITOS OCASIONAIS	188
6.3 “PERSONAGENS CONCEITUAIS” E PESSOAS EVENIENTES	191
6.4 PESSOAS EVENIENTES E HUMANOS “CONVENIENTES”	193
CAPÍTULO 7 – A CHANCE NO ÁPICE DO PENSAMENTO	199
7.1 CHANCE, LINGUAGEM E PIEDADE	201
7.2 CHANCE, AVENTURA E VOCAÇÃO	206
7.3 A POSIÇÃO DE CHANCE: SE CALHAR BEM.....	212
7.4 A CHANCE COMO UM ACONTECIMENTO RARO	216
CAPÍTULO 8 – A FILOSOFIA COMO GESTO DA DEDICAÇÃO	224
8.1 DO GESTO PRIMORDIAL E O GESTO PERDIDO.....	225
8.2 DO GESTO MANIFESTO AO GESTO DA DEDICAÇÃO	230
8.3 A DISCIPLINA COMO DEDICAÇÃO	233
8.4 A DEDICAÇÃO COMO OFÍCIO DA PIEDADE	239
CONCLUSÃO	247
1. AS CHANCES DA VIDA.....	250
2. O PODER DA VEZ.....	254
3. DOBRAS DO POEMA-PESSOA.....	262
BIBLIOGRAFIA.....	268
OBRAS COMPLETAS DE ORTEGA Y GASSET	268
REFERÊNCIAS	269

ESTEREOFONIAS ORTEGUIANAS

Escutar é ressoar: deixar vibrar em si os sons vindos de alhures, e lhes responder por sua reverberação num corpo tornado cavernoso para esse fim. Essa caverna não é a de Platão: não é fechada e apenas entreaberta sobre um fora que projeta sombras, mas é a abertura em si nos dois sentidos que pode tomar essa expressão: ela é a abertura no interior de mim e a abertura mesma, absolutamente.³

Na intuição intelectual está a chave da vida.⁴

O Acontecimento ...da Chance é uma boa ocasião para pensarmos a invenção da pessoa desde dentro, em vista de novas aventuras e possibilidades de vida.⁵

A partir da filosofia de José Ortega y Gasset (1883-1955), tríplice orientação fundada na vocación, circunstancia y azar, nos aproximamos de uma ‘escola’ filosófica cujos conceitos, métodos e lições tocam e ecoam no coração de uma futura filosofia do acontecimento.

O título de nossa pesquisa, O ACONTECIMENTO DA CHANCE, irradia-se e bifurca-se desde o seu ápice e ponto de clivagem expressos neste EM FILOSOFIA, cuja grafia em Y (philos e sophia) pode ser escrita, lida e ouvida ritmando-se com uma palavra inusual e plural — estereofonias⁶ — cifra detentora e selecionadora de sons, câmara de ecos e memórias, fragmentos, vontades, sentidos e personagens captados, expressos nessas orteguianas, ressoam como tramas e dramas de destinos de pessoas e épocas, gerações e países cujos projetos se encontram com as próprias

³ Nancy (2016, p. 211).

⁴ Novalis (2009, p. 157).

⁵ Diferente de estar “em situação” de rua, de fome, de violência ou ódio, etc.

⁶ *Estereofonia* ou simplesmente estéreo (do grego, *stereós*: “sólido”; “tridimensional”), é um sistema de reprodução que enriquece a sensação sonora nos ouvintes, criando, em acústica, um ambiente mais “realista” de áudio. Tecnicamente, a câmara ou caixa captadora utiliza dois canais de sons independentes e sincronizados, sobretudo nas mídias digitais e aparelhos de som, música e áudio de alta fidelidade, muito utilizado no cinema e multicanais de gravações musicais, que melhora a sensação ambiente em salas de grandes dimensões.

chances de vida. Mais que reconstituir o sentido desses termos, nosso desejo é destacar os motivos pelos quais os utilizamos para compor a presente investigação.

Chamamos ORTEGUIANAS as lições e as circunstâncias de vida tanto quanto as situações desse “saber a que se ater”, as suas estratégias intelectuais e cifras do seu pensamento, as meditações e posições de orientação, as invenções de conceitos específicos denominados por Ortega y Gasset como conceitos ocasionais e que, neste pensador original, distinguem-se dos conceitos gerais.

Nesta ‘viragem’ ou passagem da razão pura para a razão vital⁷ poderemos destacar a aventura do projeto humano na sua própria circunstância, Ortega manifesta que a vida humana não se contém nem se reduz às suas necessidades básicas; antes, põe-se incessantemente a aventurar-se ou arriscar-se nos caminhos e veredas da vida “ex abundantia”; seu problema torna-se o próprio projeto vital, este, de salvar-se salvando as suas circunstâncias e, neste sentido, tornar-se herói de si mesmo e naquilo que tem de mais próprio: a vocação do pensador⁸ fundada na filosofia do amor intelectual.⁹

Logo veremos sua razão de estar e constar no subtítulo associando invenção e acaso, aventura e vocação como acontecimento-pessoa e suas chances de vida. Isso porque, tão logo dizemos algo e os escrevemos, imediatamente pensamos num fragmento de Heráclito, ou num verso ou versículo de um poema ou salmo, mas também uma nota musical ou cifra, uma letra, um número, um conceito ou aspectos inteiros da palavra. Sondamos e captamos cada um deles como memórias, partículas compostas de átomos, restos ou porções inteiras de matérias vivas; coletamo-las e selecionamo-las como continhas de colares dos tempos que formam desenhos ou plêiades de estrelas cada qual em sua genuína constelação — eis o sentido desse ver/dizer, escutar/escrever estereofonias: ecografias de um compilado de lições e meditações, de gestos e conceitos, de metáforas e aporias, ritmos, memórias, invenções, teorias e sistemas de ideias e crenças, sacramentos, instituições.

O pensamento depende da lógica do fora e do irracional, o que não é o caso do acaso como supõem os historiadores da verdade dos fatos — incluindo os da filosofia. O irracional é tomar o acaso por irracional. O que chamamos de ocasional é

⁷ Ortega y Gasset nas Oc.III. *El tema de nuestro tiempo* (1923, p 559-653).

⁸ Como exposto por Almeida Amoedo na segunda parte de sua tese dedicada a “Ortega, o filósofo”, em que destaca o *desabrochar de uma vocação* (Almeida Amoedo, 2002, p. 171-214).

⁹ Almeida Amoedo (2002, p. 231).

esse encontro, um ponto de contato entre a circunstância e o acaso, como é próprio de todo encontro, isto é, entre o dentro e fora do eu e a circunstância na vida de cada partícipe da história, seja pessoal ou de um povo. O “acaso do encontro” — circunstância e vocação, aventura e espera, fora e dentro — não acontece “por acaso” no sentido de “pura sorte”, do aleatório ou “destino” previamente dado e tratado como “algo irracional”.

Existe, ao contrário, o que Deleuze chamou de “a lei do acaso”, aquela dos estoicos da qual Nietzsche fez eco em obras como *Além do Bem e do Mal* e Assim falou Zaratustra — o lado “irracional” e, ao mesmo tempo, poético da sua filosofia, incluídos os apotropaicos¹⁰ que se misturam com suas radicais e aparentes “verdades”; um lado místico, cuja presença real pode ser vista ou sentida em tantos poetas e pensadores que tocaram os extremos ou limites da razão, imbuídos de desejos para darem conta dos mistérios do encontro — eis o pensamento “complexo” que irá fornecer e florescer o pouco que conhecemos de maravilhoso e de desprezível já estabelecido sob a alcunha do humano demasiado e da pessoa demasiada que, por convenção ou espontaneidade dos acontecimentos, não cabem ou circunscvem em nenhuma verdade líquida e certa, universal ou eterna.

Também não se trata do jogo de inclusão versus exclusão, ou da redução binária do conhecimento feita por sínteses preguiçosas, mas de foraclusão,¹¹ como vemos em Espinosa, em que a razão se desvia dela mesma ou de uma suposta linha reta, para enveredar-se numa zona de incertezas, de caos, perplexidade ou perda de direção.

Não se trata de destacar um mestre em particular, tão caro para nós e para outros pesquisadores e leitores, mas de um filósofo que se apresenta, do início ao fim, como central em nossos estudos; sim, poderia ser um outro grande pensador ou po-

¹⁰ Termo cunhado por Gary Shapiro a partir do fragmento 277, “O que é nobre”, de *Além do bem e do mal* (Nietzsche, 2005), que tem o propósito de repelir o inoportuno e resistir ao ceticismo, em favor das bem-aventuranças ou as melhores chances de vida.

¹¹ A palavra *foraclusão* tem lastro no pensamento do *fora* (Blanchot), na vida e na ética do *amor intellectualis*, em Spinoza. O termo também é usado no campo jurídico como *privação de uma faculdade ou de um direito*. No idioma de Lacan, o termo alemão *Verwerfung* (rejeição), utilizado por Freud, terá o sentido de “prender do lado de fora, fechar no exterior, jogar fora, rejeitar”. Assim, *foracluir* significava expulsar, banir para todo o sempre algo ou alguém de um espaço sem que deixasse qualquer vestígio, qualquer rastro da sua existência. Foi o que tentou-se fazer com Spinoza.

eta, filósofo ou artista, mas trata-se de José Ortega y Gasset, este em quem nos ancoramos para uma conversação filosófica e cujas palavras e gestos ecoam e reverberam em nossos escritos e leituras.

O efeito prático dessa sinfonia de sons e fragmentos tem lastro e alcance muito mais amplo do que imaginávamos no começo dessa nossa aventura filosófica. O que ora apresentamos sobre as meditações orteguianas, nos limites de uma tese, clama para ser lido de um só fôlego, tirando ‘lasquinhas’ dos pensamentos e atos, afetos e devires recolhidos do pensador que, entre os intercessores ou interlocutores, apresenta-se com seu peculiar estilo de filosofar: filosofar com as mãos e com os pés e o mapa do coração guiado pela razão vital e histórica; e, a cada passo no cursor das horas e lugares de brotação revitalizante, entre muitos gestos de cortesia e inteligência doadora de chances, entregar a melhor filosofia a cada um dos seus ouvintes-leitores, que recebem de Ortega uma atenção e dedicação personalíssima e singular.

Tal câmara de sons e palavras, fragmentos e cifras, a estereofonia orteguiana sugere a conjunção de muitos sonhos e pessoas para além das questões e das situações existenciais, os envios e as aproximações, os bons e maus encontros com as coisas do entorno, sejam aquelas mais próximas ou distantes, mudas ou gritantes, conhecidas ou estranhas.

O que aparece em subtítulo tenta antecipar-nos a um convite para fazer dessas orteguianas, no limite possível, um esforço de lidarmos com um assunto tão vasto quanto instigante, este do acontecimento da chance em filosofia — e o que guarda, do início ao fim, uma presença-ausente da pessoa e suas chances de vida.

Uma nota ainda se faz necessária nesses “prelúdios” voltados para introduzir alguns aspectos de nosso método. Pois será preciso dizer como chegamos até Ortega, num primeiro momento pelas mãos das bem-aventuranças nietzschianas, até que, mergulhados no pensador espanhol, aconteceu-nos algo semelhante ao próprio Ortega, influenciado por Nietzsche desde a sua juventude, até construir seu próprio caminho em filosofia e este foi o projeto que herdamos da sua maturidade, comum a diferentes gerações de suas teses fundamentais. Sobretudo nos últimos anos, foram elas que nos conduziram entre os grandes pensadores europeus e ibero-americanos

e, mais recentemente, nos levaram à soleira da obra orteguiana, a escrever e fazer ecoar as presentes estereofonias.

Juntamente com Nietzsche, Ortega tem sido uma feliz redescoberta e animadora fonte de inspiração dos seus leitores e estudiosos como podemos constatar no incontido entusiasmo entre os participantes do recente Congresso Internacional, no qual a Fundação José Ortega y Gasset e o Centro de Estudos Orteguianos reuniu uma comunidade de pesquisadores dedicados à obra do filósofo no centenário de El Tema de Nuestro Tiempo (1923-2023).¹²

Tivemos a oportunidade de constatar, para além do parentesco dos dois grandes filósofos, como o cordão umbilical saiu fortalecido pelas sondas da liberdade e poética e filosófica do programa orteguiano. Sondas e mixagens de sons, separação de ruídos e busca de silêncios — foi desta estação (como numa estação de rádio) que buscamos sondar aqui e ali, lá e acolá entre os lampejos do acaso e as vibrações do método. Essas sondas e caixas de ferramentas serviam tanto para captar as camadas mais profundas da alma, como as dobras do corpo — estando em alto-mar ou em terras estrangeiras. O sentido de sonda que aqui utilizamos não deve ser menosprezado.

Sua etimologia, tal como sugerido pelo próprio Ortega, permite-nos levar a sério aquele método tão utilizado pelos místicos e pelos poetas, e nada tem de magia ou diletantismo — ainda que saibamos que nada aconteça sem a graça e o milagre dos poderes apotropaicos que o encerram e o encenam feito cordão que os pescadores utilizam há séculos quando estão em suas navegações em grandes distâncias.¹³

Tudo isso — com o perdão do trocadilho — tem para nós uma profundidade que toca o entendimento no sentido mais radical; como se, estando no porto, de repente, fôssemos atirados de volta em alto-mar. Pois sintamos um pouco o tinir das

¹² Congresso Internacional *El tema de nuestro tiempo* - Su recepción académica actual. Madrid, 3 y 4 de outubro de 2023, organizado pelo Centro del Estudios Orteguianos da Fundación Ortega-Marañón. Alguns nomes que participaram e enriqueceram as sessões do Congresso: Jaime de Salas Ortueta, Jesús M. Díaz, José Luis Villacañas, Margarida I. Almeida Amoedo, Ignacio Sánchez Cámara. Destaque na discussão sobre a recepção de Nietzsche por parte de Ortega com Mariano Rodríguez, Óscar Quejido, Germán Cano, Carlos Sancho, Jesús Conill. Acesso em: <https://ortegaygasset.edu/evento/congreso-internacional-el-tema-de-nuestro-tiempo-su-recepcion-academica-actual/>

¹³ O Dicionário Etimológico do Chile oferece-nos pistas interessantes para averiguarmos o sentido de sonda. Em nossa captura virtual, podemos ler: A sonda é um aparelho usado pelos marinheiros no século XVII para *medir a profundidade* do mar. Consiste em uma corda com um peso em uma das pontas. Nem todos os especialistas concordam sobre a origem da palavra “sonda”. A maioria se inclina para o francês *sonde*, e isso vem do antigo anglicano *sund* (mar) e de palavras como *sundzyrd* (pólo do mar), *sundline* (linha do mar) e *sundrap* (corda do mar).

dobras dessa palavra encantadora, que nada têm de sereia ou sugere domínio de forças mitológicos. A começar pelo elemento final do verbo sondar (como utilizamos aqui, sondar os versos): Esse “-ar” de sondar, é usado para “criar verbos”. Indica “a ação de medir a profundidade do mar com uma sonda e, para o que é sondável, o sufixo “-ável” indica possibilidade.

A sonda e a sondagem não poderiam estar fora de uma filosofia que dobra na poética do possível o impossível, seja no sentido de posse (que empregamos em algumas passagens) ou daquele outro, como uma capacidade de sondar, inclusive o insondável acerca da poesia ou dos mistérios da vida humana. Mas há um outro sentido que a palavra sugere — e sua escuta torna-se uma das mais preciosas experiências de sondagem, do mais íntimo ao universal. É o sentido de EcoSSonda, o dispositivo que serve para medir a profundidade de um objeto por meio de ecos (sonar). Estamos sendo tocados por um pensamento de profundidade, mas que teima vir a superfície, sem perder a sua dimensão vital, histórica e a poética de uma filosofia do acontecimento.

Assim, pelas presentes estereofonias conectamos estas orteguianas: são como sondas que nos remetem à corda da sonda, em espanhol, “sondaleza”, cujo sufixo “-eza” é usado para criar substantivos que contêm a qualidade da raiz.¹⁴ Sondagem radical, portanto. E aqui uma extrapolação — e não uma mera ‘exploração’ — cujo toque, crivo ou linha mediterrânea, nos projeta em nossas próprias “explorações” de naufragos que somos. Desde a raiz da palavra Sonda/sonde, rejuntada à tradução inglesa (sund) e ao sun time, é possível reatar mar e sol, e sugerir outros atamentos — perceptos, afetos e devires — como “profundidade e superficialidade” (como dirá Paul Valéry, o mais profundo é a pele), corpo e alma esculpidas numa fusão de horizontes — até o ponto em que Nietzsche, ao sondar as camadas da alma de Sócrates, redescobre e dá um outro sentido ao amor platônico: Amor fati que se conecta com o amor intelectuais que, direto de Spinoza, Ortega relança entre suas mais radicais estereofonias.¹⁵

¹⁴ *Sondaleza* – La corda de la sonda. El sufijo -eza es usado para crear substantivos que contienen la cualidad de la raíz. (“Etimología de SONDA”, *Diccionario Etimológico Castellano en Línea*. Disponível em: <https://etimologias.dechile.net/?sonda>).

¹⁵ “Eu sei que a magia de Sócrates esteve nisto: ele tinha uma alma, e atrás desta ainda uma outra e atrás desta ainda uma outra”, lembra-nos Giorgio Colli em seus *Escritos sobre Nietzsche* (Colli, 2000, p. 122).

É com esse espírito que nos lançamos agora, de corpo e alma, nos prelúdios de uma filosofia para depois de amanhã e, neste sentido esculpimos e damos por iniciado nossa própria aventura filosófica, margeando, costeando, 'jericoniando' a própria saga das chances pelas sondagens que apenas iniciamos, desejosos de aprender e fazer, fazendo-se, por pensamentos e atos, afetos e devires.

INTRODUÇÃO

Nesta seção que antecede aos *Acontecimentos Ocasiais* (Primeira Parte) e as *Encenações da Chance* (Segunda Parte), ocupar-nos-emos prioritariamente com o acontecimento da pessoa e o lugar do outro, sendo este outro deslocado, mas não despojado da sua majestade metafísica; ou seja, sem tirar-lhe o protagonismo que lhe é devido tal como conferido por Derrida em sua filosofia do acontecimento, toda ela torneada ou proclamada a partir da vinda/chegada deste outro.

Veremos que, com Derrida, tangenciamos (Cap.1) uma filosofia da alteridade, da impossibilidade e, claro, da desconstrução em direção a uma outra filosofia, com aspectos vinculados às teses de Heidegger acerca do ‘*Dasein*’, e outros a partir de Nietzsche, desde a sua filosofia da diferença (Cap. 3).

Numa outra abertura capitular (Cap. 2) veremos que, na cena contemporânea, temos duas coisas a preservar: temos a poesia e temos o que resta dela. Junto a este resto, destacamos o acontecimento da pessoa-poema. Não diremos o poema em pessoa, ainda; mas, a pessoa-poema no retrato da pessoa capaz de fazer época de suas chances de vida.

Mas será, em parte com Fernando Pessoa (1888–1935), e, sobretudo com Ortega y Gasset (1883—1955), que o acontecimento-pessoa (Cap. 4) irá se revelar e se constituir, respectivamente, na sua própria heteronomia e na radicalidade da vida humana como programa e projeto de encontrar-se a ‘si mesma’ e seu ‘outro’, aqui expresso pelo tripé “Eu-circunstância-salvação”, que por vezes chamaremos de “heroísmo de salvação” da pessoa que, desde dentro, põe-se em busca da sua vocação.

A cada instante, e ao longo da vida, somos ‘convocados’ a dar ou consignar as provas mais improváveis de resistência acerca dos desejos e *feitos respondentes*¹⁶ acerca de nossas escolhas, usos e modos de vida, diante dos sistemas de vida e valores, formas de existência e liberdade. Numa palavra: somos desafiados a todo

¹⁶ Tal como aparece no tratamento dado por Ortega y Gasset para a metodologia do *desafio-resposta* de Toynbee em sua *Interpretação da história universal*, conforme Ortega y Gasset (2023, p. 183-223); e/ou, nos termos de Paul Valéry, *a medida do inteligencial* como regime de respostas felizes. Tal como lemos em VALÉRY, Paul. *Poética* [Cadernos]. Trad. e estudo de Roberto Zular e Fabio Roberto Lucas. São Paulo : Iluminuras, 2022 e <https://filosofosinovadores.com.br/inovar-na-orientacao-i/02/10/2024/>. Ver também a última nota desta introdução.

instante *responder* por algo que fazemos e/ou nos acontece, enfim, experienciar, resistir e decidir acerca de nossa presença no mundo. Uma filosofia prático-poética, portanto.

Da parte do humano que somos ou restamos — incluindo *os tempos que restam*¹⁷, por ora e neste quesito que herdamos ou conservamos das humanidades primeiras ou tardias, deixaremos em aberto pois não somos tão assertivos em termos de governança, seja ela existencial ou civil, humanitária ou dita ‘superior’ ou ‘minoría seleta’. A outra parte — aquela endereçada ao poeta em pessoa — com o perdão dos trocadilhos — corresponde não tanto a poesia ou ao poema, mas ao “eu-pessoa” do poeta, sua auto-bio-tanatos-grafia, que nos cabe apenas tangenciar — sobretudo no que há ou temos de mais próprio e impróprio, de singular e plural, como herdeiros (tirania do destino) ou agregados (meros receptadores) das suas criações, das suas composições geniais, todas elas plantadas e colhidas no que convenciamos chamar obra de arte ou de pensamento.

À altura, e para os objetivos do trabalho, introduzimos a questão da chance por duas entradas, uma conceitual ou autoral, e outra genealógica ou crítica. Propusemos uma *entrada conceitual* com o fito de definir e pensar a Chance como sorte (e/ou azar); como acaso (a ocasião, boa ou má); como oportunidade (sucesso e/ou fracasso); como sintoma e felicidade; e, finalmente, como possibilidade para novas (e infinitas) possibilidades (Cap. 5).

Na *entrada genealógica*, a Chance aparece-nos como horizontes, narrativas ou áreas acontecimentais, onde se apresentam quatro grandes movimentos ou posições de Chance. Na primeira dobra, a Chance se nos apresenta como Piedade e Salvação, em sua conexão com a Linguagem e Comunicação; e, na segunda dobra, a Chance desponta como força e potência de Vida e Aventura de um lado, como Vocação e Futurição/Futuridade no trato com o humano e o retrato da pessoa em devir, de outro (Cap. 7).

Em muitos aspectos esses restos se aproximam das qualidades do *Daimon* grego — qualidades e forças, como veremos oportunamente, inseparáveis de outros

¹⁷ Agamben (2016).

deuses da natividade, tais como *Eros* e *Tyche*, *Anankê* e *Elpis*,¹⁸ por vezes carregados de seus diabolismos e simbolismos característicos, por vezes explícitos como o ‘conhecido’ e ‘bom’ diabo em pessoa cujos poderes transfigurados se deixam separar e/ou se acompanhar desses deuses seletos e solidários, que atuam como soberanos da pertença humana e/ou divina. Ao pensarmos o acontecimento para além dos signos e da semântica do acaso (azar), no inventário da vida humana articulamos duas potências que, segundo Goethe, são especificamente humanas: a eventualidade e a esperança, que intitula o Cap. 6 de nossa tese.

E assim, na extemporaneidade dos tempos vitais, tocamos o âmago e a pele nua do homem contemporâneo, sobretudo através de sua deusa-Esperança que Goethe acrescentou à sua lista de contraprestação de dons e *contra-dons* à própria genialidade e fama, não apenas como “forma de pagamento” mas como estratégia de retirada (*anábasis*) de quem está “em busca de si mesmo” (Novalis) e vivem a aventura de desbravar e encontrar novos caminhos de subida e descida, de partida e de volta para casa. Nos encaminhando para os endereçamentos finais, daremos uma especial atenção ao suplemento gestual e vital que nos levou a pensar uma filosofia da dedicação (Cap. 8), fazendo do gesto e o ofício da piedade uma abertura de possibilidades na formação e instituição da pessoa portadora e capaz de transformar suas chances em novas possibilidades de vida.

Pensada e vivida como “excursão vertical para baixo” — a expressão é de Ortega — a dedicação e a qualidade do cuidado de si e dos outros torna-se crucial para a nossa conversação filosófica e a travessia do humano que se faz (*praxis*) a pessoa que se inventa (*poiesis*). Nessa altura já estaremos muito próximos dos endereçamentos que fazem do Acontecimento uma fonte de enobrecimento da vida humana em tempos de incertezas e desorientações acerca do que fazemos de nós nós mesmos sobretudo se, em dadas circunstâncias, estivermos a um passo de fazer algo que em nossa tese responde pelo nome de inteligência doadora de chances.

¹⁸ Repetidas vezes voltaremos a nomear esses Personagens que se tornaram clássicos em filosofia e que, destacados da nossa tradição, confundem os lugares do humano e os domínios de uns e outros. Assim, *Daimon* (Espírito interior) e *Eros* (Amor), *Anankê* (Necessidade) e a *Tyche* (Acaso), aparecem nas civilizações egípcias, gregas e romanas para, de Macrobius a Goethe, com suas narrativas fazerem chegar aos seus leitores — entre eles, Giorgio Agamben neste seu belíssimo livro *A aventura* (2018) — os relatos sobre o *que resta* para além da “razão” ou em um filósofo como Jean-Luc Nancy desde o “cálculo” do poeta e o paradigma da intrusão, tal como citados em nossa Bibliografia.

BREVE DIGRESSÃO SOBRE O MÉTODO¹⁹

Ao longo do trabalho uma questão passou a ser fundamental, esta, do método em filosofia. Aprendemos que o método faz escola, mas a escola não faz o método. A escola abre caminhos, tanto dá, expande ou possibilita, quanto o fecha. Limita-o ou impede os acessos. Aprendemos que “escola” — aquela que devemos voltar sempre — não é apenas o centro da vida humana mas o coração mesmo do invento democrático.

Talvez por isso, guiados por Ortega y Gasset e suas estereofonias do acaso, aventura e vocação, erigimos as pontes entre eu-executivo e as circunstâncias vitais ou legisladoras da própria salvação, ou como preferimos dizer, agora depois do percurso já feito. Por essas “orteguianidades” tentamos dar alguns passos em sua direção: vibramos o método fazendo-o tinir e repercutir — como no som da guitarra, os lamentos do acordeão, ou rufar dos tambores — as lições do mestre.²⁰

Em nossas buscas encontramos um tesouro perdido ou partidos em duas regiões distintas da vida, como na imagem do “Dois-em-Um” de Hannah Arendt: Um que chamamos d'O Poema e outro, d'A Pessoa. O tesouro poema é o próprio invento ou experiência de criação, aqui expresso na forma de Amor mundi; o tesouro Pessoa, ancorado pela coragem do Amor fati, o próprio ENCONTRO com o destino como o si mesmo.

Criar e inventar a própria vida, todo um processo facilitado ou dificultado desde a separação entre o aqui e o agora, em que, perdidos de si reencontramos a vida inteira na sua expressividade ou movimento de queda, ou das quedas. Mas onde caímos? No chão ou no abismo? A busca dentro da busca do tempo perdido da metade prometida, conduziu-nos até a soleira da chance, que deve ser lida como chances de vida. Toda filosofia foi imaginada e exercitada neste movimento ou esforço de

¹⁹ Essa breve digressão será retomada nas páginas que antecedem as partes I e II da tese, sob o título “Vibrações do método (1 e 2).

²⁰ E como escreve Nancy numa das passagens mais inspiradoras da sua obra, e já recitada nos *Prelúdios* desta tese: “Escutar é ressoar: deixar vibrar em si os sons vindos de alhures, e lhes responder por sua reverberação num corpo tornado cavernoso para esse fim.” [...] De fato — conclui nosso filósofo — ela é «eu» enquanto abertura, eu enquanto caixa de ressonância sobre a qual vêm bater, deslizar, roçar os acordes e os acentos das vozes do fora, das vozes divinas. Mas a ressonância não é uma sombra: ela não é o resto de uma subtração, é a intensificação e a re-harmonização, a remodulação de uma sonoridade. Quem escreve ressoa, e ressoando, responde: partilha o engajamento de uma voz que vem de fora. (Nancy, 2016, p. 211).

encontrar os meios de pensar os fins por novos começos e metades e fazer desse encontro o próprio diálogo com a vida.

Esse nosso projeto ressurgiu somente na maturidade, é verdade. Mas já constituía um sonho de criança, ou, talvez, do jovem que nunca se conformava ou se continha de ser e fazer apenas o que, aparentemente, o destino lhe havia reservado: tornar-se mais um sonhador que logo toparia com a realidade dura e escandalosa da vida e do país e que, na condição de ser brasileiro “nato” sentia-se estrangeiro numa época em que estes eram os nossos mais próximos conterrâneos.

Talvez esta seja uma das senhas para, com as estereofonias do acaso, aventura e vocação, termos eleito o filósofo José Ortega y Gasset como nosso principal intercessor não apenas na pesquisa como na vida: uma força inspiradora e agregadora de sonhos e projetos que mobilizaram gerações de jovens e intelectuais no mundo inteiro, e que, como nós, inconformados com os dualismos e atroz desorientação a que fomos lançados, fomos o tempo todo forçados a resistir e, nos limites do possível, a seguir a vida em territórios infieis.

Abandonados como naufragos da U-topia, a altura de nossos tempos e movimentos, no ponto-encruzilhada em que assistíamos, impotentes, a ascensão da insignificância e as mais violentas incursões políticas cujo propósito foi impedir o surgimento de alternativas que não fossem aquelas que, de um lado ou de outro, alimentavam-se mutuamente, rumo ao desatino das pessoas e do país gerações após gerações. O intuito de impedir que outros sonhos e projetos pudessem ser articulados, levou a muitos jovens e intelectuais, essas minorias seletas e das gentes inconformadas, mundo afora e mundo adentro, a desistirem da vida frente às circunstâncias tão difíceis de sustentar.

Por anos e décadas de projetos interrompidos pela separação entre a obra e a vida dos que buscavam alternativas, no entanto, não apagaram as chances — as oportunidades e as possibilidades — de encontrar veredas ou abrir caminhos para que algo novo pudesse fazer época/fazendo algo como formação de novas gerações de leitores e educadores; foi assim que, desde as lições do mestre e seus discípulos da razão histórica e vital, topamos como este manancial de possibilidades — a expressão é de Ortega — nos diferentes campos de vida, da arte, da história, da economia, da política, do amor, da cultura, enfim, graças a um pensador original e completo, sua coragem de clareza e seu ecossistema de esperança, nos colocamos ao lado dos milhares e milhões de seus leitores, desafiando-os e nos desafiando, ainda em sua

Espanha amada, a buscar e construir alternativas no âmbito ibero-americano e foi assim que, nas últimas décadas, tornaram-se tão inspiradoras em países como o Brasil.

Mestre de tantos e tão bons pensadores, escritores, poetas, pesquisadores, mestre das gerações e das futurições, intelectual incansável, seus livros, suas aulas e palestras, foram elas que nos deram novo ânimo para aproximar os desafios do Amor Mundi e do Amor fati como programa vital, educacional e poético — amálgama de chance e esperança de que sonhar e imaginar outros futuros e destinos para a vida humana e planetária, não é apenas possível mas responsabilidade, missão de vida, tarefa suprema das atuais e novas gerações.

A mais importante lição talvez seja mesmo esta de traçar um novo caminho para nosso Aqui e Agora, onde os rebentos acontecimentos da história, da técnica e da natureza não param de nos desafiar a querer e fazer mais e melhor, e buscar e fazer, quase que obstinadamente, o desejo de perfeição em tudo que fazemos, sonhamos e vivemos.

OBJETIVOS E PROBLEMÁTICA EM ESTUDO

Organizamos a pesquisa em duas grandes seções, uma primeira intitulada *Acontecimentos do Acaso* e uma segunda parte que chamamos de *As Encenações da Chance*. Entre avanços e recuos, juntos com os autores que serviram de fontes, deixamos seguir o curso dos conceitos que brotam e estruturam a tese, tendo como *fio condutor* o que chamamos de uma “pedagogia” do passo e da passagem, de modo a aproximar e endereçar possíveis resultados de nossa investigação, de acordo com os objetivos programados.

São dois os objetivos desta pesquisa: primeiro, articular e compor uma genealogia dos diferentes sentidos e usos de chance (para além do acaso e da sorte ou azar); em segundo lugar, pensar o acontecimento primordial da pessoa em suas possibilidades efetivas e capacidades de fazer época das suas chances.

Na ‘soleira’ da chance, os que dela se aproximam tornamo-nos todos hesitantes. Demoramos adentrar e/ou sair. Desde a *pessoa-acontecimento*, interessa-nos a conta de quatro passos lentamente sequenciados. O primeiro é a própria questão do acontecimento, desde a pessoa no contexto da inteligência prática e doadora de chance. Em segundo lugar, desenharmos um *retrato* da pessoa em seu próprio fazer-

se, desde o *trato* do humano demasiado humano no retrato da pessoa demasiado pessoa. Em terceiro lugar, buscamos compreender como, em plena hipermodernidade, deixa-se — deixamos todos — escapar com tanta facilidade essa ‘*potência*’ *doadora de chance* que a antiga sabedoria preserva até nossos dias. Importa-nos, em quarto lugar, sondar e explorar as possibilidades abertas no processo investigativo de que *a vida é feita de chances* mais que de ‘vontades’ ou ‘verdades’, com foco na pessoa vivamente configurada em sua existência heróica (ou ‘timótica’), conforme veremos oportunamente.

Com os objetivos assim re-juntados, constituímos os pilares de uma filosofia afirmativa entre conceitos e valores consignados pela inteligência do amor vital. A depender de sermos ou não bem-sucedidos em nossas buscas, projeta-se mapear, até ao final do percurso, duas ordens de questões: aquelas dos endereçamentos ético-políticos e os filosófico-educacionais de possíveis acolhimentos de nossas teses.

Por outras palavras, postas ‘em prova’ as hipóteses de nossas leituras, de serem acolhidas em seus resultados ou parte deles, interessa-nos, sobretudo, “abrir caminho” (María Zambrano) para a grande conversação entre inovadores e poetas da futuridade nas fronteiras do acontecimento da chance em filosofia. Nosso ‘tema-problema’ de pesquisa sugere pensar o acontecimento da chance articulada com a invenção da pessoa em devir. Ao definir tal ‘assunto’ ou problemática de tese, de partida, damos-nos conta de que se trata de uma situação complexa e que se utiliza de algumas máscaras ou encobrimentos. Portanto, não diz um problema que se dá à vista, ou se apresenta claramente, mas, ao contrário, exige um esforço maior por parte do investigador, o sujeito da busca, para ir além do que se supõe desde o seu aparecer.

Talvez o problema número um seja este: tirar/trocar as máscaras que o encobrem, ou que permitem apenas um olhar indireto. Também significa o começo de uma longa empreitada, ou seja, a aventura do pensamento e da escrita filosófica que nos motiva e nos instiga, sobremaneira.

Como resolver este primeiro ‘ponto cego’ demandou-nos um tempo considerável de meditação, leituras e buscas, cientes de que nossa investigação deverá passar por uma permanente calibragem, tanto na sua entrada conceitual como na genealógica. Pois, O acontecimento *...da chance* diz qualquer coisa que clama e apela

para a sua relevância conceitual e exercitante.²¹ Percebemos que o termo *chance*, sempre que utilizado, refere-se à sorte, ao acaso, à oportunidade, à possibilidade e, quase nunca, ou raramente, é associado ao acontecimento e, quando esta ocorrência acontece, situa-se numa posição subordinada.

E assim decorre o problema número *dois*: trata-se de um assunto aparentemente escamoteado ou cifrado na história da filosofia. Não podemos pensá-lo ou imaginá-lo sem decifrá-lo e/ou re-significá-lo; ou seja, será preciso re-inscrever a chance na ordem dos acontecimentos e pensá-la para além dos sentidos usuais, e isso passa por uma desconstrução conceitual e afirmativa do acontecimento.

Trata-se, pois, de uma questão que é da ordem cifrada e vital, e não apenas do conceito ou da crítica, de modo que o termo ‘trans-a/parece’ como sendo “o” problema da chance ela mesma. As cifras do pensamento talvez sejam a razão pela qual, neste trabalho, a chance é colocada em questão. Portanto, trata-se de um tema-problema real, empírico imanente (da existência ou vivência) que, ao mesmo tempo, transcende a sua própria e eventual²² conceituação.

O *terceiro* aspecto — talvez seja melhor dizer, *espectro* — do nosso problema/motivação, pode ser o da comunicação ou sua comunicologia. E aqui também se destaca um problema de partida, que permanecerá, presente e palpitante ao longo do caminho e, sobretudo, no final do percurso, na apresentação dos “resultados”.

Pois a questão do acontecimento ...*da chance* toca direta e obliquamente, por aproximações e retiradas, diferentes planos do “conteúdo” exposto e visadas do “sujeito pensante” e seu “objeto” de estudos, seja no plano aparente (os extremos do nosso ípsilon), seja na questão de fundo (inaparente ou ausente). Ao dizer ‘meu’ ou ‘nosso’ problema é o da sua comunicação, enfatizamos as suas *ferramentas* (de trabalho) utilizadas na operação — o que não elimina ou amortece todos os seus ruídos. Trata-se de um problema prático ou pragmático,²³ de uma filosofia exercitante, e não

²¹ Não por ser um termo estrangeiro ou retirado da língua comum em países como o Brasil, Estados Unidos ou França, de onde se originou. Mas, de fato, trata-se de uma categoria ainda sem o estatuto filosófico reconhecido.

²² O “eventual” que tantas vezes ouvimos dizer ganhará – como veremos – uma caracterização que ajudará o leitor nas conexões da pessoa presente-ausente na representação ‘do Y’ que faremos posteriormente.

²³ O pragmático não dedutível apenas da práxis, mas de novas “tonalidades afetivas”, como destaca Ortega. Também ganhará em nosso repertório uma nova abordagem, ao colocar na cena da chance a figura do espectador junto a do encenador, na sua relação passiva, ativa e, sobretudo, exercitante desses modos teatrais de representação da vida humana.

de um modo abstrato ou redutivo de uma filosofia especulante e/ou meramente discursiva.²⁴

Em *quarto* lugar, este é um problema filosófico por excelência, uma questão axial (pessoal e epocal), porque é inerente à questão vital (secular)²⁵ no TRATO com o humano e, ao mesmo tempo, *acontecimental*, na medida em que incide diretamente no fazer-se pessoa na pessoa que se faz.

Em *quinto* lugar, mais que atual/virtual, trata-se de *algo* premente e raro (peculiar) na vida de cada um, de relevante inter/esse humano, tal como veremos no trato com o humano (demasiado humano, demasiado pessoa).²⁶ Essa é uma questão que, já no início da pesquisa, levou-nos a dar uma especial atenção aos limites, às fronteiras da vida humana, entre suas impossibilidades e infinitas possibilidades.

Investigar o *acontecimento da chance* é ousar tocar os extremos, mexer com os poderes do “monstruoso”,²⁷ e os sentimentos do mundo (Drummond); e, ao mesmo tempo, tentar dar conta das médias dos meios de vida. Como fazer? Sondando os versos, flexionando os verbos, tocando as situações-limite (Jaspers) que resultam em possíveis respostas (equações ou “cálculos”) que incidem (implicam-se) mutuamente por diferentes posições de chance acerca da vida (humana) e da pessoa (em devir).

Nesta altura, já estamos no *sexto* e último ponto, aquele que talvez indique as razões inauditas pelas quais o *Acontecimento da Chance* — para além dos possíveis utilitários e os seus enquadramentos — segue os esforços de abordá-lo no limite das impossibilidades e possibilidades que nem as ciências, nem as especialidades poderiam, separadamente, dar conta. Trata-se de “objetos” que escapam às capacidades (leitoras e autorais e/ou pessoais ou coletivas) de “fazer época”, na medida em que

²⁴ Referimo-nos àquele do tipo que “condena o pensamento ao exercício estéril de reconhecimento” (Zourabichvili, 2016, p. 63).

²⁵ A questão axial da filosofia, se não introduzida, foi tematizada por K. Jaspers em várias passagens de sua obra; ela é retomada na tese no contexto do desenvolvimento ou ideia que temos ou fazemos do secular e do milenar, sobretudo nas questões de viradas de tempo, passagens ou fins de séculos e/ou milênios, tal como são pensados os acontecimentos ou eventos civilizatórios ou esferológicos, por eras, milênios, séculos, décadas etc., até chegarmos em nossa unidade contraída de tempo, do passo, do instante, do fugidio (*tempus fugitus*), e o que distingue o *tempo linear* (*chronos*) e o *tempo contraído* (*kairos*) segundo a expressão cunhada por Giorgio Agamben.

²⁶ Demasiado no sentido da “*hybris*” na tragédia grega e também no sentido de Nietzsche, do *Humano Demasiado Humano* (Nietzsche, 2000, 2008), em que tentamos resgatar a ideia de “coisas”, que subjaz aquele título, como bem colocado por Paolo D’Iorio, em seu livro *Nietzsche na Itália* (D’Iorio, 2014, p. 137 e segs.).

²⁷ Sloterdijk (2021). Mas também no sentido dado por Hannah Arendt (2001), ao aproximar Heidegger e Hobbes) ao monstruoso de W. James.

se inserem no círculo da grande conversação filosófica, em diferentes idiomas e em todos os cantos do mundo.

[É preciso fazer um breve aparte nesta sequência para, muito rapidamente, justificar o uso da expressão (*fazer época*), sobre a qual faremos referências em outras oportunidades. Por essa ‘estranha’ colocação — que em parte resgata e atualiza a ideia de pessoa ‘*fazer época das suas chances*’ de vida — temos presente, na nossa reflexão, as piores e as melhores capacidades e/ou impossibilidades, tal como encontramos em a *Morte aparente no pensamento*, de Peter Sloterdijk (2015) e *Dar a morte*, de Jacques Derrida (2013a).

A partir dessas leituras, atinamo-nos acerca do tanto de incertezas que regem uma eventual análise (típica do *bíos theoretikós*) acerca do(s) tema(s) e/ou dilema(s) — entre metáforas e conceitos, e algumas aporias — da ‘*filosofia prática*’ advinda com os fenômenos civilizatórios e com os múltiplos condicionamentos do “homem capaz de *epoché*” (Sloterdijk) e por nós ampliada neste *fazer algo* como um “projeto de vida” ou “programa vital” (Ortega). Ou seja, trata-se de uma combinatória de possibilidades-impossíveis de fazer algo à altura do seu tempo — da vida de cada um e em épocas específicas — cujo aparecimento inter-e-finissecular “desassossejou as comunidades humanas inteiras há mais de dois milênios e meio”²⁸ e, entre elas, os mais vibrantes pensadores contemporâneos.

Além da distinção entre vontade de poder e vontade de chance, estamos a documentar o acontecimento Nietzsche em filosofia, na confluência de dois conceitos centrais em nossos estudos: o *Amor fati* (amor ao destino) e os eventos do acaso e a possibilitação do amor (*Das Vermögen des Mögens*) em filosofia²⁹ na interface entre vida e futuridade.

Junto com nossa inusitada expressão, a pergunta — *o que acontece com a chance*, que passa e permanece em devir? — recombina-se na nossa aporia do *passo* e da *passagem* que agora se junta a estas do *posso* e da *posse*, e que, ao longo da história — dessas mesmas ‘capacidades/incapacidades de fazer época’ — levou-nos

²⁸ Sloterdijk (2015, p. 12).

²⁹ Desde a articulação que fazemos com o “*amor intellectualis*” de Spinoza, conferido por Ortega em suas *Meditações do Quixote*, e a ideia de possibilitação do amor, no sentido utilizado por Heidegger em *O Ser e o Tempo*, como o acontecimento do “próprio” na passagem de *a posse* (a-propriação) e o *posse* (poder ou capacidade de) *ir e vir* entre o possível, o impossível e o ainda por vir.

a uma longa meditação sobre a obra de Ortega y Gasset, que remonta a tempos e épocas desde o antigo Egito aos gregos estoicos e parte da tradição filosófica ocidental que, como destacado por Nietzsche e outros pensadores, fazem do acontecimento o conceito central em suas filosofias.

Enfim, o desafio estará neste *como* e desde *onde* pensar e fazer da Chance ela mesma um acontecimento filosófico capaz de orientar ou levar a vida em direção a outras instâncias e estâncias do pensamento, próximo ao que Ortega y Gasset definiu ser a sua filosofia como *ciência do amor vital*, inseparável da tradição e portadora da sua própria reinvenção].

‘SOB’ O PARADIGMA DA CHANCE

Capturar a chance ou deixar-se capturar por ela?

Há três anos, quando iniciamos esta aventura orteguiana na Universidade de Évora (2020), apresentamos o que seria um esboço de nosso projeto de Tese. Perguntávamos então se podíamos capturar a *Chance* ou nos permitir ser capturados por ela. Aprendemos que a pergunta precisava ser livremente expandida, para, a partir dela, podermos sondar — e nada mais do que isso — o universo incomensurável da chance.

Desde então pensávamos a chance no plural, como chances de vida. Queríamos não apenas compreender os diferentes sentidos de chance, tal como a encontramos na literatura, na vida e na história, mas vivenciá-la no limite do possível. Perguntávamos então se o limite do possível seria mesmo o impossível.

Eis que, já nas primeiras aproximações ou definições de *chance*, em vez de capturar a chance fomos capturado por ela. O que isso significa? Significa que, em se tratando da Chance, na sua interface com a filosofia — ou na interface *Intelecto e doação* —, impõe-se considerar novos sentidos e experiências, de modo que, para além do método adotado, importa-nos sobremaneira a relação ou campos de possibilidades abertas no processo investigativo.

O pensamento aqui expresso não se refere a um quadrado ou enquadramento propriamente ditos. Esquadrinha-se a chance, mas a chance não cabe em nenhum

quadrado. Para nós, a chance está mais próxima do círculo que da quadra.³⁰ Talvez ela seja apenas uma espiral flutuante — um tufão ou ciclone, de uma perturbação atmosférica ou geométrica — que abala os gonzos dos tempos de agora — e afeta diretamente a ordem da razão. Daí que essa possibilidade incerta da Chance só se resolve, ou não, com o passar do tempo, pelo tempo, com o tempo, apesar do tempo.

Por isso dizíamos, na soleira da chance, tornamo-nos todos hesitantes; demoramos a adentrar ou sair. E aqui devemos marcar uma importante diferença com a ‘soleira’ de Heidegger — ou qualquer outro que queira viver ou vive na fronteira da Chance —, o filósofo da casa (ou da terra), dominado pela ontologia do ser, deixa-se enquadrar pelo acontecimento-*apropriação*.

Estamos agora próximos das primeiras encruzilhadas abertas em nossas investigações. Sobretudo no ponto em que colocamos à prova e nos deixamos guiar pelas mãos de Ortega quando meditamos sobre o poder da vez.

Pois a chance não é um espelho que se fecha em si mesmo; não é a coisa em si ou a priori que se dá como se fosse a ‘coisa mesma’. A chance, na perspectiva filosófica aqui enunciada, deve ser compreendida para além das suas significações ou usos habituais, pois, dentro de uma série acontecimental, se nos apresenta como um acontecimento raro, singular, e que afeta diretamente no trato da realidade humana conectado no retrato da pessoa em devir.

Ao explorar esses aspectos, aproximamo-nos de uma fenomenologia da Chance e o fizemos à luz de duas culturas emblemáticas desde os usos desmedidos da palavra *chance* — a cultura norte-americana e a da sociedade brasileira. Estamos diante de duas fenomenologias paradigmáticas do humano, se assim podemos descrever. Por um lado, a fenomenologia tipicamente norte-americana, que nos oferece um repertório de conceitos e usos de chance para pensarmos aspectos da cultura norte-americana desde o seu pragmatismo patriótico, e, sobretudo, como “o país das promessas” — e chegaremos a um sentido usual de Chance associada ao pragmatismo da liberdade, de modo que, pensada como promessa, estabelece e cultiva uma íntima relação entre chance e oportunidade. Resulta que o *acontecimento apropriador*

³⁰ A metáfora da quadratura foi utilizada por Heidegger, leitor e inspirado em Hölderlin, e se encontra num dos textos mais lidos do filósofo alemão mas devemos “arredondá-la sempre que falamos em chance, acaso, aventura... Na tradução para o português a figura, em Heidegger, a união dos quatro: A terra, o céu, os mortais e os deuses, a “quartidade” que “...poeticamente o homem habita”. (Heidegger, 2012, p. 156-157).

da promessa faz da oportunidade o império da chance. Seria o *tipo americano* um arquétipo do acontecimento-apropriação?

De outra parte, é possível vislumbrarmos algo muito próximo a uma fenomenologia do brasileiro,³¹ sobretudo se considerarmos que estamos diante de um país ibero-americano e continental marcado pela falta ou oportunidades perdidas.

Todo o idealismo ou romantismo de artista pode, sim, ajudar a pensarmos o Brasil como povo ou *país de artistas*, onde se vive de sonhos, sob e sobre os escombros de uma realidade dura e violenta, mas que não pode conter nem travar a pulsão da espera que, entre o acaso e a esperança, comanda os gestos desses “filósofos artistas” que fazem por conta própria a viragem empreendedora do modo artista de ser. Seria o tipo brasileiro-artista um arquétipo do doador de chance?

Esses aspectos da fenomenologia da chance, que se encontram nos endereçamentos finais, indicam que as estereofonias orteguianas apresentam-se e reinventam-se pelo trabalho, a liberdade e a chance desde onde ensaiaremos um passo adiante para pensarmos novos deslocamentos a partir dessas passagens, paisagens e aporias entre *Vontade de Poder* e *Vontade de Chance*.

Tudo nos parece distante, como são os inventos anunciadores dos que, a exemplo de Ortega, ousam tangenciar os limites do saber (o *logos grego*), do mando e do direito (Roma), da criação do mundo (pensamento judaico-cristão) e da invenção *da pessoa* (Ortega e nossas leituras),³² as capacidades do fazer algo com as próprias chancelarias existenciais. Mas como isso seria possível?

Essa é a razão pela qual começamos por uma questão que antecede a própria questão ou problemática em estudo, o acontecimento da chance: Quais pontos, temas ou dilemas, as questões específicas ou relevantes e nos levariam a uma conclusão ou, pelo menos, a uma resposta sustentável ou plausível?

³¹ Assim foi tentado e em parte realizado, nos anos 90, pelo filósofo de Praga e naturalizado brasileiro, Vilém Flusser em *Fenomenologia do brasileiro* (Flusser, 1998), perspectiva que também foi retomada por Peter Sloterdijk e sua *filosofia de artista*.

³² Referimo-nos as “quatro autonomias” que recolhemos de Gilberto de Mello Kujawski, em seu livro *O ocidente e sua sombra*, 2002.

O acontecimento pode ser entendido como a invenção da pessoa capaz de fazer época — definição que damos ao rejuntar acontecimento-pessoa —, lembrando que esse ‘fazer época’, sempre que ouvido ou lido, deve ser instantaneamente substituído por um fazer algo acerca das chances de cada um de nós. Há aqui, como se pode verificar, uma grande lacuna ou interrogação, um hiato ou fosso entre tais afazeres, e é sobre ele que chamamos a atenção para o acontecimento ser este da invenção da pessoa ocasional, única capaz de ater-se ao acontecimento e ao próprio fazer, fazendo-se a si mesma.

Ora, a invenção da pessoa e suas chances exige de nós uma tomada de posição, escolha ou eleição da melhor decisão que possa nos orientar em diferentes situações ou dimensões da vida humana. Sobre qual acontecimento tratamos, afinal? Será este da invenção ou aquele da pessoa? E se for da pessoa capaz de (fazer) época, o que queremos dizer com tal expressão colhida de Husserl? Quanto ao fazer algo acerca das próprias chances? Enfim, quais pontos ou temas podemos ou devemos focar, concentrar nossas atenções?

Como se pode notar, cada uma dessas interrogações, ou o conjunto delas, está implicado numa única aposta, esta que arbitramos ou elegemos pensar, ou seja, do acontecimento como a invenção da pessoa. Diremos, às vezes, acontecimento-pessoa, desde onde emanam, em dadas circunstâncias, as chances de vida, ou seja, considerando-se aquele hiato entre este “algo” e esta “época”, o que mostra tanto a amplitude como as margens ou contornos, as fronteiras ou espaços/espaçamentos — as fugas, os buracos, os intervalos e vazios entre algo que temos diante de nós numa dada época — esta em que vivemos.

Trata-se, portanto, de um objeto a ser pensado e destacado no contexto ou situação em que o invento-pessoa é suspenso — como no sentido original e grego de *epoché* — e que, num dado recorte da história, geração ou idade, é traduzido; mas também nos referimos à pessoa instituída no contexto de um povo ou de uma multidão, em seu aspecto ôntico e ontológico, ético e político, o que pode contribuir para dificultar ou facilitar chegar-se a uma conclusão lógica ou ‘definitiva’ para essas questões.

Na verdade, o ponto a ser questionado não será necessariamente este da invenção, nem da pessoa em si, mas do fazer-se ou instituir-se pessoa ela mesma capaz de chance — e talvez seja esta a nossa questão central e irradiadora, associada às demais.

Talvez a nossa própria questão axial, o assunto em tese, seja este fazer, no sentido pleno e germinal atribuído a cada fazer humano — querendo-se ou não, diz Ortega, nossa vida é toda ela dedicada a muitos afazeres.

Decorre desse repertório de afazeres ou outras coisas ou comarcas existenciais co-implicadas num texto de tese que, em tese, se pergunta pelas chances de vida. Isso nos leva a destacar o quanto nosso fazer e o fazer de cada pessoa tem a ver com o que se passa junto ao que acontece — tal como formulado em nosso trabalho de pesquisa — seja na história de uma pessoa, de um povo, de uma geração, de uma época determinada. O próprio fazer época implica ou supõe fazer algo junto ao que se passa, desde onde o acontecimento-pessoa integra a série histórica e, muito especialmente, a biografia de cada um.

Um fazer diretamente associado à situação em que nos encontramos, quão imbricadas se encontram as pessoas em seu mundo e em seu tempo, com as suas necessidades e preocupações próprias ou compartilhadas.

A abrangência do tema pode, sim, escapar-nos — e certamente nos escapam muito s aspectos, sobretudo aqueles que, por mais objetivos e primorosos que sejam os conceitos e os métodos que utilizamos, desdobram-se em novos campos de entendimento. E há aqui, finalmente, algo importante deste *que-fazer* inventivo que podemos acrescentar, pois referente ao próprio caminho ou método que utilizamos em nossa pesquisa e que nos levou a pensar outras dimensões do próprio fazer, distinto da ação e do mero existir, do viver e do conviver, do caminhar/encaminhar a partir das buscas que fazemos e as possíveis respostas que consideramos possíveis e plausíveis reunir e apresentar no curso ou ao final da pesquisa. Quais buscas e objetivos nos convocam e norteiam essa nossa empreitada?

CENÁRIOS E PERSPECTIVAS

Propomos, nesta tese, apresentar e sustentar uma nova perspectiva sobre o acontecimento da chance em filosofia. Para tanto, faremos uso do conceito de *acontecimento* e, muito especialmente, do *Acontecimento... Da Chance*, esse “quase conceito” de riquíssima base cultural e filosófica, ética e educacional, em diferentes línguas e países. Veremos que as acepções mais comuns de *chance tais* como evento e invento, acaso e ocasião, sorte e fortuna, sucesso e felicidade, oportunidade e possibilidade, sintoma e encontro — as denominações são muitas —, guardam sentidos

com fortes ecos na contemporaneidade. Mais do que os intercâmbios semânticos, interessa-nos investigar e pensar os nexos acontecimentais e não causais de *algo mais* e *por vir*, que acontece e advém, que passa e permanece, que se dá à presença e, no entanto, nos escapa a cada vez — e que nos levou ao seguinte axioma: *de todos o acontecimento; a cada um a sua chance!*

Interpelados pelo acontecimento da vida e da liberdade, na esteira de pensadores que fazem do acontecimento matéria-prima de suas filosofias, pretendemos abrir caminhos para pensarmos este que é o invento primordial da *pessoa capaz de ‘fazer época’ das suas chances*. Tal caminho será trilhado em companhia de pensadores de diferentes escolas, perspectivas e estilos filosóficos. Mas nossa conversação e via principal será trilhada ao lado do filósofo José Ortega y Gasset com quem faremos, do início ao fim o percurso de nossa investigação.

Nesses “prelúdios”, queremos apresentar alguns aspectos e percepções do que chamaremos uma *filosofia do acontecimento*. Nosso propósito é compor um repertório de conceitos, de ideias e/ou posicionamentos de alguns pensadores, tendo em conta o diálogo entre eles e o nosso que fazemos com a filosofia de Ortega y Gasset.

Na tentativa de melhor acolher as lições do mestre, isto é, no esforço de selar e consolidar esta nossa escolha, destacamos do alfabeto greco-latino a letra Y (ípsilon) para — na grafia cifrada no *ezinho* de ligação no próprio nome do autor —, e desta forma, desenharmos uma outra imagem do pensamento interligando a base da sua *Filosofia* às duas passagens ou entradas superiores, como indicadas no conceito de *Acontecimento*, de um lado, e a ‘noção’ de *Chance*, de outro. Isso para sugerir que, entre as três pontas, há um entroncamento de horizontes ou de perspectivas que ora aproxima, ora distancia as leituras cruzadas entre filosofia, acontecimento e chance, perfilando-se junto ao “coração do quiasma”.

PRIMEIRO CENÁRIO

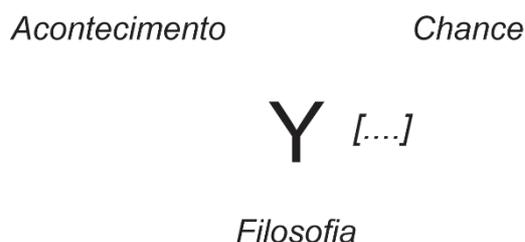
Por essa encenação, aproximaremos nossas primeiras buscas ao que chamamos de acontecimento-*evento*. Paralelamente, consideramos importante uma segunda imagem em que demarcamos a própria diferença entre o acontecimento e a chance — é o conceito de acontecimento-*invento*, analisado desde a noção de chance, e cujo resultado poderá ser averiguado e/ou mais bem percebido no curso da

investigação. A terceira linha traça e retraça o percurso em que, em filosofia, elegemos trabalhar no “modo orteguiano” de filosofar. Veremos que, no curso das suas lições, das suas cifras e meditações, seu pensamento proporciona, direciona e conecta-se no coração ou ponto de cruzamento entre *Acontecimento – Filosofia – Chance*.

E assim terá sentido o uso das reticências, sugere uma presença-ausente de algo central de nossas buscas a cada vez que tentamos captar e palpar a perspectiva, a escuta ou visão de aspectos centrais na obra de Ortega y Gasset.

Para melhor expressar nosso desenho de tese, vamos, desde logo, marcar e indicar, imaginariamente, os três momentos ou movimentos — mo(vi)mentos — que chamamos de *situações de chances abertas* 1) pelo *acontecimento-evento*; 2) pelo *acontecimento-invento*; 3) pela *filosofia que é* em perspectiva, tal como “projetada” por Ortega y Gasset em seu método da razão vital e histórica, uma *filosofia da dedicação*. Desta forma, será possível chegarmos às primeiras aproximações que faremos entre chance e acontecimento, chance e filosofia, chance e aquele *ALGO mais*, cujos gestos e cifras investimos novas possibilidades, por mo(vi)mentos de idas e vindas, de partidas e retornos, de cima a baixo etc., etc.; enfim, tentaremos recolher e compor, a partir do seu ponto quiasmático, o âmago da filosofia em Ortega y Gasset.

Figura 1:



O título deve ser lido no contexto e cenários, conceituais e personagens que são próprios da obra de Ortega y Gasset e outros interlocutores que elegemos prosseguir em nossos diálogos filosóficos.

Em atenção ao centro da figura ou coração do quiasma (Derrida) — a razão pela qual escolhemos a letra Y — convergimos os motivos e as razões de nossas buscas. Consideramos haver um “fundo insubornável” na metafísica orteguiana e que, embora não apareça à vista no título da tese, constitui-se na quarta categoria-chave

de nossa investigação, ou seja, responde pela presença da “Pessoa” em sua singularidade e pluralidade, sem deixar fixar-se numa prisão do “nós” universal ou dos modos de ser e de viver das pessoas meramente como os outros.

Por esta reconexão Acontecimento-Pessoa, nos posicionamos, toda e a cada vez, a um passo da chance. Isso não aconteceria fora desse encontro — encruzilhadas de lugares e personagens — desde o invento filosófico orteguiano que expressam o acontecimento-pessoa.

Podemos, deste modo, ‘completar’ o desenho ilustrativo para compor o que chamamos de a *quadratura do círculo* da tese, suas respectivas percepções, relações, bifurcações e/ou entroncamentos de perspectivas entre Acontecimento e Pessoa, Chance e Filosofia, implicadas simultaneamente e de modo muito particular.

Margarida I. Almeida Amoedo em sua atualíssima e inspiradora pesquisa³³, sob o título “VIDA: O Problema *Ex abundantia*”,³⁴ destaca de Ortega e sua formulação clássica «*Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*», o tema da vida humana como a circunstância e o eu são inseparáveis de *salvação* — e cujos vetores, segundo pensamos, definem os fundamentos da sua obra, ou seja, circunstância, vocação e acaso.

Com maior ou menor ingenuidade, com menor ou maior rigor filosófico todos os escritos de Ortega contribuem para a elaboração de uma teoria acerca da vida humana. De facto, a caracterização da vida é o denominador comum de toda a obra orteguiana e, quando esta atinge a sua maturidade, o *tema da vida passa a constituir o eixo em torno do qual gira a meditação* acerca do conhecimento, da razão, do ser, do homem, ou mesmo da filosofia. Por isso dissemos já, várias vezes, que o problema da vida é o mais importante no pensamento do nosso filósofo.³⁵

Por esta abertura ou convite à filosofia orteguiana, desde o ponto de conexão/bifurcação expresso em nosso *ípsilon*, damos um sentido novo à sua grafia anterior. Pois será neste ponto de entrecruzamento Acontecimento-Pessoa que abriremos caminhos para uma futura filosofia da chance, desde a qual imaginamos e nos pautamos por um conceito estratégico: inteligência vital. Tentaremos, por passos comedidos e alguns desvios, elucidar aspectos de seu programa e de seu método da razão histórica, indicando o entrecruzamento por onde o perspectivismo fenomenológico de

³³ Almeida Amoedo em *Ortega y Gasset: Aventura Filosófica da Educação*, 2002.

³⁴ Almeida Amoedo (2002, p 227-234).

³⁵ Almeida Amoedo (2002, p. 227). Grifos nossos.

Ortega impulsiona e é impulsionado pela *etimologia dos usos* que faz deste acontecimento filosófico — o acontecimento da vida humana — o que há de primordial e estratégico em sua doutrina, como indicado na figura seguinte:

Figura 2:



Deixemos, por ora, tacitamente indicado na sua teoria do Acontecimento-Pessoa, de modo que possamos fazer convergir — mas não coincidir — nossa tese de acontecimento-invento como sendo, em Ortega, *a invenção da pessoa* (sua formulação estratégica) que se expressa na *pessoa capaz de fazer época das suas chances*.

Desde logo, é preciso considerar que o método que adotamos foi pensado e forjado com muito trabalho, pura intuição e alguma sorte. Tentaremos conjugar esses dois movimentos concatenados, nas posições/situações³⁶ de chance pelas quais tentaremos (1) colocar *em ação* (em tese) o conceito de acontecimento; e (2), colocar *em questão* o acontecimento³⁷ como inspiração ou desenho de uma futura filosofia da chance.

Ao colocarmos em ação tais conceitos, como exposto desde a escrita timbrada do Acontecimento em Ortega e nossos interlocutores do tema, temos em conta

³⁶ Este termo é estratégico para darmos conta das questões acima. A começar pela precisão conceitual ou inflexão das palavras 'posição' e/ou 'situação', conforme definidas por Ortega y Gasset e, em parte, por Derrida. Veremos que se faz fortemente presente em nossos argumentos ao longo da pesquisa; não apenas como "ponto de vista" autoral, mas, sobretudo, como o lugar estratégico a partir do qual aproximamos e conectamos Acontecimento/Pessoa e Chance/Filosofia e nos fez marcar uma importante diferença entre as "condições de possibilidades" e as situações de chance.

³⁷ Aqui teremos alguns desafios, como os chamados "atemporais" (Shapiro, 2012) e os conceitos ocasionais (Ortega, 2017), que são distintos dos conceitos gerais; os atemporais, pensados a destempo, servem para indicar as diferenças entre *chronos* e *kairos*, entre outros. (Pensamento em desenvolvimento).

a sua tríplice dimensão ou situações vitais como: (1) possibilidade (para novas possibilidades); 2) possibilidade-impossível; e (3) algo mais ou “ainda” por vir.³⁸

Por este primeiro escopo tentaremos meditar sobre o empreendimento filosófico de Ortega y Gasset, o que não seria possível sem uma longa conversação entre pensadores e poetas inovadores que elegemos nossos intercessores e aliados centrais em nossa investigação.

SEGUNDO CENÁRIO

Podemos pensar e propor uma segunda entrada em nosso tema: Colocamos em questão o “acontecimento da Chance *em filosofia*”. (*Por razões que podem ser percebidas na própria impropriedade da formulação*). Isto para dizer que a questão da chance é algo mais que uma noção, um conceito geral ou termo técnico para uso instrumental ou secundário.

Mais do que buscar defini-la, tratar-se-ia de experienciá-la, vivê-la e fazer dela a própria motivação de nossas buscas. Em situações específicas, será possível diferenciarmos o que *acontece* e o que *se passa*; ou seja, percorrer o intervalo entre o “aí” do mundo e o que advém e nos surpreende, entre o que esperamos ou pressentimos, e algo que se encontra desde já, batendo a nossa porta; que se apresenta e, no entanto, tão logo aparece, nos escapa a cada vez. Talvez seja esta a razão de ser para algumas perguntas norteadoras da tese: O que *acontece* com a chance que vem e que passa, sentimo-la presente e/ou ainda por vir? O que explica a sua *continuidade*, ainda que seja decorrente da *descontinuidade* do(s) acontecimento(s)? Algumas pistas podem estar em nossa hipótese geral e de base:

A Chance é o fora do acontecimento. O acontecimento da vida e da liberdade, da criação, da invenção e da instituição da pessoa ela mesma, tendo-se em conta as circunstâncias de vida e os limites que separam (e/ou aproximam) as condições de possibilidades humanas das *situações de chance* das pessoas em devir.

³⁸ Todo o tema (do acontecimento) e nossa tematização (da chance), convergem e tensionam o assunto em tela ou problema de pesquisa, no limite de nossas possibilidades, impossibilidades e no ‘ainda mais’...

Por outras palavras: é pela Chance que *cada PESSOA* comparece e não simplesmente ‘aparece’ em seu tempo e lugar — e aqui, de novo, o lugar ‘próprio/impróprio’, na hora exata/inexata, oportuna/inoportuna. Com ela ou por ela, vive-se, e, portanto, é insistentemente solicitada, desejada, desafiada e interrogada em seus pensamentos e atos, decisões e vontades, necessidades e capacidades e/ou possibilidades de “fazer algo” (“fazer época”) das suas chances.

Por que utilizamos “capacidade” e não apenas “possibilidade”? Por três motivos complementares: Primeiro, porque uma capacidade não (se) contém ou não (se) basta; uma capacidade espera, pede e clama... depende de algo além dela mesma. Segundo, porque a capacidade liga-se aos limites ou às impossibilidades do acesso tanto como do excesso. E, terceiro, porque, conforme os recursos e os conteúdos — a própria qualidade do recipiente dessas capacidades —, somos arremessados a uma situação de chance para além do acontecimento em curso.

Esse intervalo ou salto, essa distância entre acontecimento e chance, é o que pode fazer da capacidade uma nova possibilidade, como essa de pensarmos a própria impossibilidade; ou seja, o possível-impossível de que nos fala Derrida. Mas, também, como um tempo de preparação ou de projeção, de lances e relances, em que se abrem novas perspectivas ou planos que chamamos de *algo mais* ou *ainda por vir*. Capacidade e chance *da pessoa* — e de nenhuma outra pessoa ou ‘coisa’, causa ou caracterização —, andam juntas.

A chance é o que, em dadas condições ou possibilidades do poder (o poder como “capacidade de”) e fazer acontecer; mas também a chance (os poderes do acaso que se confundem com as circunstâncias de vida), é o dom de criar e engendrar situações próximas àquelas da linguagem e vivências religiosas ou espirituais que chamamos estado de ‘graça’ e que de modo algum se reduzem a uma ‘conquista’ ou ‘possibilidade meramente instrumental.’³⁹

A partir dessas antinomias, podemos destacar as situações (da vida humana) em relação às *piores* capacidades (ou impossibilidades) de conectar, de perdoar, de

³⁹ Edward, Baring (2019, p. 84-85).

partilhar — como lemos em Ortega, Derrida e Nancy; e/ou as *melhores* impossibilidades (dentre outras possibilidades), tais como aquelas de curar, de educar, de governar, como lemos em Freud e analisadas por Castoriadis⁴⁰, entre outros autores.

Entre passos consistentes e ziguezagueantes, seguimos as pegadas do *humano demasiado humano* (Nietzsche) inseparável da *pessoa demasiado pessoa*⁴¹ como se estivéssemos explorando uma região minada e sujeita a extenso nevoeiro e lugares perigosos.

Talvez por isso, em nossas leituras e pesquisas, buscamos reunir a ‘noção’ de chance a toda família semântica que responde por diferentes denominações, usos e sentidos de acontecimento e chance. Sentimo-nos frequentemente lançados e desafiados a articular outras dimensões do humano, pisando em determinadas áreas acontecimentais que, em nossas primeiras jornadas em torno da Chance, parecem-nos fundamentais, quatro delas em especial: chance e linguagem; chance e piedade; chance e aventura; e, finalmente, chance e vocação.

Um texto de tese pode conjugar/conjurar e, até mesmo, resultar em diferentes linhas ou estados de leituras, que, pela escrita entretecida — há aqui toda uma legislatura — ultrapassa a própria estrutur/ação idiomática da língua ou mesmo o repertório teórico-conceitual utilizado por imaginárias linhas de fuga e/ou separação ou aproximação filosófica e poética de um dado autor.

Portanto, mira-se, endereça-se, antes de tudo, medita-se sobre uma dimensão exercitante situada entre a vida ativa e aquela contemplativa (conforme a modelagem grega), e faz da experiência do acontecimento/pensamento um *sentimento de chance* (Bataille), que incide e divide as duas paixões ou afetos (*Amor mundi* e o *Amor fati*). E, a partir dessa partição, algo se passa, seja na forma de recipiente onde as pedrinhas recolhidas em concha ou códigos rejuntados de uma cifra, seja feito poção, essência ou perfume que exalam de um frasco, feito lascas do acontecimento que

⁴⁰ Castoriadis (1992, p. 151-164).

⁴¹ Além de nos aproximar a expressão demasiado à *hybris* na tragédia grega, queremos indicar os excessos de negatividade tanto quanto aos de positividade acerca dos assuntos humanos. Também nos referimos à chance como destino e vocação, da boa ou má ocasião, dos acessos e dos excessos, dos meios e dos extremos. O demasiado pode ser lido como o que chega tarde ou cedo demais, ou precipita-se ou adianta-se diante dos eventos da e na vida particular ou da história.

tangencia os sentidos de nosso corpo. Será a chance a conexão da vida ainda inexplorada mas próxima de um gênero peculiar de milagre?⁴²

Enfim, e para resumir, as duas partes que estruturam esta pesquisa devem ser lidas em um único lance ou gesto de dois dados lançados. Como dobras de um livro, o retorno de uma nota musical, o recomeço de uma abertura, o dentro e o fora de uma circunferência.

No empuxo desse mo(vi)mento de forças, de apropriação/desapropriação e de endereçamento acolhedor, o “quadro” formado por *Acontecimentos* (Pessoa – Filosofia e Chance) reafirmamos um caminho de volta, no esforço do fazer, do exercitar-se e, no processo de busca, sentir os ecos e as ressonâncias que motivam e impactam nosso tema (o acontecimento-pessoa) e nossa tematização (a chance em filosofia).

Matéria-prima da forja das chances, as coisas da vida (humana? inumana?) que, juntamente com os conceitos da razão (vital? bestial?), fazem tinir o nosso pensamento. Tratando-se de filosofar nem poderia ser diferente na configuração de uma *composia de chances*,⁴³ de conceitos, de estilos, métodos e modos de pensar e desenvolver a presente investigação.

⁴² Deveremos oportunamente dar um tempo para refletirmos os termos que compõe esta frase, neste “peculiar” pelo qual ligamos o gênero ao “milagre” acima referido; não se trata apenas de uma frase de efeito, mas a abertura do próprio pensamento em direção ao *a-cor-do* poético que governa a sua construção.

⁴³ Reportamo-nos aqui ao *método inventivo da Cidade Futura* que, no âmbito do programa “filósofos inovadores” (<https://filosofosinovadores.com.br/innovar-na-orientacao-i/02/10/2024/>), e também chamado de *método da composia*; compor ou fazer juntos, aproximar, dar/tirar “a medida do intelectual” como regime das respostas felizes (Paul Valéry). Originalmente, o conceito *composia* aproxima-se, de *synpoiesis*, do Latim *Simpatia* ou “comunhão de sentimentos”, do grego (*Synpathia*), a “capacidade de sentir o mesmo que outrem, de ser afetado pelos sentimentos alheios (positivos ou negativos).” A palavra, formada pelo prefixo de raiz indo-europeia SYN, significa “junto” mais PATHOS, “sentimento” ou afeto. Ao mesmo tempo, *composia* aproxima e traduz este “SYN” pelo sufixo “*strução*”, como lemos em Jean Luc Nancy (2014, 29-53) desde a linguagem da técnica e guarda o sentido de “(e)strução” (juntar/reunir/fazer montes), compor e medir; e, com isso, podemos reatar *construção/destruição/ desconstrução, composição: composia*. Na perspectiva de uma pedagogia do passo e filosofia da paisagem, a *strução* vai além da técnica (pro-dução) para se encontrar em invenção, criação e imaginação, o fazer próprio da poesia (“poiesis”) e, daí, *composia*, inseparável de juntar ou colher (ético-axiológico) da leitura/legislatura que, desde a piedade do pensamento, advoga o *munus* (cifra, mandamento, a lei) do *co/munus*, pôr-se em comum ou compartilhar, tal como oferecido por Jean-Luc Nancy e outros intercessores. Resumindo: fazer Filosofia *com* e *como* poesia, *composia de chances*. Nós grifamos o texto.

VIBRAÇÕES DO MÉTODO (1): Nos passos de Ortega

Estamos tangenciando o *acontecimento* da chance *em filosofia* a partir de dois pontos de encontro ou de referência, entre a invenção e a descoberta. Não há chance para este acontecimento-pessoa fora de uma filosofia futura, e a tarefa do filósofo — a partir dos conceitos que cria e sustenta — é compartilhar o processo inventivo da pessoa ela mesma redescoberta, muito próximo, portanto, de uma filosofia da orientação (Nietzsche; Ortega y Gasset; Stegmaier); ou seja, um lugar ou espaço propício para efetivar-se como o ponto de clivagem, de apoio e sustentação de e para que uma chance seja efetivada.

Um encontro em que o acontecimento inventivo se institui como o lugar privilegiado tanto mais conectado com aquelas coisas mudas de nosso derredor.⁴⁴ É neste lugar único e em nenhum outro, no aqui e agora em que nos encontramos, vivemos, cada um de acordo com os horizontes de expectativas e de realização dos seus sonhos e necessidades.

Importa encontrar-se numa ocasião feliz, e não na hora e lugar errados, quando se chega tarde ou cedo demais, e a chance já passou. Daí porque dizemos e sustentamos ser o passo e a passagem — o ponto de encontro e de orientação ou rumo — a questão que antecede toda questão. Essa co-incidência ou exatidão, é a medida ou cálculo do poeta, que tanto pode ser de um passo — um istmo, instante ou zeptossegundo — como ter a extensão de um século, de uma época ou uma geração inteira.

No sistema orteguiano, a categoria-chave para essa eco-ressonância vital é a ‘circum-stantia’, sendo parte da própria vida, a de cada um, rejuntada desde a sua particular, invisível e frágil posição neste universo do que nosso filósofo denominou “eu-executivo”, o *habitat* do seu “herói de si mesmo”. Como num círculo concêntrico, entre avanços e recuos, suas pontes e interrupções, cada “eu” se ‘perde’ em meio ao cotidiano ou universo mais amplo; dá-se ou faz-se, deste modo, a conexão da sua filosofia do amor a este seu mundo. “Minha circunstância faz parte desse meu eu

⁴⁴ Ortega y Gasset (1967, p. 47).

constitutivamente, como a outra metade de minha pessoa”, destaca Kujawski,⁴⁵ de modo que — pensamos nós —, os ensinamentos de Ortega podem ser lidos como um eco-sistema⁴⁶ que junta e articula, conecta e concatena as partes da coisa inteira, isto é, dos assuntos cotidianos aos mais universais.

Conectadas por enunciados, conceitos e técnicas de corte de finíssima precisão, as *estereotomias* captam e apreendem todo o material colhido — uma perspectiva fenomenológica que faz ou dá sabor ao saber por uma cortesia do filósofo, em que o próprio conceito é operado como um órgão de clareza. Para Ortega

Clareza significa tranquila posse espiritual, domínio suficiente de nossa consciência sobre as imagens, um não padecer inquietude ante a ameaça de que nos fuja o objeto apresado. Pois bem, esta clareza nos é dada pelo conceito. Esta clareza, esta segurança, esta plenitude da posse que nos chegam das obras continentais e costumam faltar na arte, na ciência, na política espanholas. Todo labor de cultura é uma interpretação — explicação, esclarecimento, exegese — da vida.⁴⁷

Por outro lado, a vida humana se apresenta como um drama, e o conceito, *rito amoroso* é “o órgão normal de profundidade”.⁴⁸ Para Ortega, “o homem tem a missão de clareza sobre a terra”⁴⁹ e “a perfeita clareza do conceito exige fidelidade à coisa.”⁵⁰ Por isso, uma das tarefas na análise da situação vital será “redescobrir o *sentido profundo e suculento* de muitas expressões da fala cotidiana familiar, coloquial, vernácula, na qual se conserva acumulada espontânea ‘experiência de vida’; o saber vital que milênios após milênios o homem simples foi produzindo”.⁵¹ Pois,

A vida é o texto eterno, a sarça ardendo à margem do caminho em que Deus faz ouvir sua voz. A cultura — arte, ou ciência, ou política — é o comentário, aquele modo de vida no qual, refratada esta dentro de si mesma, adquire

⁴⁵ Kujawski (1994, p. 15).

⁴⁶ A grafia do hífen para os termos *ecosistema* ou *ecorressonância* tem a função específica de vibrar os ecos desde a raiz grega (*oikos*) no sentido de *sentir-se em casa (chez soi)* ainda que estejamos “no meio do mundo”, sendo estas estereofonias caixas de sons e ecos das palavras embebidas de fortes ritmos poéticos.

⁴⁷ Ortega y Gasset (1967, p. 106-107).

⁴⁸ Ortega y Gasset (1967, p. 95).

⁴⁹ Ortega y Gasset (1967, p. 207).

⁵⁰ Ortega y Gasset (1967, p. 18).

⁵¹ Ortega y Gasset (1967, p. 200-201).

polimento e ordem. Por isso não pode nunca a obra de cultura conservar o caráter problemático ligado a tudo o que é simplesmente vital.⁵²

A aurora da razão vital, pensada como um drama, não é algo sem importância e que, no palco da filosofia, como observa Julián Marías, trata-se de um imperativo da *clareza*, e não da clarividência, muitas vezes coberta de dramatização dos conceitos e visões de mundo. Ortega faz alusão à realidade associando-a ao conceito de bosque, transformando-o numa das metáforas mais interessantes da obra orteguiana dado que, por essa “pedagogia da alusão”, podemos associá-la ao passo do seu frequentador habitual ou do caminhante eventual. Escreve nosso autor:

[...] el bosque es una posibilidad. Es una vereda por donde podríamos internarnos; es un hontanar de quien nos llega un rumor débil en brazos del silencio y que podríamos descubrir a los pocos pasos; son versículos de cantos que hacen a lo lejos los pájaros puestos en unas ramas bajo las cuales podríamos llegar. El bosque es una suma de posibles actos nuestros, que, al realizarse, perderían su valor genuino. Lo que del bosque se halla ante nosotros de una manera inmediata es sólo pretexto para que lo demás se halle oculto y distante.⁵³

[O bosque é, a rigor, uma possibilidade. É uma vereda por onde nos poderíamos internar; é um manancial de onde nos chega débil rumor nos braços do silêncio, e que poderíamos descobrir a poucos passos; são versículos de cantos que soltam, ao longe, pássaros em ramagens sob as quais poderíamos repousar. O bosque é *uma soma de possíveis atos* nossos, que realizados, perderiam seu valor genuíno. O que do bosque se coloca perante nós de maneira imediata, é só pretexto para que o demais fique oculto e distante].⁵⁴

E segue as suas eco-ressonantes alusões que, apesar de longa, será preciso recitá-la quase na íntegra, tal a beleza poética, inspiradora e pedagógica para uma futura filosofia do passo e da paisagem. Escutemos as palavras de Ortega:

⁵² Ortega y Gasset (1967, p. 106-107).

⁵³ Ortega y Gasset (OC.,I, p. 764).

⁵⁴ Segundo a tradução de G. Kujawski: Ortega y Gasset (1967, p. 68). Nós grifamos o texto.

Tengo ahora delante de mí estos dos sonidos: pero no están ellos solos. Son meramente líneas o puntos de sonoridad que destacan por su genuina plenitud y su peculiar brillo sobre una muchedumbre de otros rumores y sonos con ellos entretajidos.

Si del canto de la oropéndola posada sobre mi cabeza y del son del agua que fluye a mis pies hago resbalar la atención a otros sonidos, me encuentro de nuevo con un canto de oropéndola y un rumorear de agua que se afana en su áspero cauce. Pero ¿qué acontece a estos nuevos sonos? Reconozco uno de ellos sin vacilar como el canto de una oropéndola, pero le falta brillo, intensidad; no da en el aire su puñalada de sonoridad con la misma energía, no llena el ámbito de la manera que el otro, más bien se desliza subrepticamente, medrosamente. También reconozco el nuevo clamor de fontana; pero ¡ay! da pena oírlo. ¿Es una fuente valetudinaria? Es un sonido como el otro, pero más entrecortado, más sollozante, menos rico de sonos interiores, como apagado, como borroso; a veces no tiene fuerza para llegar a mi oído; es un pobre rumor débil que se cae en el camino.⁵⁵

[Tenho agora perante mim estes dois sons; mas não estão sós. Representam, apenas, linhas ou pontos de sonoridade destacando-se por sua genuína plenitude e peculiar brilho sobre a multidão de outros sons e rumores com eles entretajidos. Se, do canto do verdilhão pousado sobre a minha cabeça e do som da água que é fruto das águas que fluem a meus pés, resvalo a atenção para outras sonoridades, encontro de novo o canto do verdilhão e o rumorejar das águas infatigáveis em seu áspero leito. Mas que acontece aí a esses novos sons? Sem vacilar, reconheço num deles o canto do verdilhão, mas falto de brilho e intensidade; não fere o ar sua punhalada sonora com a mesma energia, não invade o espaço como faria há pouco, mas desliza subrepticamente e medrosamente. Reconheço, também, o canto do arroio, mas dá pena ouvi-lo. Será um arroio valetudinário? Trata-se de som como o de há pouco, mas soluçante, menos rico de vibrações, apagado e indistinto; às vezes, sem força para atingir-me o ouvido; pobre e débil o rumor desfalecido a caminho].⁵⁶

Neste ponto Ortega — ao fazer uma analogia com “uma qualidade virtual de certas coisas presentes, qualidade que só adquirem em virtude de um ato do sujeito” — remete-nos a uma das suas mais importantes conclusões ao dizer que não é o som

⁵⁵ Ortega y Gasset (OC, I, p. 767-768).

⁵⁶ Ortega y Gasset (1967, p. 72-74).

que está distante; sou eu quem o faz distante.⁵⁷ Citemos ainda, em nota, esta importante observação do filósofo,^{58/59} e que abre uma das mais belas evocações poéticas do jovem filósofo:

Este bosque benéfico que unge de salud mi cuerpo ha dado una gran enseñanza a mi espíritu. Es un bosque maestro; viejo, como deben ser los maestros, sereno y múltiple. Además, practica la pedagogía de *la lealtad*, la única pedagogía delicada y profunda. Quien quiera enseñarnos una verdad no debe decírnosla: basta con aludirla con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad. Las verdades, una vez sabidas, adquieren una costra utilitaria; no nos interesan ya como verdades, sino como recetas útiles.⁶⁰

"Este bosque benfazejo que banha meu corpo de saúde, proporcionou ao meu espírito um grande ensinamento. É um bosque magistral; velho, como devem ser os mestres, serenos e múltiplos. Ademais, pratica a *pedagogia da alusão*, única pedagogia delicada e profunda. Quem nos quiser ensinar uma verdade, que não a diga: basta aludir a ela com gesto breve, gesto que inicie no ar uma ideal trajetória, deslizando pela qual chegamos, nós mesmos, aos pés da nova verdade. As verdades, uma vez aprendidas, adquirem uma crosta utilitária e já não nos interessam como verdades, mas somente como receitas úteis].⁶¹

Como podemos ver, estamos diante de um filósofo inovador e atencioso ao escutar a voz de "um fauno dialético que persegue, como a uma ninfa fugidia, a essência do bosque".⁶² O gesto da escrita orteguiana se apresenta num estilo diferente já neste seu primeiro grande livro, e aproxima-se daquela tática dos volteios em que consiste o cerco de Jericó onde possamos captar/sondar os *segredos* da natureza por um instinto de caçador. Citemos Ortega na tradução de Gilberto Kujawski:

⁵⁷ Ortega y Gasset (OC, I, p. 768).

⁵⁸ Observa Ortega que "análogas reflexiones cabe hacer sobre la lejanía visual de los árboles, sobre las veredas que avanzan buscando el corazón del bosque. Toda esta profundidad de lontananza existe en virtud de mi colaboración, nace de una estructura de relaciones que mi mente interpone entre unas sensaciones y otras. Hay pues, toda una parte de la realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir ojos y oídos - el mundo de las puras impresiones [...]. El mundo profundo es tan claro como el superficial, sólo que exige más de nosotros Ortega y Gasset. (OC-I, p. 768).

⁵⁹ "Análogas conclusões, caberia para a distância visual das árvores, sobre as veredas que avançam buscando o coração do bosque. *Toda esta profundidade do longe* existe por força de minha colaboração, nasce de uma estrutura de relações interposta pela minha mente entre umas e outras sensações. [...] há um transmundo constituído por estruturas de impressões, que, se ela tende como relação ao primeiro, não é, por isso, menos real [...]. O mundo profundo é tão claro quanto o superficial, só que exige mais de nós". Ortega y Gasset (1967, p. 74).

⁶⁰ Ortega y Gasset (OC, I, p. 768-769).

⁶¹ Ortega y Gasset (2017, p. 75).

⁶² Ortega y Gasset (1967, p. 75).

Mas o segredo de uma genial obra de arte não se entrega assim à invasão intelectual. Dir-se-ia que resiste a ser tomado pela força, só se entregando a quem quer. *Exige*, qual a verdade científica, *que lhe dediquemos uma operosa atenção*, mas *sem irmos diretos a êle*, à maneira dos caçadores. Não se rende às armas; rende-se, isto sim, ao culto meditativo. Obra da categoria do Quixote tem que ser *tomada como Jericó*. *Em amplos rodeios, nossos pensamentos e nossas emoções devem estreitá-la lentamente, sonorizando o ar com trombetas ideais*.⁶³

Nem por isso vemos apenas “a natureza fugaz, sempre ausente, sempre oculta do bosque”, na medida que do bosque não possuímos inteira a ideia. Ortega abre caminho para uma descoberta anos antes de Heidegger ter, em *Ser e Tempo*, associado esta sua radical intuição sobre o conceito de *verdade*.⁶⁴ Sua frase ressoa então como quem enuncia algo original: “Quem nos quiser ensinar uma verdade, que não a declare; situe-nos de maneira a que a descubramos nós próprios”.⁶⁵

Eis, portanto, de onde colhemos aquela nossa estranha-íntima categoria (a *estereofonia*) como arte da escuta e da percepção das “coisas mudas de nosso próximo derredor”. Encontramo-la no coração do “bosque benéfico que banha meu corpo de saúde” junto a esses escritos irreparáveis e irretocáveis de Ortega. O texto (e o estilo da escrita) apresenta com maestria escultural o seu projeto pedagógico mais radical — a sua pedagogia do passo e da paisagem (pais + agem), o projeto pedagógico avançado e plenário de Ortega y Gasset — onde é possível ver-tocar, ouvir-sentir o quanto a sua pedagogia da alusão ao lugar, da circunstância, dos mistérios do bosque, aproximam-se de uma cosmogogia do amor que faz do cotidiano a sua cosmoesfera. Enquanto alusão, serve de pista, trilha ou itinerário, ponte e ponto de encontro ou de orientação daquele *centauro ontológico* que se pôs a caminho, e que, entre um movimento e outro, no fluir dos tempos, já não se sente perdido. É o ‘milagre’ do bosque benfazejo e majestoso disfarçado de mensageiro de outro amanhã e que dá lugar ao ter-lugar do próprio gesto de filosofar.

Mas, para Ortega, o seu *pensamento* eleva a vida inteira como base de um sistema filosófico à altura da *honradez do pensador*. Ortega é “um filósofo atípico, ao

⁶³ Ortega y Gasset (1967, p. 59, grifos nossos).

⁶⁴ Como lemos em “Meditações do Quixote”, *alétheia* é palavra que, originalmente, significa *apocalipse* e quer dizer descoberta, revelação, desvelamento, tirar o véu e a cobertura. Ortega y Gasset (1962, p. 75)

⁶⁵ Ortega y Gasset (1967, p. 75).

mesmo tempo sistemático e fragmentário; profundo como são os maiores mestres do pensamento, mas fluido e criativo como prosa de um grande escritor”.⁶⁶

Tantas vezes lido e tratado como um “pensador ilhado” em suas circunstâncias — a Espanha amada e invertebrada —, o filósofo madrileno, logo se afirmará como figura eloquente de uma geração de filósofos inovadores; além de reconhecido em outras partes do mundo — e também esta é a sua circunstância —, sua “ilha” não está assim tão deserta, mesmo em sucessivas retiradas para países da América do Sul, Portugal e outros países europeus —, a sua filosofia “circunstancial” ou “ocasional” torna-se o próprio acontecimento a altura de seu tempo. Dessa trajetória intelectual, nem sempre bem compreendida, ou intencionalmente ignorada por parte dos seus contemporâneos e críticos, ao classificá-lo de literato ou publicista, e não reconhecê-lo como filósofo na estatura que sua obra inspira e sustenta. Ortega angustia-se mas logo retoma as coordenadas do seu pensamento, sustentado por sua capacidade autoral extraordinária de sistematizar e se comunicar de uma maneira filosófica.

A partir da metáfora do bosque, Ortega integra suas meditações e escritos de juventude por uma *filosofia da paisagem*,⁶⁷ que mais tarde o levaria a pensar a circunstância e o ethos vocacionado da vida humana desde uma pedagogia do passo, seja do caminhante que eventualmente passeia, ou do conhecido frequentador do lugar.⁶⁸ Junto com a *pedagogia da alusão*, observa-se uma ‘pegada’ cósmica, uma *cosmogogia* (Novalis) que irá constituir o projeto pedagógico radical e maduro de Ortega y Gasset.

Margarida I. Almeida Amoedo dedicou-se de forma muito especial ao filósofo espanhol, entregando-se a uma investigação rigorosa com destaque ao seu projeto filosófico e pedagógico. Em sua tese de doutoramento,⁶⁹ numa das mais felizes e só-

⁶⁶ Kujawski (1994, p. 16).

⁶⁷ Octávio Paz, em artigo memorável dedicado ao vigésimo-quinto aniversário de Ortega y Gasset, escreve que (o filósofo) “Nos enseñó que el paisaje no es un estado de alma y que, tampoco, somos meros accidentes del paisaje. La relación entre el hombre y su paisaje es más compleja que la antigua relación entre sujeto y objeto. El paisaje es un aquí visto y vivido desde mí; ese *desde* mí es siempre un *desde aquí*. (Octavio Paz, El País, México, 13 de Octubre de 1980).

⁶⁸ Como lemos na cena do caminhante sobre a água fina atento ao assovio da cotovia — de onde retiramos a ideia das esterofonias — na sua narrativa ou pedagogia da alusão.

⁶⁹ Margarida I Almeida Amoedo é Professora e pesquisadora da Universidade de Évora, autora de “A aventura filosófica da educação”. Almeida Amoedo, 2002.

lidas investigações não apenas descreve e resgata, mas faz da educação e da pedagogia — uma “suprema tarefa da formação”.⁷⁰ Para a Professora da Universidade de Évora Ortega é um dos filósofos que fazem da filosofia o alicerce da própria educação, um exercício inseparável da vida do filósofo.

Também para nós, a pedagogia é parte essencial da sua aventura filosófica da educação, sobretudo ao constituir uma *cosmogogia* da paisagem inteira — a suprema tarefa de formação —, ou seja, dar a conhecer e conectar superfície e profundidade, um dentro e fora, a esquerda e a direita, o perto e o longe, quebrando, com isso a nefasta *teoria dos dois lados*, tipicamente jornalística, cujas “técnicas de abordagem” e estratégias de *assentamentos* intelectuais, Ortega conhecia e lidava com maestria.

Ressaltamos ainda a importância da dimensão fragmentária e integral representada no ecossistema filosófico de Ortega y Gasset: uma conexão do amor personalíssimo e vital ao *logos* e cosmos universal, sendo a alusão⁷¹ esta condução cósmica e integradora (visão plenária das partes e do todo) entre um plano e outro.⁷²

Por esse modo de filosofar, “o eu e a circunstância” conectam-se aos temas do amor e da salvação. Ortega invoca o cotidiano como uma das dimensões centrífugas e esféricas em que o observador atento percebe e conecta-se com outras áreas ou dimensões da vida. A circunstância constitui-se na categoria-chave do seu pensamento, o ponto axial do seu projeto filosófico e que seus leitores e estudiosos concordam integralmente. O aspecto que nos interessa ressaltar é esse ponto de unidade entre a circunstância e o cotidiano, como ressaltado por Kujawski.

⁷⁰ Novalis em um dos seus fragmentos chama atenção para a “suprema tarefa da formação — apoderar-se de seu si mesmo sendo, ao mesmo tempo o eu do seu eu”, algo que não encontramos nas pedagogias e filosofias da educação, sejam elas supostamente “críticas” ou de viés “conservador”. (Pólen, Folha de Fragmento 28, 2009, p. 55).

⁷¹ Referimo-nos à *pedagogia da alusão* presente em “meditação preliminar” nas *Meditaciones Del Quijote*, 1914. Ortega y Gasset (1962, p. 75).

⁷² Esse nos parece ser, por exemplo, a leitura que outro importante estudioso e membro da Academia Brasileira de Letras, o professor Hélio Jaguaribe, tomado aqui apenas como referência ou para um contraponto acerca da recepção brasileira do filósofo espanhol. Na introdução que faz a um dos mais importantes escritos de Ortega, *A História como Sistema*, sem lhe retirar o mérito ou diminuir a estatura do pensador espanhol, o professor Jaguaribe critica o que define como o “lado fragmentário ou esquemático, ao mesmo tempo sistemático, porém, apressado do filósofo espanhol”, caracterizando-o como “aquele que tem muita pressa”, e que, devido ao uso de metáforas, deixa inacabadas várias das suas proposições.

A circunstância que, segundo Amoedo, constitui a intuição fundamental da obra orteguiana,⁷³ começa na cena cotidiana, irradia-se para outras áreas da vida prática e se conecta com o universo inteiro, fazendo deste sua própria “periferia”, seu mundo. Segundo Ortega, “o homem rende o máximo de sua capacidade quando adquire plena consciência de suas circunstâncias,”⁷⁴ Daí porque fez da sua fórmula clássica — “eu sou eu e minha circunstância, e se não a salvo não me salvo eu” — a expressão máxima do seu sistema filosófico.

Nas palavras de Ortega, a «circunstância» integra *a outra metade da minha pessoa*,⁷⁵ não como algo superveniente, mas *a realidade circundante e formadora da minha pessoa* e “só através dela posso integrar-me e ser plenamente eu mesmo”.⁷⁶

Para Ortega, assim como para nós, há uma íntima ligação entre Vida e Futurização, ou *futuridade*, como preferimos dizer. Ou seja, os vetores que formam e conectam VIDA e FUTURIZAÇÃO se expressam na dupla relação — vital e ocasional — estabelecida, de um lado, entre circunstância e aventura, ou *projeto*; e, de outro, pelo acaso e vocação ou *chamada íntima*.⁷⁷

Figura 3

FUTURIZAÇÃO

Circunstância // Aventura

Acaso // Vocação

VIDA

⁷³ Margarida I. Almeida Amoedo (2002. p. 215 e seguintes).

⁷⁴ Gilberto de Mello Kujawski, em seu livro “O sentido da Vida” (2014) nos oferece uma leitura revigorante do tema ao dizer que “vocação é chamado (*vocatio*) e que “nem sempre coincide com os dotes da pessoa”. Para o ensaísta, “vocação é destino”; não se aprende, não se ensina, nem se procura; ela nos surpreende, irrompe do mais fundo de nossa intimidade”. Kujawski (2014, p. 44-51).

⁷⁵ Ortega y Gasset (1962, p. 51); Kujawski (1994, p. 39-41).

⁷⁶ Ortega y Gasset (1962, p. 51).

⁷⁷ Segundo Margarida I. Almeida Amoedo, Ortega reabilita o conceito de vocação que aparece em *Pidiendo un Goethe desde dentro*. Segundo a pesquisadora, no conceito de vocação reúne-se as ideias fundamentais da teoria da vida de Ortega: “No hay vida sin vocación, sin llamada íntima. La vocación procede del resorte vital, y de ella nace, a su vez, aquel proyecto de sí misma, que en todo instante es nuestra vida. [...] “Esta llamada que hacia un tipo de vida sentimos, esta voz o grito imperativo que asciende de nuestro más radical fondo, es la vocación.” Almeida Amoedo (2014, p.60).

Ortega reúne em sua vida e obra uma aparente ambiguidade, ditada ou pela ocasionalidade/circunstância desde a sua posição de neutralidade engajada. Ao ser colocado à altura do seu tempo, tem sido considerado na história da filosofia como um *pensador ilhado* em suas circunstâncias espanholas — mesmo sendo internacionalmente reconhecido e traduzido em várias partes do mundo — por alguns de seus críticos é tratado de forma depreciativa ou como um prisioneiro de sua *filosofia circunstancial ou ocasional*. Ora, esta aparente ambiguidade entre a vida e a obra, no tocante a sua doutrina e a sua personalidade dinâmica e íntegra, faz do intelectual José Ortega y Gasset um pensador original e diferenciado no campo da filosofia contemporânea.

Seja como “pensador ilhado” em suas circunstâncias históricas e vitais, seja como filósofo circunstancial ou ocasional, Ortega talvez seja “o filósofo dos sonhos” de muitos pensadores e professores preocupados em desvencilharem-se das narrativas e/ou esquemas mentais (mesmo aqueles que se encontram entre os que fazem da sua obra as referências centrais ou fontes de inspiração).⁷⁸

Se tivéssemos de, em apenas uma palavra, resumir a obra inteira de Ortega, essa palavra seria *ENCONTRO*: encontrar, encontrando-se, cada leitor e autor em suas circunstâncias vitais e pessoais, nesta que dizemos ser a “nossa”, aqui e agora, naquilo que nos acontece e, sobretudo, no que nós mesmos fazemos dela ou por ela.

A “minha vida” consiste nesta conexão entre o eu-executivo e as circunstâncias vitais, uma parte constituída e constitutiva da outra, que atuam como forças operantes, independentes e ressonantes, cada uma por sua vez, meio e metade, começo e fim, das mais íntimas e integrais realidades humanas.

A omnímota conexão⁷⁹ entre amor e salvação — pensados juntos, separados — como expressão de amor à vida e à filosofia, faz de seu projeto vital e intergeracional um manifesto filosófico dedicado a formação do eu-executivo e vocacionado, algo que passou despercebido ou foi cancelado por parte dos seus leitores e entre os estudiosos mais dedicados.

⁷⁸ Parte desses críticos enreda-se em suas próprias referências autorais ou nichos particulares, incapazes de ultrapassar a experiência e o conjunto da obra orteguiana, enviesados que estão de sua formação crítica ou clínica, cívica ou cínica dominantes nos programas educacionais e/ou midiáticos.

⁷⁹ *Omnímota* é uma palavra particularmente especial para Ortega, e a conservamos tal como o filósofo a escreveu, já na sua primeira e monumental entrada na filosofia, para nela permanecer até o final de sua vida, no ano de 1955, aos 72 anos.

Ao fazer da articulação eu-circunstância-salvação seu projeto filosófico radical, Ortega teria mesmo passado da conta...; intelectual engajado, fez da elegância inteligência ativa e da amizade ao leitor, um exercício de sabedoria do amor, invertendo e subvertendo a tradição ao passar da ideia de amor à filosofia para a “filosofia do amor” — *o amor à perfeição do amado* — a partir da mais bela expressão, colhida de Spinoza como “*amor intellectualis*”.⁸⁰

Sua escrita é expressão desde amor intelectual que tentamos traduzir nesta tese como *ensaios de amor neutro* em que, cada página ou lição, apresenta aos seus leitores e públicos uma posição atípica ou incomum de engajamento ao mesmo tempo elegante e radical, livre e comprometido (esse o sentido de *engajé*),⁸¹ que subverte a própria ideia de neutralidade do amor.

Ortega advoga em favor de uma neutralidade engajada⁸² e comprometida com os destinos da vida humana — eis o sentido de engajamento em Ortega —, que o distingue do voluntarismo e ou interesses convenientes dos “intelectuais de partido”, exceto quando a ideia de partido seja constituinte da vida no sentido radical que esta palavra alcança.⁸³

Seu *eco-sistema* de ressonâncias conceituais e teóricas sustenta-se por alguns princípios e exigências, ao mesmo tempo pessoais e epocais, que são próprias de um complexo empreendimento ético e político, poético e filosófico como raros são capazes de criar e se impor.

O primeiro princípio é aquele que se tornaria clássico ao ensaiar o seu estilo de se mover filosoficamente e o que há de mais conhecido da sua obra; trata-se do *princípio da conexão*, expresso na fórmula do eu-executivo e a circunstância em que vive, cuja exigência leva seus leitores a compreender tanto os temas simples do cotidiano como um universo mais amplo, em que o *nosso próximo derredor* é conectado pelo amor e a salvação de si e das circunstâncias.

⁸⁰ Como dissemos, para quem dedicou, de forma primorosa, as mais belas palavras em seu *Meditações do Quixote*. Ortega (1967, p. 33-38).

⁸¹ Importante lembrar que neste ponto Ortega marca posição com as escolas dominantes que fizeram do existencialismo, sobretudo em França, desde Sartre, que reduz a vida à existência separada da sua consistência. Mas Ortega de certa forma, foi um dos precursores da vida como projeto e programa, como proposto por Karl Jaspers, que considera a sua “alma gêmea” na Alemanha — lembrado por Pina Prata —, no tocante ao existencialismo contemporâneo.

⁸² Aqui pensadas desde a *dupla filiação* que junta e integra Spinoza-Nietzsche, de um lado, e, entre Leibniz-Ortega, de outro.

⁸³ Posição que o filósofo assume em “No ser homem de partido”. OC, IV, p. 306 e ss.

O segundo princípio, que se baseia na obra inteira, ele chamou a certa altura de perspectivismo, depois raciovitalismo e, posteriormente, consolidaria seu método da “razão vital e histórica”, desde o princípio da *inventividade humana* e realidade radical, amparado pela conexão pessoal e epocal desde o conceito de gerações, o fazer-se e inventar-se e a si mesmo salvando a si e as suas circunstâncias.

O terceiro princípio é o que chamamos de *vida vocacionada*, ao estabelecer um programa ou tarefa de vida desde uma *situação de orientação* ou de autorreferência do lugar e da hora em que a pessoa se descobre e se torna, em sua época, dentro de sua geração, herdeiro de si mesmo.

Enfim, há um quarto princípio, acontecimental e/ou ocasional, que chamamos de *inovação*, em que cada ideia nova se faz representar pela exigência de superação e compromisso com a sustentabilidade da vida, a futuridade e a inteligência doadora gestada por uma força legisladora. Aqui, segundo pensamos desde Ortega, os critérios da exemplaridade se juntam aos de nobreza, ao mesmo tempo de excelência, cujas estereofonias são sentidas para além da própria ontologia.

Esses quatro princípios — da conexão, da invenção, da vocação e da inovação — compõem e sustentam o sistema orteguiano como propulsores de forças vitais, ondulantes e duradouras, em diferentes campos de vida, como a dança dos sons e dos tambores, o soar dos sinos e das sinfonias, os espetáculos e encontros de meditação e prece, os exercícios intelectuais e espirituais, as teorias que enunciou com clareza e praticidade, uma confluência de vozes e timbres como estes que sentimos diante de um texto orteguiano.

Podemos nos deleitar nisto que há de mais tocante e mais profundo, de mais superficial e de mais elevado; esse o mistério que depreendemos da vida humana e que, por estes registros, entre risos e lágrimas, continuidades e discontinuidades, dádivosos e ziguezagueantes, nos tocam, àqueles aficionados pelos assuntos ou questões chamadas *humanidades*.

Seja pela unidade entre ação, gesto e inteligência, a dança do pensamento surge como a coisa mais estupenda, para dar o tom da diversidade que alcança a sua filosofia. A situação de Ortega na história da filosofia ainda está por ser resolvida.

A dança, o ritmo, o ritual, a celebração, a festa, da clareza dos conceitos ao ‘eco-sistema’ que forma o mistério profundo da vida humana, eis alguns aspectos do trato orteguiano da pessoa — em nossa leitura, na sua dupla e inseparável conexão

entre o que podemos chamar de demasiado humano e aquilo que porta de demasiado na pessoa ela mesma. “Nenhum outro filósofo ou pensador ousou tamanha empreitada”.

Muitos tentaram, poucos conseguiram realizá-la com tamanha exigência e leveza, rigor e simplicidade, ou lograram estabelecer essa relação entre a filosofia e a dança, entre o executar e o legislar, a escuta e a escrita, o cultivo de gênero e o estilo mais seletivo ou específico, a seleção e a colação que se junta ao trabalho do colecionador de interrogações, de buscas, de aperfeiçoamentos e compreensão plenária de si e do mundo.

Das coisas humanas do mundo e dos outros à vida das pessoas na sua intimidade, os destinos do próprio universo — por essa visão de conjunto e cinematográfica das pessoas, das coisas e das situações e das humanidades — toda a homologia que conecta a pessoa e sua época, o invento e o lugar, sobretudo num tempo em que a comparação tornou-se ‘natural’ e até mesmo vital estabelecer hierarquias cada vez mais complexas e difíceis, tudo isso faz com que mesmo mais pragmáticas e simples decisões devam merecer atenções personalizadas.

Ortega faz-nos ver o quanto um filósofo como Heidegger não foi capaz de entender que filosofar e dançar se comunicam. Viver uma filosofia “é dançar e não perguntar pelo ser das coisas”, diz Ortega em uma das suas “provocações” com o filósofo que, em sua época, se destacava sobremaneira em toda Europa. Sua capacidade de ver e tocar, de perceber e de conectar a visão radical e afirmativa da vida, levou o filósofo a aperfeiçoar o método da escuta como da escrita filosófica, por uma rica e variedade de temas e questões, das danças aos rituais religiosos, do teatro dos povos antigos à aurora da filosofia, das situações de transcendência àquelas de profunda imanência, os exercícios espirituais e intelectuais, enfim, fatos e contextos que levaram os desprezadores da vida ao cinismo e ao ceticismo, quando não ao mais brutal e rasteiro desdém e desprezo.

Há de se diferenciar, tanto o hermetismo como a cultura da beatice, em vista de qualificar a teoria como súbito relâmpago, uma sinfonia de pensamentos e gestos, muito mais importantes que filosofia erudita e vernacular, incapaz de sentir, ouvir e entender *as coisas mudas e simples do nosso próximo derredor*.

PARTE I

DO ACONTECIMENTO

ACONTECIMENTOS OCASIONAIS

Não por acaso... aprendemos com filósofos que nos são caros essas lições inesquecíveis: de Gilles Deleuze colhemos esse pensamento: em filosofia conversa-se, escreve-se, inventa-se, vive-se... mas não se discute; e, da letra de Jacques Derrida, um páthos da distância: não aproximar demais o homem do seu pensamento. Decorre que, sem essa 'pedagogia' (da boa distância), não haveria 'lugar' para filosofar nem 'eu' filosofante. No momento, coloquemos esse "eu" e esse "lugar" em suspensão e nossa tese em questão.

Nesta parte que antecede às encenações da chance, ocupar-nos-emos prioritariamente com a invenção da pessoa e o lugar do outro, sendo este outro deslocado mas não despojado da sua majestade metafísica; ou seja, sem tirar-lhe o protagonismo que lhe é devido tal como conferido por Derrida em sua filosofia do acontecimento, toda ela torneada ou proclamada a partir da vinda/chegada deste outro. Veremos que, com Derrida, tangenciamos uma filosofia da alteridade, da impossibilidade e, claro, da desconstrução em direção a uma outra filosofia, com aspectos vinculados às teses de Heidegger acerca do 'Dasein', e outros a partir de Nietzsche, desde a sua filosofia da diferença.

Contudo, como já destacamos, o acontecimento-pessoa irá se revelar e se constituir na sua própria heteronomia e na radicalidade, seja como programa e projeto de encontrar-se a 'si mesmo, seja na relação com o 'outro', desde o tripé "Eu-circunstância-salvação" que chamaremos de "heroísmo de salvação" da pessoa em busca da sua vocação.

Numa outra abertura capitular veremos que, na cena contemporânea, temos duas coisas a preservar: temos a poesia e temos o que resta dela. Junto a este resto, destacamos o acontecimento da pessoa que, num primeiro momento, ressurgiu como poema. Não diremos o poema em pessoa, ainda; mas, a pessoa-poema no retrato da pessoa capaz de fazer época de suas chances de vida.

A cada instante, e ao longo da vida, somos 'convocados' a dar ou consignar as provas mais improváveis de resistência acerca dos desejos e feitos respondentes⁸⁴ acerca de nossas escolhas, usos e modos de vida e sistemas de valores, formas de existência e liberdade. Numa palavra: somos desafiados

⁸⁴ Tal como aparece no tratamento dado por Ortega y Gasset para a metodologia do 'desafio-resposta' de Toynebee em sua *Interpretação da história universal* (Ortega y Gasset, 2023, p. 183-223).

a todo instante responder por algo que se passa em nós, que fazemos e/ou nos acontece, enfim, experienciar, resistir e decidir acerca de nossa presença no mundo.

Da parte do humano que somos ou restamos, incluindo “os tempos que restam” (Agamben), por ora e neste quesito que herdamos ou conservamos das humanidades primeiras ou tardias, deixaremos em aberto pois não somos tão assertivos em termos de governança, seja ela existencial ou civil, humanitária ou dita ‘superior’ ou ‘minoría seleta’. A outra parte — aquela endereçada ao poeta em pessoa, com o perdão do trocadilho —, corresponde não tanto a poesia ou ao poema, mas ao “eu-pessoa” do poeta, sua auto-bio-tanatos-grafia, que nos cabe apenas tangenciar, sobretudo no que há ou temos de mais próprio e impróprio, de singular e plural, como herdeiros (tirania do destino) ou agregados (meros receptadores) das suas criações, das suas composições geniais, todas elas plantadas e colhidas no que convenciamos chamar obra de arte ou pensamento poético-filosófico.

Em muitos aspectos esses restos se aproximam das qualidades do Daimon grego — qualidades e forças, como veremos oportunamente, inseparáveis de outros deuses da natividade, tais como Eros e Tyche, Anankê e Elpis⁸⁵ por vezes carregados de seus diabolismos e simbolismos característicos, por vezes explícitos ou quase pornográficos — como o nosso ‘bom’ e velho diabo em pessoa — cujos poderes transfigurados se deixam separar e/ou se acompanhar desses deuses seletos e solidários, que atuam como soberanos da pertença humana e/ou divina.

E assim, na extemporaneidade dos tempos vitais, tocamos o âmago e a pele nua do homem contemporâneo, sobretudo através de sua deusa-Esperança, que Goethe acrescentou à sua lista de contraprestação de dons e contra-dons à própria genialidade e fama, não apenas como “forma de pagamento”, mas como estratégia de retirada (anábasis) de quem está “em busca de si mesmo” (Novalis) e vive a aventura de desbravar e encontrar novos caminhos de subida e descida, de partida e de volta para casa.

⁸⁵ Ver nota 18.

De todos, o acontecimento; a cada pessoa, a sua chance.

Por este pensamento ou gesto-manifesto ético-filosófico (autopoético), damos um passo importante em nossas buscas para consignar à filosofia do acontecimento um aceno inicial à ‘pessoa’ capaz de fazer época das suas chances. Conectados por uma filosofia do acontecimento, as chances da pessoa nos reenviam à inscrição original dos versos de Píndaro (518-437 a.C.): “Tornar-se quem se é... mas atenção aos excessos!”.⁸⁶

Tornar-se “quem” se é seria o mesmo que afirmar aquele “outrar-se” pessoano? Ou talvez *caia bem* dizer — entenda-se esse “cair bem” no sentido vertical da palavra e, se calhar bem, comporta tanto a palavra acontecimento como chance — que, por um acaso ou uma chance de sorte, no bojo do acontecimento, encontramos o que há de mais próprio ou autêntico de heroicidade vida humana, tal como desenvolvido por Ortega y Gasset desde as suas *Meditaciones del Quijote*: “Porque ser herói consiste em alguém ser si mesmo”,⁸⁷ define o genuíno pensador madrilenho, pelo qual nos deixamos aproximar por um certo *heroísmo da salvação*, seja na *escuta* atenciosa de suas lições, seja na *leitura* de seus escritos e teorias, conhecidos por milhares leitores e intérpretes.

Dirigir-nos-emos ao filósofo não como “especialistas” mas como *partícipes de uma comunidade de pensamento*⁸⁸ interessados em seus conceitos, teses, teoria e posições intelectuais e políticas —, interrogando-o, abordando-o e dialogando, aqui e ali, e ao longo de toda a tese, como ouvintes-leitores atentos aos seus ditos e escritos, no seu tempo e nas circunstâncias da sua obra e seus impactos, à altura de nosso tempo.

A perspectiva orteguiana do homem como *herói de si mesmo*, isto é, aquele que se lança junto ao seu projeto de aventura: o desafio de ensimesmamento e a obrigação de autenticidade. Ao “quebrar como um cristal a opressora, insistente realidade”,⁸⁹ a aventura de tornar-se *o que é fazendo-se quem*

⁸⁶ Este “tornar-se o *que se é* ... sendo *quem se é*” expressa-se no *acontecimento-pessoa*, conforme veremos mais adiante. Zambrano (1995, p. 307 e 310).

⁸⁷ Ortega (1967, p. 156).

⁸⁸ Observar que quase sempre nos referirmos a *partícipes*, os integrantes de uma comunidade de pensamentos e atos, de afetos e devires para, como leitores dedicados podermos levar adiante — ou seja, em concessões com as atuais e novas gerações — uma conversação filosófica a partir da obra do filósofo espanhol José Ortega y Gasset, especialmente junto àqueles que o elegeram entre seus principais interlocutores e intercessores filosóficos.

⁸⁹ Ortega y Gasset (1967, p 141).

se é no que tem de mais autêntico —, talvez seja outro modo de dizer da chance da pessoa capaz de lançar-se na aventura vocacionada do pensamento e da vida humana. Como escreve Almeida Amoedo:

A realização humana, que as doutrinas da vida, da verdade e da história explicam, pressupõe a heroicidade de quem resiste a deixar-se arrastar numa vida impessoal e, por consequência, pressupõe a educação, que consolida aos poucos o mundo interior em que o indivíduo pode de tempos a tempos refugiar-se, fortalecer-se e ouvir os imperativos da sua humanidade. Os constantes apelos do mundo contemporâneo a uma vida fácil e a uniformização, que os Estados e as empresas económicas fomentam para reduzir a imprevisibilidade humana, tornam ainda mais dura a aventura de cada pessoa, aumentam as suas necessidades educativas e dificultam o reconhecimento da conduta heróica com que procura escapar à alteração animal e bárbara.⁹⁰

Isso porque, segundo a pesquisadora,

a condição de cada pessoa, a sua exigência profunda de autenticidade e, por conseguinte, o padrão de medida da sua realidade mostram-se radicados no projeto próprio o que permite compreender a fórmula de Píndaro *Chega a ser quem és* enquanto resumo do grande imperativo da vida humana.⁹¹

Nas suas repetições, ressonâncias ou recorrências atuais, o conhecido adágio quase sempre é recitado sem indicar ou aludir à segunda parte da inscrição de Delfos. Será esta parte, encoberta pelos ‘usos’ feitos por Sócrates e referidas por outros filósofos e comentadores, uma abertura para repensarmos a necessidade de traduzir o gesto filosófico colhido junto ao portal do poeta?

Isso nos leva pensar a relação deste “tornar-se” si mesmo — e que mais tarde seria retomado por Nietzsche e por Spinoza junto com aquela mensagem de ‘cautela’ diante do excessivo, como em sua passagem para o *outrar-se* pessoano — eis o que nos conduziu a uma primeira aproximação de nosso tema.

⁹⁰ Almeida Amoedo (2002, p. 633).

⁹¹ Almeida Amoedo (2014, p. 56).

Talvez esteja nesta ocultação, deliberada ou não, uma brecha, gancho⁹² ou um feliz acaso para fazermos aquela segunda conexão que todo amante da chance precisa ao ousar *querer agarrar* (conceituar), grifar ou captar (apropriar ou capturar) os fragmentos do humano na história e, deste modo, permitir que nos projetemos sobre os vinte seis séculos que separam ou aproximam a filosofia dos poetas e pensadores originais a esta parte da tradição épica-ocidental ou cristã universal (milénar e secular) dos tempos que dizemos “nossos”, estes do aqui e do agora.

Mas acontece algo junto a este evento (milénar) que antecede todas as questões, de tal forma que, eventualmente — a palavra não poderia ser outra — possam prescrever ou considerar o salvar-se a si de si mesmos e das suas circunstâncias. É o próprio evento do Acontecimento humano como força de intrusão que antecede e se confunde com a estrutura da Vida Humana em sua inserção junto à Natureza, seguida pela da Técnica e da História e histórias que chamamos *Das Humanidades*.

Veremos, nas próximas seções, que nos deparamos com diferentes gêneros ou níveis de acontecimentos; desde um primeiro gênero que aqui chamaremos “acontecimento do possível” (diretamente associado ao nascimento e à morte) — o acontecimento de primeiro gênero (A1G) —; por sua vez, inseparável daquele possível-impossível que cobre o interregno secular⁹³ entre o nascimento e a morte, o acontecimento de segundo gênero (A2G) para, só então, nos aproximarmos de um “ainda a mais” ou “por vir”, que, em tese, escapariam ao entendimento humano na medida que extrapolam a própria racionalidade, e colocam-nos diante da esfera limiar ou próxima do “irracional”, kairológica ou ocasional, onde situamos os acontecimentos de terceiro gênero (A3G) que, numa perspectiva escatológica, figuram a dimensão da fé e dos poderes transcendentais distinta dos acontecimentos de quarto gênero (A4G) que se dá no *sempre-ainda* do poema mas que, em nossas leituras, soldam os anelares da alma aos mistérios da Vida.

⁹² “Vi sobre um telhado grandes e sólidos ganchos, no meio do caimento. Supondo-se que um homem escorregasse da cumeeira, por chance ele poderia ficar preso num deles pelo braço ou pela perna. Caído da cumeeira de uma casa, ia me esborrachar no chão. Mas, havendo um gancho ali, eu poderia me segurar ao passar. Um pouco depois, poderia me dizer: Um arquiteto previu um dia esse gancho sem o qual eu estaria morto. Eu devia estar morto: nada disso, estou vivo, tinham colocado um gancho”. Bataille (2017b., p. 103).

⁹³ A vida secular ou medida do tempo, o *século*, constitui-se para Ortega uma marca ou duração de uma existência humana. Ortega y Gasset (2021, p. 229-230).

Observamos, no entanto, que não se trata de uma sequência lógica, do tipo que se deixa guiar por uma visão linear e por vezes reducionista da história ou da vida por uma razão lógica ou pura, como se houvesse um antes e depois, uma ordem “natural” e, já previamente estabelecida. Para além dos esquemas didáticos que separam e nos separam como humanos da grande esfera-mundo, reunimos e integramos, na passagem do primeiro e segundo gênero, a esfera do humano demasiado humano àquela do terceiro e quarto gêneros — da pessoa demasiado pessoa —, cujo *mysterium* profundo, espiritual ou transcendental se dá e se passa “além” do humano. E é nesse ponto que temos em conta o seguinte fragmento recolhido de Nietzsche, ao dizer, perguntando-se:

Os maiores acontecimentos e pensamentos — mas os maiores pensamentos não são os maiores acontecimentos? — são os últimos a serem compreendidos: as gerações que vivem no seu tempo não vivem tais acontecimentos — passam ao largo deles. Ocorre algo semelhante no reino das estrelas. A luz mais distante é a última a chegar aos homens, e enquanto ela não chega, os homens negam que ali — haja estrelas.⁹⁴

Tal como nos relata Georges Bataille (1897-1962),⁹⁵ em sua experiência de partícipe desta ‘comunidade’ que forma com Nietzsche — revolucionando o próprio conceito de comunidade⁹⁶ —, torna-se em sua “experiência interior” cúmplice de um invento cujo caráter “religioso” e método (“da meditação”) “se fundam numa experiência ‘privilegiada’: ir o mais longe do possível”⁹⁷ e, por essa via, tentar algo próximo aos ensinamentos do yoga e, assim, revigorar o *múnus*⁹⁸ da aliança entre cifras e dons, mistérios e mestrados, vidas e encontros, vocações e destinos.

⁹⁴ Nietzsche (2005 p. 174).

⁹⁵ Particularmente Bataille (2017a) e Bataille (2016).

⁹⁶ Ideias que, de Nietzsche, Bataille e Blanchot, são retomadas por filósofos contemporâneos, como Peter Sloterdijk, Giorgio Agamben e Jean-Luc Nancy, entre outros, desde os novos conceitos de “comunidade” e distribuição do *múnus* e do *logos* poético na era da antropotécnica, assim como outras leituras sobre “a comunidade que vem” e/ou fundadas na partilha e diferenciação do comum. Todas as referências dessas fontes de leitura e autores encontram-se na bibliografia reunida no final da pesquisa.

⁹⁷ Bataille (2016, p. 217).

⁹⁸ O significado que os dicionários atestam ao termo latino *múnus* (pl. -eris, pl. arq. monera) é ofício, dádiva ou dom, em afinidade com os vocábulos *officium*, *onus*, *donum*. O filósofo italiano Roberto Esposito acrescenta ao termo o sentido de “lei”, distinto mas não separado de dom, para ressaltar a dimensão da defesa ou da imunidade, aproximando-o com os conceitos de “comunidade” e defesa comunitárias, retirando a ênfase no “com/co”, de comum, em favor do “múnus”. (*Múnus* = sentido ambivalente de “lei” e “dom”. Roberto Esposito (2018, p. 196-197).

Com as leituras de Nietzsche e de seus interlocutores e intercessores — entre os quais destacamos a presença de José Ortega y Gasset — tornou-se possível rejuntar conceitos, marcar caminhos, tangenciar devires. A chama/chamado, ou “a sarça ardente que queima e alumia à margem do caminho”,⁹⁹ surge-nos como convite para pensar novas aventuras em direção ao *pensamento da aventura*, como lemos na língua de Ortega e de Simmel; junto aos toques, tiques e diques da realidade ampliada pela fantasia e o acaso, no ponto em que a filosofia primordial engravida a profecia de poesia e transforma a própria história da filosofia.

A entrada em cena de María Zambrano (1904-1991)¹⁰⁰, discípula de Ortega, expressa o sentido abrangente de nosso método, que preza pelo retorno original ao *logos* filosófico, permitindo escapar das “tramas” pós-modernas em direção à aurora do pensamento, desde a qual nos alinhamos neste pensares “pós-antigos” de nossa vida “contemporânea”. Ao fazer da razão vital a sua e a nossa *razão poética*, Zambrano apresenta-nos um novo estilo de fazer filosofia, algo diferente e que a distingue do mestre no ponto em que acentua sua própria força autoral e criação filosófica. São alguns perfilamentos do método da compoesia, o método de leituras cruzadas que cobre do início ao fim, de lado a lado, de cima a baixo, de fora a dentro, todo o percurso da sua lida e escrita, como rios que se encontram ou inventos filosóficos que não se reduzem a períodos disciplinares das ciências ou pura (in)strução acadêmica,¹⁰¹ mas abertos à meditação filosófica. O auxílio dos comentadores e pensadores que nos são caros — Deleuze e Derrida, mas também Barthes e Bachelard, Bataille e Blanchot, tantos outros leitores e estudiosos brasileiros e de outras nacionalidades — permite-nos fazer essa passagem da vontade de potência à vontade de chance, intervalada pelas vontades de aventura e de fé na vida, de entendimento e de superação.

A própria ideia de passagem e de ultrapassagem, sincopada pelo silêncio que faz ponte com a *posição de chance* (Bataille), remete-nos às aporias da leitura — como tentaremos mostrar na última parte de nossas pesquisas. E é como uma ‘operação’ casada e incerta, mesmo quando sentimos a perda do

⁹⁹ Ortega y Gasset, 1967, p. 107.

¹⁰⁰ Cabe observar que, em nenhum momento, a filósofa renega sua filiação e herança devedora àquele que foi o mestre de maior influência, como lemos no belíssimo posfácio — “Ortega y Gasset, filósofo espanhol” —, que Zambrano escreveu e que a sua fundação cedeu para a tradução brasileira de *O que é filosofia?* (Ortega y Gasset, 2016b). A filósofa nos acompanha através de dois livros-ensaios irrepáreos, intitulados “Pessoa e democracia” (1996) e “O homem e o divino” (1995).

¹⁰¹ Noção que deve ser lida à luz do conceito de Nancy = no sentido de e-struir (struir), estrução, diferente de ‘instruir’. Nancy, em *Arquivada: Do senciente e do sentido* (Nancy, 2014, p. 38 e segs).

chão em que pisamos, que nos abrimos à futuridade da vida e da obra, ofício ou profissão, como aquele livro ou autor que lemos e ficamos ‘sem respirar’ ou ‘sem chão’,¹⁰² ou, simplesmente, ‘fora de ação’,¹⁰³ suspensos no tempo e no espaço ou em completa solidão ou sentimento de abandono. Eis aqui o tanto de êxtase e de poesia que a leitura estudiosa combinada com a escrita apaixonada possibilitam.

Por essa dupla vontade ou passagem do poder à chance — por infinitas ramificações e entroncamentos, entre folhas de fragmentos, árvores e rizomas —, fazemos sinapses e erigimos as pontes, de tal forma que a potência leitora da chance toca e circunscreve a aventura do pensamento.

A leitura é apenas uma pontinha ou limiar da descoberta, um respiro sem resposta, um sopro de liberdade, uma razão poética, o som e desenho do som... bifurcações, enervações, rupturas, efusões, todas as tensões e as fervuras do real no limite das piores capacidades e melhores impossibilidades. São contraprovas de que, em se tratando de vida e de humanidades, convivemos com as *piores capacidades* — no que somos capazes ou não de *prometer*, de *perdoar* e de *amar* ou conectar — e as *melhores impossibilidades*,¹⁰⁴ nas quais tantas vezes nos ancoramos ou suportamos — como pretensão de *curar*, de *ensinar* e a *governar* nós mesmos e aos outros — uma gigantesca e improvável missão de salvamento.

Por tais antinomias, tencionamos os limites do possível, do impossível e do ainda por vir, gêneros de acontecimentos pelos quais todos os possíveis brincam de esconde-esconde com as certezas da razão. A própria e banal ideia do “isso” ou do “aquilo” toca a ordem do “próprio” (ou do possível-impossível), sugere o que está no âmago da nossa empresa filosófica.¹⁰⁵ E aqui caberia uma última observação introdutória sobre a experiência leitora, no rejunte que

¹⁰² Flusser (2007a).

¹⁰³ Salto duplo de Georges Bataille que leva o seu leitor perante o portal da ficção filosófica. Além de ter chamado sua “Experiência Interior” de “método da meditação”, ele mesmo confessa sua conotação religiosa mas o mantém — o que levou seus críticos, como, por exemplo, Sartre, a acusá-lo de introduzir a mística em filosofia. Outro grande filósofo, Vilém Flusser, não teria sido reconhecido academicamente por praticar, em São Paulo — onde viveu por três décadas —, a não-filosofia, embora alguns de seus livros sejam referências irremediáveis em *design* e comunicação e inovação tecnológica: *Língua e Realidade* (2007b), *Ficções filosóficas* (1998a), *A Escrita: ainda há futuro para a escrita?* (2010), entre outros. E temos o exemplo de Emil Cioran (1911-1995), tal como o lemos em suas páginas vibrantes de filosofia regada de paixão, de força e poesia. O próprio Ortega y Gasset, não escapou dessas “críticas” por introduzir arte e literatura em seu projeto filosófico.

¹⁰⁴ Pensamos a partir de Freud na interpretação de Castoriadis sobre as impossibilidades de educar, de curar e de governar e construímos esta aporia do possível/impossível. In: Castoriadis (1992, p. 152 ss).

¹⁰⁵ A partir da sua etimologia radical pensamos os sentidos de (o) *posse*/possível e de (a) *posse*/propriedade, isto é, o possível como “dom” ou “capacidade de” e a posse como “domínio” ou “propriedade sobre” as coisas e os entes, os deuses e as gentes.

fazemos de maneirismo com a escolástica, a inovação com a tradição na obra do pensamento e mesmo do impensado que poderá servir de abertura para novas possibilidades intelectuais, ainda que sejam próximas aos devaneios e imagens poéticas de Bachelard, portanto, assumindo uma posição não convencional que nos parece axial no trato de nosso tema.

Escutemos, pois, no que se refere à leituras e leitores em filosofia, as seguintes e lapidares palavras do nosso mestre Ortega quando, com refinada presteza, observa que “as ideias, por estarem ligadas umas às outras, se conservam bem na memória; os fatos, que são por definição as coisas soltas, tendem a escapar da mente, a fugir, a ir para a selva — são selvagens —”.¹⁰⁶ E aqui o filósofo apresenta a sua sentença de vida, morte e redenção venturosa de mestre autoral:

Advirto-lhes que sou um mau leitor. Em toda leitura pública, eu não sei por que causa, sinto-me constantemente chamado a me desapegar do texto que estou lendo e a me lançar a expressar as ideias que na hora me ocorrem e que, como um enxame de abelhas vermelhas, vem turbar minha atenção. Pode acontecer que também eu, assim como os fatos, fuja de vez em quando à minha leitura.¹⁰⁷

E assim recolhemos de Ortega que “a filosofia começa onde terminam os fatos”¹⁰⁸, razão pela qual, no afã de compreensão do que lemos, buscamos a melhor clareza possível, que nos leva a distinguir os eventos dos acasos, os acontecimentos das chances. Talvez seja esta a nossa mais difícil e ousada tarefa, em nenhum momento isenta de erros no trato de conceitos e “sentenças” autorais que, como leitores e ouvintes, apresentamos. De todo modo, como no dizer de outro grande mestre, *um pouco de sabedoria é possível* ainda que essa bem-aventurada certeza possa somente ser tocada com os pés do acaso.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Ortega y Gasset (2023, p. 86).

¹⁰⁷ Ortega y Gasset (2023, p. 86).

¹⁰⁸ Ortega (1967, p 43-44)

¹⁰⁹ Alusão a Nietzsche (2007, p. 202), conforme nota 97.

CAPÍTULO 1 – O ACONTECIMENTO DO POSSÍVEL

Ensinei-lhes todo o meu poetar e minhas miras: condensar e ajuntar em unidade aquilo que, no homem, é fragmento e enigma e terrificante acaso, — como poeta e decifrador de enigmas, vindo para redimir os homens do acaso, ensinei-lhes a criar o futuro e a redimir, de maneira criadora — tudo o que foi. Redimir o passado, no homem, e recriar todo o “foi assim” até que a vontade diga: “Mas assim eu o quis! Assim hei de querê-lo!” — Isso lhes designei com o nome “redenção”. (...) Agora, espero pela minha redenção — a fim de ir, pela última vez, para junto deles.¹¹⁰

A futuridade da filosofia instruída pelas forças do múltiplo, do acaso e do devir, recoberta por valores dadivosos e afirmativos da vida, revigora o pensamento na virada secular em que Friedrich Nietzsche (1844-1900) — mergulhado na cultura da sua época — escavou a modernidade desde a sua ‘atroz desorientação’ no trato da vida humana, suas instituições e tábuas, institutos e leis de estados e da civilização tensionada entre progressos e atrasos, ascensões e decadências.

Nietzsche é um dos filósofos que, em nossas leituras, melhor se posicionou frente aos acontecimentos do seu tempo, tendo em vista uma filosofia futura (o devir afirmativo), na alegria trágica do encontro (da diferença e do múltiplo); mesmo quando dizia ‘não’, foi precursor do acontecimento do grande Sim à vida (*Amor fati*), sem perder de vista o ápice e a queda, o mais elevado e o que guarda de mais decadente e reativo. Seu método genuíno e inconfundível, sua escrita aforística e inventiva, ao mesmo tempo dançante e certa, resulta de uma ousada e paradoxal combinação — para quem tinha e vivia uma saúde tão frágil e sofredora — ao fazer da *grande saúde* álibi da própria superação do humano. Ao afirmar a vida na sua radicalidade, pôde, como nenhum outro filósofo antes dele, traçar as redes de poderes e vontades, estabelecer hierarquias, interpretar e instituir critérios e juízos que lhe permitiram transportar e traduzir novas escalas de valores e de forças.

¹¹⁰ Nietzsche (2007, p. 236-237).

Nietzsche: o próprio acontecimento no ápice do pensamento. Mais do que a figura do pensador, sua biografia ou sua obra, interessa-nos a intensidade, a probidade intelectual e a exigência incontestada do seu pensamento. Nietzsche: o acontecimento filosófico em sua mais vibrante e original composição; um dos raros pensadores que faz da filosofia a própria sina poética, sua auto-filosofia, sua potência criadora de bem-aventuranças, sua ‘sciência’ alegre e trágica produzida por intrusões e erupções, entrelaces de sinapses e sínteses, poemas e aforismos, afetos e síncope. Nietzsche: uma parada vital obrigatória! Um batimento cósmico em algum ponto na Terra, na eternidade do instante em que, a cada vez, faz da aurora autoral da sua filosofia uma fonte sagrada de retirada e solidão. Ponto de interconexão de passos e séculos que ligam e separam o acontecimento da vida e o livre-pensamento. Em Nietzsche, alguma coisa silencia. A própria “síncope contra a síntese”, diria Nancy, assim como o lemos e recitamos.

Nesta leitura nietzschiana, o evento-invento é o próprio ‘experimento’ de um salto olímpico ou mortal, *esporte radical feito nas alturas* como descreve Gaston Bachelard (1884-1962) em capítulo antológico do seu *O ar e os sonhos*, para enfatizarmos a metáfora do salto sobre o abismo,¹¹¹ em que, no mo(vi)mento em *queda*, perdemos o fôlego — eis o que gostaríamos de destacar —, e ficamos sem respirar diante da própria situação. Talvez seja o que Nietzsche esperaria de seus leitores amados: entregues, extenuados e, no entanto, livres.

Depois de Nietzsche, a filosofia nunca mais seria a mesma. E aqui, Bataille, em sua “*a posição de chance*”, é a leitura mais vibrante. Desde a experiência interior, soube, com a sua “*suma ateológica*”,¹¹² perceber como nenhum outro leitor de Nietzsche esta possibilidade de empreender o ‘salto mortal’ numa comunidade inoperante — a expressão é de Blanchot — e, deste modo, dar ao viver e ao gesto de filosofar uma nova chance à filosofia. Também Agamben, num dos comentários mais emblemáticos sobre o filósofo, escreve: “Nietzsche é o ponto no qual, na cultura europeia,

¹¹¹ Gaston Bachelard, “Nietzsche e o psiquismo ascensional”, in Bachelard (2006a, p. 127-162).

¹¹² Segundo o tradutor brasileiro da obra de Bataille, Fernando Schaibe, a rigor, tal *Suma* não existe. Composta pela trilogia “A Experiência Interior” (2016), “O culpado” (2017) e “Sobre Nietzsche” (2017), “a *Suma ateológica* é a paródia da Suma teológica de São Tomás de Aquino, mas também a sua transgressão. Interessa-nos destacar que nosso conceito de chance encontrou eco nos *escritos do acaso* em Bataille tanto quanto inspira o que chamou de “Método de Meditação” (publicado em 1947), desde os quais fazemos as aproximações das distâncias entre estes textos de Bataille e os escritos do acaso e as meditações orteguianas.

a tensão polar alcança seu ápice¹¹³ (...) ao fazer de Zaratustra o balé de uma humanidade que perdeu seus gestos.”¹¹⁴

Na mesma direção, Giorgio Colli¹¹⁵ em seus *Escritos Sobre Nietzsche*, escava e escreve que, em *Assim Falou Zaratustra*, o filósofo “introduziu uma reforma revolucionária na exposição filosófica”,¹¹⁶ seja no estilo e no distanciamento — poderíamos dizer, escaneamento — heraclítico, seja na afirmação do poder e da vontade de viver como “expressão do *abismo* dionisíaco”,¹¹⁷ seja, finalmente, na comunicação radical de novas possibilidades de vida.

Com tremenda abertura de possibilidades para novas possibilidades, o *De Tudo Diferente* que encontramos também em Kierkegaard,¹¹⁸ em meio a uma aurora ainda envolta e pressionada pelo grande pesadelo ocidental, que mal consegue suportar o padrão de moralidade que engendrou, retira, extrai ou suga (*vampiriza*, talvez seja o certo assim dizer) do humano a parte da sua humanidade gestada sob o signo de uma Europa cristianizada e capitalizada pelas forças da reação e do niilismo doentio.

Os “últimos homens”, aqueles que Nietzsche classificou como homens superiores, reencarnam uma “Grécia” (já) ‘travestida’ de uma “Roma cristianizada”, e juntas formam as “multidões” ou séquitos,¹¹⁹ que se reúnem nos teatros e que formam o público “distinto”, alucinado e disposto a *prestar o culto aos grandes homens e aos eventos espetaculares* (os termos são os de Nietzsche), muitas vezes aglomerados entre servos e grosseiros cidadãos do “novo” mundo.

¹¹³ Agamben refere-se à época em que a burguesia, no fim do século XIX, “havia definitivamente perdido seus gestos”, numa época em que “toda naturalidade foi subtraída, todo o gesto torna-se um destino”. A obra de Nietzsche marca essa *tensão polar* entre “a perda do gesto” (espontâneo) e a “transfiguração em destino” (Agamben, 2015, p. 55).

¹¹⁴ Mais a frente, na seção dedicada ao gesto inaugural em filosofia, exploramos o pensamento germinal e originário de um gênero poético e ético que faz da filosofia do acontecimento, a linguagem do gesto e o pensamento do devir.

¹¹⁵ Colli (2000, p. 90).

¹¹⁶ Colli (2000, p. 90).

¹¹⁷ Colli (2000, p. 90).

¹¹⁸ Flusser (2007b, p. 133).

¹¹⁹ No sentido de *sócius* ou clientes, seguidores em um cortejo, membros de uma sociedade ou confraria que *eventualmente* a palavra não poderia ser outra

Servindo-nos dessa ‘ficção filosófica’ — homem-superior (Nietzsche) ou minoria seleta (Ortega) — é-nos dada a chance e o poder de intermediar outros pensamentos do ‘querer’ e do ‘entender’, e os prossigamos na partilha do método. O próprio exemplo do acontecimento Nietzsche em filosofia, força-nos a pensar e recriar *o que* lemos, *como* lemos e *com quem* lemos ou elegemos fazer filosofia. À medida que operamos o método, damos a ele novos sentidos para a “inoperância” que a leitura pontua ou escava. E é por essa “menor unidade” ou partícula da “relação minoritária” — para não dizer invisível e insignificante presença —, que vemos escorrer nos anelares da mente não apenas conhecimentos, mas vida e circunstância, acaso e vocação; não o aí do ser mas algo que escapa ao ser no próprio acontecimento em devir. Pois os acontecimentos, sabemos, são devires (homem? animal? marionete? mulher? criança?) como nós mesmos ou “*nosotros*” desses mesmos.¹²⁰

O sentido de presença, para nós, está diretamente implicado com o de vida humana, como presença vital na pessoa que se faz presente no poema ainda que esteja ausente. Ou seja, serve-nos para diferenciar o “Sempre-presente” na pessoa” e o “Sempre-ainda” do poema”. Sendo a pessoa ela mesma um presente de vida, o poema concretiza-se no virtual por fazer; daí porque entendemos em algumas passagens em nossa tese a noção de *pessoa-poema* — como acontecimento-evento irreduzível e distinto do poema-pessoa, o acontecimento ...*da chance* no sentido poético-plenário. Por outras palavras: a pessoa constitui-se, para nós, a dimensão inventiva do poema, o poema *em pessoa*, isto é, o poema que se dá como *a dimensão eventiva da pessoa* que se apresenta no devir/adventício da pessoa junto ao próprio acontecimento.

1.1 NIETZSCHE: “O PROBLEMA DOS QUE ESPERAM”

O aforismo que encontramos neste “prelúdio de uma filosofia do futuro”, parece-nos essencial e/ou lapidar em nossas meditações e conversas:

¹²⁰ Ortega y Gasset (2017, p. 137). Pensamos com Ortega y Gasset em *El hombre y la gente* (OC IX, p. 281-437), ao destacar esta peculiaridade da língua espanhola. Diferente dos portugueses e franceses, que dizem *nós* ou *nous*, e há um plural *inclusivo*, o dizer espanhol deixa claro a *exclusão* de outros. Toda relação com o outro acontece entre nós. Ou seja, em Ortega, “a realidade nós ou *nostridade* pode ser substituída por ‘trato’; enquanto o ‘nós’ é continuado, o ‘outro’ vai se perfilando para mim” e estabelece uma distância entre um certo grau de intimidade (*nosotros*) ou de estranhamento (outros)”. Ortega y Gasset (2017, 176-177).

— São necessários golpes de sorte e muita coisa incalculável, para que um homem superior, no qual se acha adormecida a solução de um problema, chegue a agir — a «irromper», poderíamos dizer — no momento justo. (...) Em geral isso não acontece (...) entre aqueles que esperam (pois) chegam muito tarde. — Seria o “Rafael sem mãos” a regra e não a exceção? (...) — Talvez o gênio não seja tão raro, mas são raras as quinhentas mãos que ele necessita para tiranizar o *kairos*, o «momento justo», para agarrar o acaso do melhor jeito!¹²¹

Interessa-nos, no momento, destacar a dimensão acontecimental da (boa ou má) ocasião ou chance, entre outros aspectos que, em Nietzsche, extrapolam a própria questão ou situação da espera, ou seja, de saber-se ou não, de se estar ou não preparados, para o *momento* certo de, após a queda, levantar-se e/ou pôr-se em ato.¹²²

A questão daqueles que esperam junta-se a esta, do *acontecimento* por vir no instante mesmo do fazer e do acontecer, e passar de um momento/movimento a outro — como, por exemplo, o acontecimento da escrita no instante do seu traço que crava o percurso dedicado à sua preparação tanto como o momento de execução do pensamento-agente —, entre tantos exemplos, eventos e situações que nos interrogam sobremaneira, na conexão feita entre o *quel/quem*, no *como* e *onde* se dão as condições de existência ou situação de espera.

Vivamente examinado pelo professor Gary Shapiro,¹²³ este fragmento de Nietzsche em *Além do Bem e do Mal*,¹²⁴ possibilita-nos uma importante chave de leitura do assunto em tese.¹²⁵ — Qual a situação desses que *aqui e agora* se encontram à espera? Mais do que “o problema em si” ou sua eventual solução, a pergunta reaviva o tema da ocasião ou situação de chance — as chamadas “condições de possibilidades” e/ou das “possibilidades sem condição” no *encontro* que se dá com o presente acaso.¹²⁶

¹²¹ Fragmento ABM 274, “O problema dos que esperam” (Nietzsche, 2005, p. 170-171).

¹²² A questão de levantar-se ou pôr-se de pé, de se mexer em vista de fazer algo, etc., está posta e conectada com a ideia de sentar, assentar, assentamento, da mesma raiz latina de “ser” (*sedere*), tal como observado e analisado por Ortega em várias passagens de sua doutrina filosófica, como em *Sobre a razão histórica*. Ortega y Gasset (2020, p. 79).

¹²³ Gary Shapiro (2012).

¹²⁴ Nietzsche (2005, p. 170-171).

¹²⁵ No sentido de “deixar” aberto ou de pôr ou colocar-se em discussão, diferente da ideia do assunto “da” tese — como se ele já estivesse dado, o que não é o caso em nosso estudo.

¹²⁶ Esta questão do ‘evento’ kairológico como resposta também é explorada por Nietzsche no fragmento ABM 287, “O que é o nobre?” (Nietzsche, 2005, p. 174).

Desde Nietzsche, e daqueles que se preocupam com a *situação* ou a *melhor ocasião*, a questão do tempo ultrapassa o dado e sua conta racional ou lógica — pois é preciso “golpes de sorte e muita coisa incalculável”, enfatiza Nietzsche —, sobretudo porque tais acontecimentos são ou estão separados da sua motivação, do pôr-se em ação diante da questão que se apresenta; uma *situação* vital, atual e/ou virtual, como desenvolvidas por Deleuze são as medidas dos tempos em que se confirmam ou não a sua efetividade (realização) ou contra-efetuação.¹²⁷

Talvez a questão mais profunda e tocante seja mesmo esta da ética inseparável de uma estética intransponível ou inacessível na teia ou tela dos olhares daqueles que esperam e desejam empenhar-se e/ou investir e, dada a sua efetuação, superar-se. Quem são afinal esses ‘sem chance’ — os ‘Rafaéis sem mãos’?¹²⁸ Serão os que dela sobrevivem e mal percebem o quão capazes são ou poderiam ser, ao colocarem-se diante da “feliz ocasião” (*kairos*) e colocarem à prova suas próprias *capacidades* de chance?

A preocupação de Nietzsche parece ser mesmo esta da espera de uma oportunidade, pessoal e geracional, ou um ‘feliz acaso’ ou confluência de épocas que — por séculos e milênios — parecem *nunca chegar* ou *chegam demasiado tarde, quando o tempo já terá exaurido*, observa Shapiro.¹²⁹ E aqui temos em conta a conexão/desconexão do tempo a “destempo”, do seu aproveitamento e/ou desperdício e, no dizer de Nietzsche, “a grande distração”. Assim, dentre os que esperam, os mais infelizes

¹²⁷ Zourabichvili (2016, p. 101).

¹²⁸ Este tema está presente na passagem da peça *Emilia Galotti*, de Lessing, fonte de onde a frase de Nietzsche “*Raphael sem mãos*” jorrou até nós, foi recolhido de duas fontes, a primeira desde o relato feito em nota (171) pelo tradutor de *Além do Bem e do Mal*, Paulo Cesar de Souza: “*O Príncipe de um pequeno estado renascentista italiano se apaixonou por Emilia, filha de um rival, que é prometido a outro. O pintor Conti aparece no início da peça e mostra ao Príncipe duas pinturas, a primeira do amor de seu último mês e depois de Emilia. Quando o Príncipe elogia extravagantemente a pintura, o artista responde com este discurso: “No entanto, essa imagem ainda me deixou muito insatisfeito comigo mesmo. E, no entanto, por outro lado, estou muito satisfeito com minha insatisfação comigo mesmo. Ha! Que pena que não pintemos diretamente com os olhos! Quanto é perdido no longo caminho do olho, através do braço, para o pincel! Mas no momento em que digo que sei o que foi perdido aqui e como foi perdido, e por que teve que ser perdido: estou tão orgulhoso disso, na verdade, mais orgulhoso, do que não permiti me perder. Porque do primeiro eu reconheço mais do que do segundo que sou realmente um grande artista, mas que minha mão nem sempre é. Ou você acha, Príncipe, que Rafael não teria sido o maior gênio artístico se infelizmente tivesse nascido sem mãos? É isso que você acha, Príncipe?”* (Nietzsche, 2005, p. 170-171). Ver também a descrição de Gari Shapiro (2012, p. 105).

¹²⁹ Shapiro (2012, p. 104).

são os que “veem o momento escorregar por entre os dedos”¹³⁰ e veem-se diante da oportunidade perdida.

Quanto àqueles que, embora preparados para “o acontecimento”, não conseguem impedir que o *kairos* se esquive, como lidar com eles? Essa última referência indica, na perspectiva do nosso autor e comentador, que Nietzsche pensa a *possibilidade* de um ‘*objetivo da espera*’, uma intencionalidade mais que uma causalidade, portanto. Em relação à espera pela qual se pode estar inconsciente, conclui: “Tais Rafaéis sem mãos não sabem que são capazes de estar à *altura da situação*, ou que poderá haver uma ocasião em que suas aptidões sejam invocadas”.¹³¹

Segundo o Professor Shapiro, o acaso (tempo próprio; momento oportuno), deve ser entendido como *parte de um sistema de conceitos que inclui acontecimentos*, grandes acontecimentos, em pleno meio-dia. Acontecimentos genuínos e, tal como Nietzsche enfatiza, “muito raros e imprevisíveis”.¹³² Vale meditarmos as palavras de Nietzsche na sua poética de *Assim Falou Zaratustra*:

Antes que o sol desponte. Ó céu sobre mim, céu puro, céu profundo! Ó abismo de luz! Olhando-te, estremeço de divinos desejos (...).

Porque todas as coisas foram batizadas na fonte da eternidade e além do bem e do mal; mas os próprios bem e mal são apenas sombras interpostas e àquelas tribulações e nuvens passageiras.

Em verdade, é uma bênção, e não uma blasfêmia, quando eu ensino: “Acima de todas as coisas está o céu acaso, o céu inocência, o céu casualidade, o céu arrojo.” — casualidade — esta é a mais velha nobreza do mundo e foi ela que devolvi as coisas, redimindo-as da sua escravidão finalidade.

Essa liberdade e essa serenidade celestes coloquei como azul redoma sobre todas as coisas, quando ensinei que acima delas e através delas não há o querer — de nenhuma “vontade eterna”.

Esse arrojo e essa loucura coloquei no lugar daquela vontade, ao ensinar: “Em tudo, uma coisa é impossível — a racionalidade!”

Um *pouco* de razão, sem dúvida, um grão de sabedoria, esparso de estrela a estrela — este fermento está mesclado a todas as coisas: por amor à loucura, há sabedoria mesclada a todas as coisas.

¹³⁰ Shapiro (2012, p. 104).

¹³¹ Shapiro (2012, p. 104, grifos nossos).

¹³² Veremos que este parece ser o sentido de acontecimento adotado por Derrida em várias passagens de sua obra, entre outras indicadas em nossa bibliografia. O acontecimento como sendo a impossibilidade-possível, entrevisto na perspectiva da queda, do inesperado, do de repente, (a chegada) desviada do outro.

Um pouco de sabedoria, é possível; mas esta bem-aventura da certeza eu achei em todas as coisas: que é ainda com os pés do acaso que elas preferem — *dançar*.¹³³

Segundo observa Deleuze, do mesmo modo que o uno não suprime ou nega o múltiplo, a necessidade não suprime ou exclui o acaso.¹³⁴ Isso porque, para o filósofo, Nietzsche identifica o acaso ao múltiplo com os fragmentos, os membros, o caos: caos de dados que se chocam e que se lançam. Nietzsche faz do acaso uma afirmação. O próprio céu é chamado «céu acaso», «céu inocência», «o grande acaso»; aquilo que Nietzsche chamou de necessidade (destino) não é, portanto, a abolição, mas a combinação do próprio acaso.¹³⁵

1.2 DERRIDA: “FURAR O HORIZONTE DA ESPERA”

Na mesma direção, Derrida¹³⁶ explora e apresenta sua forma desconstrutora de pensar o acontecimento. Em sua conferência intitulada “Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento”,¹³⁷ o filósofo franco-argelino, sem citar Nietzsche diretamente, delinea o que deverá constituir as linhas centrais de sua filosofia da desconstrução e do acontecimento impossível com a vinda do outro. Para Derrida, a experiência do acontecimento condiciona a própria acontecimentalidade da vinda do outro. O que chega, o que advém, o que se passa “não deve chegar senão ali onde é impossível. Se era possível, se era previsível, é que aquilo não chega”.¹³⁸

Em “Minhas Chances”, Derrida enfatiza que a imprevisibilidade condiciona a própria estrutura do acontecimento-evento. Essa experiência singular nos coloca em relação com o que cai bem ou mal constitui um acaso, um golpe de sorte. Dependendo

¹³³ Nietzsche (2007, p. 199, 201 e 202). Grifos nossos.

¹³⁴ Como podemos conferir nos versos de Mallarmé: “Um lance de dados jamais abolirá o acaso”, in Campos, Pignatari e Campos (2019, p. 153-174).

¹³⁵ Deleuze (2001, p. 42).

¹³⁶ Derrida (2003).

¹³⁷ Derrida (2012a). Esta é apenas uma entrada do autor que, desde *Margens da Filosofia*, elege o acontecimento do outro como a busca central do seu projeto político filosófico. Nos servimos também da excelente pesquisa e tese doutoramento de Maria Continentino Freire, intitulada “Pensar ver: Derrida e a desconstrução do ‘modelo ótico’ a partir das artes do visível. PUC, Rio de Janeiro, 2014.

¹³⁸ Derrida (2012a, p. 241).

do contexto e em muitos casos, essa chance é uma *chance de sorte* (Derrida, 2017a).¹³⁹

Mais adiante, Derrida prossegue a sua tese da impossibilidade de dizer o acontecimento quando trata da hospitalidade e outras impossibilidades, como perdão, dom, e mesmo a invenção. Nas suas palavras: “esse que chega e para o qual não há nem mesmo horizonte de espera [...] fura meu horizonte de espera; ao passo que não estou preparado nem mesmo para receber aquele que eu vou receber”¹⁴⁰. Nestes termos, ancorado em Levinas, o filósofo sustenta que “a hospitalidade implica este acolher para além da sua capacidade de recepção”, definindo que “a hospitalidade não consiste simplesmente em receber o que é capaz de receber”;¹⁴¹ assim como acontece com o dom, a invenção, o perdão, destaca-se a dimensão da alteridade ou da impossibilidade.

O filósofo sustenta que só se configura o gesto de hospitalidade, quando “não posso receber, lá onde a vinda do outro excede, onde a minha casa não oferece condições de acolher. Além de não poder prever, a chegada inesperada, *vai colocar a desordem em minha casa*”¹⁴², enfatiza. Pois, segundo Derrida só haverá acontecimento *ali onde não sou capaz de acolher*.

Diante da chegada do estranho (“aquele que cai sobre mim, o outro absoluto”,¹⁴³ insiste o filósofo na *verticalidade da coisa*), sugerindo que “a surpresa não pode vir senão do alto” ou, como Levinas diz, “do muito alto”, entendo que o *muito alto* não é apenas uma linguagem religiosa, mas o próprio acontecimento enquanto surpresa absoluta.

O acontecimento [...], enquanto surpresa absoluta, deve cair no meu colo; isso quer dizer que eu o vejo vir, que há um horizonte de espera. Pois o acontecimento é o que não pode ser dito [...] mas pensado como *o outro que chega*, e nos chega verticalmente, cai sem que eu possa vê-lo vir: o acontecimento não pode me aparecer antes de chegar, senão como impossível.¹⁴⁴

¹³⁹ Derrida (2017a).

¹⁴⁰ Derrida (2012a, p. 242).

¹⁴¹ Derrida (2012a, p. 242).

¹⁴² Derrida (2012a, p. 242).

¹⁴³ Derrida (2012a, p. 242).

¹⁴⁴ Derrida (2012a, p. 242).

Para Derrida, dizer o acontecimento é possível sob a condição da sua impossibilidade, o que não se pode antecipar ou prever com chegada do outro, assim como a impossibilidade do perdão, da invenção, do dom e da invenção. Sem significar qualquer tentativa de superação da metafísica, o autor não se dá conta da sua própria metafísica, esta que chama de *alteridade absoluta* ou impossibilidade do acontecimento como “presença” apenas do outro inventado ou mesmo fabricado nos meandros da desconstrução.

1.3 DELEUZE: “O POSSÍVEL, SENÃO EU SUFOCO!”¹⁴⁵

Nenhum outro filósofo foi ‘tão longe’ e, ao mesmo tempo, tão próximo da afirmação nietzschiana de novas possibilidades de vida como Deleuze em sua “filosofia do acontecimento”.¹⁴⁶ Deleuze viveu o experimento Nietzsche numa época em que já se colhiam os primeiros desmontes dos assentamentos nazi-fascistas-comunistas, entre outros eventos do pós-guerra na Europa e em outras partes do mundo que transformaram os paradigmas, os rumos da história e das humanidades.

Uma época em que tudo tendia para a grande identidade Spinoza-Nietzsche, Deleuze os destacou entre seus principais intercessores. Sobre Spinoza dizia: “uma ventania bateu em minhas costas e nunca mais pude parar”, escreve em seus *Diálogos*.¹⁴⁷ Com Nietzsche não foi diferente. O pensador francês o apresenta como aquele que “integra, na filosofia, o aforismo e o poema” e a transforma em projeto de interpretação e avaliação;¹⁴⁸ faz dos filósofos médicos da civilização, artistas do pensamento e legisladores do futuro; inaugura uma geração de professores, poetas e pensadores que fazem do estilo em filosofia o movimento do conceito,¹⁴⁹ revolucionando as novas tendências nas artes e nas ciências, dentro e fora da filosofia.

¹⁴⁵ Deleuze, a propósito de maio de 68, retoma o grito desesperado de Kierkegaard, no esforço de afirmar e fazer do possível novas possibilidades de vida. (Zourabichvili, 2000, p. 337).

¹⁴⁶ Título que retiramos de Zourabichvili (2016).

¹⁴⁷ A frase de Deleuze está em *Diálogos*: “Foi sobre Espinoza que trabalhei mais [...], foi ele que mais provocou o efeito de uma corrente de ar que sopra nas nossas costas cada vez que o lemos, uma vassoura de feiticeira que nos faz cavalgar. Espinoza. Ainda não começamos a compreendê-lo, e eu não mais do que os outros”. (Deleuze; Parnet, 2004, p. 26).

¹⁴⁸ Deleuze (2007, p. 17).

¹⁴⁹ Deleuze (1992, p. 175).

Mas onde está o acontecimento, em que consiste um acontecimento, — onde está a tomada da Bastilha? Para definir genuinamente:

Cada acontecimento é uma névoa de gotículas. Se os infinitos “morrer”, “amar”, “agitar”, “sorrir”, etc., são acontecimentos, é porque há neles uma parte que a sua consumação não chega a realizar, um devir que não cessa simultaneamente de esperar por nós e de nos preceder como uma terceira pessoa do infinitivo, uma quarta pessoa do singular.¹⁵⁰

Com Nietzsche, a filosofia repõe o gesto primordial na cena do pensamento e faz do intelecto o *ato doador* por excelência; com isso, possibilita ou dá ao pensamento uma nova chance à filosofia. Nas palavras de Deleuze:

É assim que a vontade de poder é essencialmente criadora e doadora; não aspira, não procura, não deseja, sobretudo não deseja o poder. Dá: o poder é na vontade qualquer coisa de inexprimível (móvel, variável, plástica); o poder é na vontade qualquer coisa como «a virtude que dá»; a vontade de poder é ela própria doadora de sentido e de valor.¹⁵¹

Alain Badiou, que se faz acompanhar de Deleuze ao longo de sua obra e o elegeu como “polemizador” privilegiado, reconhece que Deleuze persegue o motivo de equivalência entre o acontecimento-evento e o acaso nos livros *Lógica dos sentidos*, *Diferença e repetição* e em *Leibniz, a dobra e o barroco*, e o faz até o fim da sua vida.¹⁵² Na mesma direção, Zourabichvili destaca que “as próprias possibilidades de vida são as maneiras pelas quais as potencialidades são distribuídas, combinadas e condensadas, em uma época, em um campo social dado”.¹⁵³ Para o estudioso, “nenhuma obra filosófica seguiu tão intimamente o criador de Zaratustra e sua filosofia como *acontecimento do acaso*”.¹⁵⁴

Para Deleuze, o acontecimento é o acontecimento possível, a criação e afirmação de novas possibilidades; crava-se aqui uma importante distinção — mas não uma cesura — entre os eventos como ocorrências da vida ou da história e o acontecimento no sentido de *kairos* ou acaso, que o filósofo francês tomou dos estoicos e de Nietzsche para compor a sua *filosofia do possível*.

¹⁵⁰ Deleuze e Parnet (2004, p. 83).

¹⁵¹ Deleuze (2001, p. 129).

¹⁵² Deleuze (2001, p. 194).

¹⁵³ Zourabichvili (2000, p. 341).

¹⁵⁴ Zourabichvili (2000, p. 341).

Ao fazer do acontecimento potência do acaso (e regime de forças), Deleuze aproxima seu pensamento numa filosofia do devir — e onde encontramos o seu mais forte parentesco com Nietzsche — distanciando-se do *ser-o-aí* heideggeriano sobretudo no ponto em que o próprio Heidegger irá reconsiderar a etapa madura do seu pensamento. Deleuze trabalha sobretudo a perspectiva do *acontecimento-acaso* ao fazer uma ligação direta entre devir e acontecimento, acaso e possibilidade para novas possibilidades (Kierkegaard), transformando o acaso no experimento revigorante da sua filosofia.

Outro aspecto que a filosofia deleuziana sugere é a perspectiva do devir como desinibição (dos acasos) e da lógica (dos sentidos); e, assim, do acontecimento do acaso, retraça, em seu “plano de imanência”, as “linhas de fuga” em direção às novas possibilidades de vida, por dobras, diferenças e repetições, de uma filosofia que atua lado a lado da inespera, com forte ênfase na mobilidade espacial¹⁵⁵ e na intensidade das forças desinibidoras do desejo, da sexualidade, e que, em várias passagens, beira a perversão — daí sua proximidade com Foucault e, em boa parte, com Bataille.¹⁵⁶

É com base no “cultivo e cuidados de si” (Foucault) assim como no “conceito de vontade de poder” — e todo o processo de ‘empoderamento’, de genealogia, de crítica e clínica — que as leituras de Deleuze selam e proclamam a sua proximidade com essa perspectiva autoral e vitalista, sobretudo com Nietzsche, sua principal influência (assim como a de Foucault); o aumento das resistências e das lutas (defesa e ataque) — todo o programa do ‘agon’ grego, seus antagonismos e seus protagonismos — condensa-se nas “sínteses disjuntivas” e nos “acordos discordantes” do filósofo e sua *filosofia do acontecimento*.

1.4 JAMES: “OPORTUNIDADE E FÉ”.

O filósofo alemão Peter Sloterdijk nos oferece,¹⁵⁷ uma resposta lapidar para o problema de “como surge a transcendência?”, e desde o qual nos coloca frente a

¹⁵⁵ Todo processo de desterritorialização e re-territorialização dos espaços constitui outro viático importante desta filosofia também chamada como filosofia da diferença e da implicação, como encontramos em outras passagens de sua obra e comentários que ‘mapeiam’ sua geo-filosofia.

¹⁵⁶ Essa proximidade com Foucault aparece no livro a ele dedicado, e retorna em várias entrevistas e comentários que faz em “Conversações”; em relação a Bataille, Deleuze não dedicou uma obra específica, mas, aparece em seus diálogos, sobretudo quanto trata de temas como da perversão, da bestice e do perverso.

¹⁵⁷ A partir de um ensaio sobre a “cultura e unidade de aprendizagem” de Heiner Mühlmann. Op. cit. Sloterdijk (2021, p. 272).

frente com um dos mais importantes filósofos de língua inglesa: William James (1842-1910).

Numa espécie de ‘jogo de sete erros’ acerca de leituras equivocadas sobre o fenômeno da transcendência, muito resumidamente, podemos destacar, primeiramente, que se trata de uma interpretação errada acerca do que é *lento*; curiosamente, para o autor, o lento é um movimento que “dura mais do que uma geração”. A segunda *leitura* é a interpretação errada do *violento*, que introduziu nas ciências da cultura a ligação direta entre teoria do estresse e a teoria da formação simbólica; a terceira *leitura* resulta da interpretação errada do que o autor do citado ensaio chama de “autonomia do outro”; a *quarta* é aquela interpretação das funções imunitárias como capacidade de formação de anticorpos de superar o caos e consolar indivíduos e grupos; a *quinta*, está relacionada ao fato de a inteligência humana possuir a capacidade de imaginar, uma inteligência que supera a própria inteligibilidade; uma *sexta* ideia da transcendência seria irredutível ao comportamento religioso em resposta à questão da morte — lembrando que ‘mortais’ foi uma criação grega para designar os homens diante dos deuses, os ‘imortais’ —, daí o poder da imaginação que cobre os lugares infernais ou celestiais; por último, a *sétima versa* sobre a transcendência é pensá-la como “uma instância do além e momentos extraordinários de compaixão ou misericórdia que se dirige aos seres humanos e faz deles receptores de mensagens que interpretam como revelações.”¹⁵⁸

Além da terceira, indicamos a sétima errância como a ponte para pensarmos a *oportunidade do acaso* e relacioná-la com a tese que, se não separa a lógica racional da vida humana, projeta-se outra via do entendimento desde uma “vontade de fé, pela qual tangencia as oportunidades que James invoca ao lidar com os poderes do monstruoso. Como vemos na seguinte citação:

Quem o percorre tem sorte na sorte e sorte no azar; o insucesso é sucesso, por desvios. Os jogadores de jogos de azar crentes estão sempre em maré de sorte. No *circulus virtuosus*, um risco de sorte liberta uma autoexperiência no êxito, e o êxito produz uma autoexperiência na fé confirmada. Este círculo pode interpretar — se como um sistema autointensificador ou como um redemoinho metamágico; na realidade, nada há nele com mais êxito do que o êxito — a não ser a fé na fé no êxito. Faz parte do encanto humano e intelectual de William James o facto de, com uma generosidade para a qual poucos

¹⁵⁸ Sloterdijk (2021, p. 272-277).

exemplos há, ele ter confessado a sua vontade de acreditar no pluralismo da sorte.¹⁵⁹

Essa longa citação já seria suficiente para trazer à cena um filósofo, cuja presença torna-se ainda mais vibrante na secção intitulada “Oportunidades do monstruoso”.¹⁶⁰ No ensaio, Peter Sloterdijk enfatiza que, considerando-se o interesse de James pela religião e para os temas da transcendência, não teria outra palavra melhor para descrevê-lo que a palavra *oportunidade* (chance).¹⁶¹

Observa Sloterdijk ser esta, a oportunidade ou chance, a *palavra mais própria de William James para exprimir convicção, o sinal inspirador* que mostra como o seu intelecto se expressa num tom inconfundível, e para sempre distingue um som diferente, por muito gasta que possa parecer em toda a parte a força da sua fé no pluralismo da chance. E quando William James, na sua *hermenêutica do monstruoso*, “acentua o aspecto da variedade, interpreta este termo como *manancial de oportunidades para os indivíduos*”. E arremata Sloterdijk:

A oportunidade reconcilia o indivíduo com o monstruoso, ao mesmo tempo em que lhe mostra onde, apesar dos muitos fracassos que o rodeiam, deve tentar de novo o salto para o êxito. Por vezes, James parece ir ao ponto de dizer que, para os seres *a oportunidade de salvação é mais importante do que a própria salvação*.¹⁶²

São palavras enobecedoras de um pensador que soube introduzir na cultura americana o sentido mais nobre de oportunidade — “o coração vive nas oportunidades”, destaca¹⁶³ — e se posicionou sem perder a elegância — assim pensamos —, ao fazer do “americanismo” uma fenomenologia da chance já “destronada” de seus vícios certos da razão e da “pureza” da cultura europeia. Considerando a distinção clássica — entre o mundo e a alma, deuses e mortais —, essas interpretações “já não funcionam em consequência da mundanização radical pós-metafísica.”¹⁶⁴ Segundo

¹⁵⁹ Sloterdijk (2021, p. 306).

¹⁶⁰ Sloterdijk (2021, p. 284-307).

¹⁶¹ “Oportunidade”, na tradução portuguesa e “chance”, na tradução brasileira, o que confirma aspectos de nossas teses e intuições acerca dos conceitos e personagens ocasionais que se conectam com o tema central de nossa pesquisa (Sloterdijk, 2021, p. 306).

¹⁶² Sloterdijk (2021, p. 306). Grifos nossos.

¹⁶³ Sloterdijk (2021, p. 307).

¹⁶⁴ Sloterdijk (2021, p. 287).

James, sob o signo da humanização, “o mundo enrola-se num novelo e todas as diferenças caem em si mesmas — talvez seja “expansão” o termo mais correto —, o “omniabrangente complexo-mundo cresce até se tornar uma *monstruosidade ontológica* difícil de compreender.”¹⁶⁵

Daí as implicações revolucionário-culturais da modernização vividas sob o título da secularização. Sem podermos desenvolver aqui aqueles aspectos que, neste texto axial de Sloterdijk, marcam as diferenças e as aproximações entre James e Nietzsche, talvez seja o suficiente dizer: “Ambos se viram condenados a viver com a esperança de poderem ser os seus próprios médicos, e arrastarem-se durante muitos anos por aqui e por ali com a impaciência paciente de quem espera o restabelecimento”.¹⁶⁶

De todo modo, à luz destas referências, é possível pensarmos as circunstâncias (do mundo e do monstruoso) onde as *encenações da chance* na contemporaneidade voltam a perturbar as nossas certezas, tanto políticas quanto planetárias, nos temas das humanidades em contextos finisseculares.

¹⁶⁵ Sloterdijk (2021, p. 287).

¹⁶⁶ Sloterdijk (2021, p. 295).

CAPÍTULO 2 – O ACONTECIMENTO DO HUMANO

Só podemos chamar de humano àquilo que, ao fazê-lo, faço porque tem para mim um sentido, ou seja, aquilo que entendo. Em toda ação humana há, pois, um sujeito de quem ela emana e que, por isso, é agente, autor ou responsável por ela. Consequência disso é que minha vida humana, que me põe em relação direta com tudo quanto me rodeia — minerais, vegetais, animais, os outros homens —, é, por essência, solidão.¹⁶⁷

Acerca do tempo diria um filósofo: “*o tempo é uma criança... brincando*” (Heráclito)¹⁶⁸; para aquele que escreve sobre o Tempo, dele se dispõe ao ousar dizer: “*o tempo se tira de letra*”; ao pensar no tempo de um político, nos expressaríamos com a seguinte máxima: “*o tempo (eu) tiro do outro*” (Fala-se do político, mas muitos são os ‘ofícios’, profissões e atitudes que operam o tempo dessa maneira); e, se tivéssemos em mente um poeta, sobre o Tempo bastaria uma palavra: “venha!” — Eis o tempo ‘grávido’ de inespera na espera, reunido neste clamoroso “venha!”. É o tempo de cada um, próprio e intransferível, inclusive aquele que é (tempo) do tempo mais impróprio, que dizemos ser o tempo do outro.

Em relação ao lugar, temos muito a pensar e a dizer. A começar por onde situamos nossa noção de lugar, considerando-se a circunstância de vida de cada sujeito para quem ou além do próprio ter-lugar em que se insere e nos damos conta que não é só nosso, mas lugar de encontros por excelência.

O lugar esteve por muito tempo ‘fora de foco’ da história da filosofia, com algumas exceções em Aristóteles — que se dedicou a pensar o lugar em sua filosofia¹⁶⁹ — e, mais tarde, em pensadores como Heidegger, Ortega e Deleuze. Em Heidegger, o aí é o *lugar* inseparável do *ser* na linguagem, a Natureza (*physis*) como sendo a materialidade do “ser-já”;¹⁷⁰ e, na filosofia francesa, o lugar se destaca no pensamento

¹⁶⁷ Ortega y Gasset (2017, p. 82).

¹⁶⁸ “O tempo é uma criança, criando, jogando o jogo de pedras, vigência da criança”. Heráclito (1980, Frag, 52, p, 83).

¹⁶⁹ Conforme lemos em Bergson (2013).

¹⁷⁰ Kujawski (2002, p. 135-136).

contemporâneo com Deleuze e Guattari (1992) em sua “geofilosofia”,¹⁷¹ mas ganha um lugar de destaque na paisagem¹⁷² e não apenas lugar ‘de passagem’, e que marca os passos e os vestígios do lugar, desde o primeiro grande livro de Ortega, *Meditações do Quixote*¹⁷³ — que nos convida a passear por sua obra até o final da sua vida.

Sabe-se, enfim, que a filosofia sempre foi ocupada demais com o Tempo e com o Ser até a chegada do outro, que rapidamente ocupou o lugar ‘protagonista de papel’ depois de uma longa tradição e o predomínio da ‘razão’ metafísica da presença do sujeito-objeto e onde o indivíduo ocupa seu lugar social de fala.¹⁷⁴

Também podemos pensar o não-lugar como sendo, por exemplo, o lugar da Pessoa fora da sua “invenção”, isto é, para além da técnica ou da obra de arte de tornar-se “humano”, de inventar-se no “homem” e, desde a sua humanidade, tornar-se “pessoa” no que tem de mais próprio e de mais peculiar e/ou misterioso, ou em seu espectro mais vulgar, reificado e impróprio, como uma “a gente”, qualquer coisa ou ‘sabe-se lá quem’, um qualquer, um ninguém.

Quanto ao acontecimento da invenção — como obra de arte e como obra de pensamento¹⁷⁵ —, constitui-se, para nós, inseparável do ato criador, da autoria ou coautoria, da responsabilidade, não apenas possibilitadas pelos recursos disponíveis mas, sobretudo, pelos investimentos intelectuais e afetivos, os direitos e os devires.

Trata-se, pois, de *outras invenções* — seja do lugar seja do outro — esse nosso estrangeiro mais íntimo, motivo pelo qual podemos distinguir o outro do ‘*absolutamente Outro*’. Poética e filosoficamente, “tornar-se” e “outrar-se” são palavras-pon-tes destacadas do lugar ou lugares em que o exercício do pensamento torna-se, simultaneamente, dois acontecimentos, aquele do outro *outro* e este da pessoa *ela mesma*. Tendo em conta as “*estereofonias epicuristas*” que Derrida ressaltou em

¹⁷¹ Gilles Deleuze e Félix Guattari (1992, p. 111-146).

¹⁷² Conforme nota citada em *Vibrações do Método* (1), Jornal O País: Octavio Paz, 1980.

¹⁷³ Ortega y Gasset (1967). Também Almeida Amoedo (2007) destaca a paisagem no pensamento consolidado do filósofo espanhol.

¹⁷⁴ Lembrar que o tempo e o outro dominam a cena filosófica da Europa e, muito especialmente, da França, a partir dos anos 60, configurada nas ‘crises’ ou ‘esgotamento’ do *personalismo* e do *existencialismo*. Mas não temos como pensar o outro separado do lugar, o lugar de cada um, de cada outro.

¹⁷⁵ E que recebeu de Maria Continentino Freire (2014) uma leitura magistral sobre “O pensamento da reinvenção” em torno da obra de Derrida.

Psyché: Invenciones del otro,¹⁷⁶ bem como as ideias centrais em alguns escritos de Ortega y Gasset, como *O Homem e a gente* e *A história como sistema*, abrimo-nos para acolher e pensar a indissociável conexão, ascensão e queda da *invenção da pessoa e o lugar do outro* na cena contemporânea.

2.1 DE QUEM SOMOS CONTEMPORÂNEOS?

Apoiados num texto que pensa os *outros* como nossos contemporâneos — que recebeu de Giorgio Agamben uma resposta lapidar à pergunta “De quem e do que somos contemporâneos?” e o fez a partir da famosa definição nietzschiana: o *contemporâneo é o intempestivo*. Mais que “as vértebras quebradas do tempo”, sua desconexão ou cisão, o *aqui* e o *agora*, seu texto faz-nos pensar aquela vértebra desprendida em cada situação perante o mundo, o outro e o si mesmo.

Numa passagem logo adiante o autor dedica-se a comentar o poema de Ossip Mandelstam, “Meu Século”¹⁷⁷, no qual destaca a figura do ‘homem-animal’ que perdeu o sentido e a dignidade de viver, o mesmo poeta acolhido nas leituras de Alain Badiou em seu livro *O século*, onde comenta o poema desde a figura da ‘besta’ e sua ossatura quebrada.

Os versos do poeta russo, o “Século”, iluminam a tragédia do stalinismo e dão o tom para pensarmos o “século da besta”, que, em nossa leitura, subgesta, no seio da própria revolução burguesa, entre sentimentos e sonhos, as mesmas “palavras de ordem” mobilizadoras, liberdade, igualdade e fraternidade, reunidas aos desejos de paz e pão e *liberdade*, todas ecoadas no empuxo e eras das revoluções que marcaram os fins do século XIX e começos do século XX.

“As vértebras do tempo estão quebradas”. Elas sinalizam que a própria *besta*, simulacro do terror e do Poder encarnado em Josep Stalin, anunciava o lado tenebroso do comunismo, juntamente com o fascismo de Benito Mussolini e, cerca de duas décadas após, com Adolf Hitler, viria a expor a fratura da humanidade inteira e a atroz insanidade do nazifascismo. A figura da besta encarnada e colada nesses persona-

¹⁷⁶ Jacques Derrida em “Mis chances. Encuentro con algunas estereofonías epicúreas”. (2017b, p.385-424).

¹⁷⁷ Ou “Minha Época” (*Vek moi*); também traduzido como “A Era” pelo poeta concretista Haroldo de Campos. Badiou (2007, p. 28-29).

gens se confunde com o novo Século, contra o qual o poeta se insurge, como podemos ler/sentir nestes versos sobre as vértebras quebradas do tempo, de Óssip Mandelstam:

Século meu, besta minha, quem poderá
mergulhar os olhos em tuas pupilas
e colar com seu sangue
as vértebras de duas épocas?
O sangue-fundador aos borbotões
vomita coisas terrestres.
O vertebrador quando muito freme
No limiar dos novos dias.¹⁷⁸

O tempo quebrado se desprende do gênio do poeta, incluindo-se aí todo o lado ‘humano’ da besta que o poema denuncia. A modernidade da revolução encontra-se indissociável das suas crises sociais-humanitárias, éticas e políticas, raciais, classistas, políticas, identitárias. São marcas que ficam e atravessam as experiências e vivências do contemporâneo e que, do nosso ponto de vista, atendem pela nomenclatura ou doença de todos os “ismos”, em uma modernidade em queda e em transição — do colonialismo ao capitalismo, passando por diferentes regimes como os fascismos e os comunismos, além dos populismos e fundamentalismos —, cujas estruturas de poder e comandos dominam a cena contemporânea, em alguns casos em nome da revolução, da democracia, da salvação nacional ou da libertação.

O próprio *humanismo* é uma palavra de ordem que serve como luva, máscara ou artifício (astúcia)¹⁷⁹ para promessas de “mudanças”, compreendidas na maior parte das vezes como lençol ideológico e beatice cultural e total para manter e submeter indivíduos e sociedades inteiras a sistemas de dominação: os anti-humanismos, o anticomunismo, o antifascismo, etc., etc., retroalimentam as posições de um lado vistas desde o outro — tomadores de palavras ou iniciativas —, que fazem entrar em cena ou como “amigos” ou inimigos “naturais”. Pois “as vértebras quebradas do tempo” representam justamente a desconexão ou cisão não apenas entre amigos e inimigos, patriotas e estrangeiros, mas, sobretudo, a cisão entre espaço e tempo, entre o “aqui”

¹⁷⁸ O poema “O Século”, de Óssip Mandelstam, recolhido de Alain Badiou, foi publicado em Badiou (2007, p. 28-29) e encontra-se na íntegra nos Anexos da pesquisa.

¹⁷⁹ Temos em mente aquele sentido de “astúcia”, esperteza, quando Spinoza, na abertura do seu *Tractatus Theologico-Politicus*, referindo-se aos políticos, escreve: “Os políticos, ao contrário, estima-se que estão mais ocupados em estender armadilhas aos homens do que a velar por seus interesses, e julga-se que são hábeis mais do que sábios” (Spinoza, 2014, p. 370).

e o “agora”, que já não se soldam nem como sonho nem como sangue ou quaisquer laços sociais-identitários.

O *agora* desprende-se do seu *aqui* para dar lugar ao “nós” e os “outros” e é nisto que somos contemporâneos! A luta sem trégua pelo reconhecimento¹⁸⁰ e o respeito, seja das pessoas, seja das instituições, tensiona-se de tal maneira que os parâmetros da ordem dos direitos e deveres abrem um fosso entre os espaços públicos dos direitos sociais, privados, jurídicos, políticos e culturais.

Este talvez seja o campo em que a experiência do outro mais se enraizou nos tempos que chamamos ‘modernos’. A própria nomenclatura encontra-se na origem da palavra *moda*, *assim* como associamos os indivíduos, grupos e classes por diferentes interesses e *modos* de vida. *Moda/modo*, *moderno/modernidade* são indissociáveis dos seus usos, de suas leis, costumes e convenções que, por sua vez, ditam o sistema de reconhecimento nos espaços da vida pública e privada, na relação com o indivíduo e a sociedade que integra as pessoas (os mais aparentados) e os outros (os estrangeiros).

Para Giorgio Agamben, a moda é um bom exemplo para pensarmos o contemporâneo, sobretudo por ser a marca peculiar a *descontinuidade* no tempo, ao mesmo tempo em que faz divisa tanto com a *atualidade* como a *inatualidade* desde o seu “estar” ou “sentir-se” em moda, ou atrasado, ou adiantado em relação ao que se impõem ou se deixa pautar numa dada época e lugar.¹⁸¹

O duplo jogo da relação — entre uns e outros — marca os tempos quebrados e cindidos, não apenas com o tempo passado, mas, ou sobretudo, no próprio ter-lugar reconhecido no presente, onde se anunciam os ritos de passagem e atualização das instituições criadas para a sua integração. Em relação à moda, como em outros campos da vida moderna, ou chegamos muito cedo ou muito tarde, isto é, ou estamos diante de um “já foi” ou de um “ainda não!”. Essa cesura é sutil e, ao mesmo tempo, perspicaz, no sentido de eficiência e fina percepção, e, com maior ou menor exatidão, define boa parte do jogo societário. Fugidia da própria presença, “sempre que se queira objetivá-la”,¹⁸² ou a deixamos na sala de espera, ou revela-se inapreensível, impossível, imprevisível ou ultrapassada.

¹⁸⁰ Paul Ricoeur (2006, p. 27).

¹⁸¹ Agamben (2013, p. 66-67).

¹⁸² Agamben (2013, p. 66).

Antes e agora mais do que nunca, a moda marca o instante escorregadio entre deixar-se vencer ou vencer pelo cansaço ou pelo tédio — características marcantes desse nosso tempo. Tudo se passa muito, muito rapidamente, e não apenas nas passarelas, como se estivéssemos sempre mobilizados e alertas caminhantes sobre uma esteira rolante que, invisível e desde baixo, acelera os nossos passos.

As poucas ‘margens de manobra’ nos negócios da moda impedem-nos de precisar o ponto exato do seu lançamento — criação/modelação, produção/destinação —, até chegar às passarelas ou vitrines das lojas, nas ruas e casas dos usuários. Modelos e manequins, cobertos da moda em voga, ficam indiscerníveis nos ‘espetáculos’ dos modismos contemporâneos. Olhamos a moda apenas de través, e nenhum cronômetro a aprisiona. A pergunta de Agamben sobre o “momento” da moda — se é ou não aquele do estilista que concebe o traço — reforça o quanto é indiscernível. Será a moda “a *nuance* que define a nova maneira de vestir?”.¹⁸³

Há situações em que a moda, de inapreensível passa rapidamente para o lugar-comum, perde-se no próprio excesso de sua produção ou irrupção. Neste sentido, a moda é uma espécie de ‘chance’ que vivemos e a vemos sempre fugindo de nós ou do nosso olhar; mal nos damos conta de estarmos no ponto de ‘pegá-la’, e já fomos ultrapassados. Abre-se aqui uma brecha para se pensar a proximidade do fenômeno da moda com o acontecimento da chance. Pois nada em moda se dá em tempo fixo. Da mesma forma, fixar a chance no acontecimento é já desprender-se da sua possibilidade; sua primeira aproximação é a certeza de que chegamos tarde demais.

Por isso o *aqui* da moda é tão íntimo do “aí” das pessoas. São formas de reconhecimento e sinais de *status*, de aproximação (ou seria de apropriação?) ou distâncias de sonhos e desejos característicos dos tempos seculares e modos de vida da modernidade, do aqui-agora fraturados e/ou estereotipados. Raramente vemos, encaramos ou vivemos este seu *agora*.

¹⁸³ Agamben (2013, p. 66).

O “agora” (*kairos*) — não diremos a chance propriamente, mas a impossibilidade de apreendê-la com precisão no instante apropriador/desapropriador¹⁸⁴ —, eis como se conecta o gesto ‘doado’ (de sentidos) que se cruzam com a aurora eflorescente, irradiante, doadora e destinadora de uma claridade com outras tonalidades. No ensaio publicado em *Nudez*, Agamben fala da “identidade sem pessoa”, e esta talvez poderia ser, para nós, uma chance de pensarmos as *nuances* do acontecimento da moda e da pessoa capaz de chance. Em certa altura do ensaio sobre o processo de identificação e reconhecimento — de que a moda é um fator decisivo — escreve o filósofo italiano:

Trata-se da vontade de nos libertarmos do peso da pessoa, da responsabilidade tanto moral como política que a pessoa traz consigo. A pessoa (tanto nas suas vestes trágicas como nas cômicas) é também o portador da culpa e a ética que implica necessariamente ascética, porque fundada numa cisão (entre o indivíduo e a sua máscara, entre a pessoa ética e a jurídica). É contra essa cisão que a nova identidade sem pessoa faz valer a ilusão não de uma unidade, mas de uma multiplicidade infinita de máscaras.¹⁸⁵

Sobre a mesma temática, é preciso ainda diferenciarmos uma relação *banal* com o *agora* da moda, do estar em moda, no que é considerado *atual*, daquela outra peculiar situação em que o estar em moda é vivido como algo ‘impossível’ de acontecer.

Diante de algo assim especial, já não estamos nem pensamos *em moda*, no ter-lugar ali de nossa autoafirmação, onde sentimos a nossa presença e, no empuxo motivacional e vocacionado desse “estar-bem” estando com quem desejamos estar em comunicação ou em boa companhia, do que e de quem amamos ou desejamos estar. E assim atravessamos os tempos que são os nossos. Como nas gerações que atravessam os séculos e que, apesar das suas fraturas, explícitas ou dissimuladas, sobrevivem aos modismos das épocas.

Na virada cronológica dos dias, por anos e séculos, esse tempo fraturado e por vir, para lembrarmos Badiou (2007), poderá ser aquele do poeta que paga “com a própria vida”? Será o tempo que é do poema a chance de remoçarmos de esperança os destinos das gentes e do mundo? Ainda que seja o tempo de uma vida, o século

¹⁸⁴ “Corpo seria a experiência desta paisagem, que antes de mais não é própria, mas constitui um acontecimento ou uma série de acontecimentos que tornam possível a apropriação do ter lugar. E esta apropriação, assim como o ter-lugar, não é o fato de uma circunstância única e orgânica contida num destino, num desígnio, no amadurecimento de um progresso, na decisão de uma ocasião. Embora isso não invalide, de resto, a possibilidade de continuar a chamar de *kairos* (ou chance), ou ‘revolução’ (ou cólera, e desafio lançado ao inapropriável), aos acontecimentos de apropriação (ou inapropriação). Um corpo não é ‘próprio’: é apropriante / inapropriante” (Nancy, 2000, p. 97).

¹⁸⁵ Agamben (2010, p. 68).

do tempo histórico, as vértebras da criatura e do criador constituem-se questões essenciais do poema enquanto criação de uma singularidade absoluta.

Na “delicada, infantil cartilagem do século neonatal da terra”, anunciam-se novas partituras para as gerações seguintes, admirando-as em seus novos lançamentos colhidos e atualizados entre os filhos de amanhã. O que resta na cena contemporânea tem o sopro e o élan deste “há” de aurora que religa, sonda e solda o haver em seu por vir. E, ao contrário do que imaginava Adorno — de que depois de Auschwitz não haveria lugar para a poesia —, o poder inventivo, aquém e além do que a moda dita e mostra, é o traço do seu reencantamento, o desenho e *design* do traçado inteiro da sua futuridade.

O *gênero humano* escapa da lógica, enquadramento ou ‘modelagem’ teórica, sobretudo quando tais modelos ou estruturas, mesmo consolidadas, se entregam à ‘banalidade dos modelos’ ou do ‘não importa-quem’, aos quais se refere Jean-Luc Nancy em seu ensaio *Corpus* (2000). Sob o timbre da partilha e da banalidade dos corpos, o filósofo explora as peripécias teóricas que tomam o corpo humano como ‘modelo’.¹⁸⁶

De todo modo, sua ocorrência mais trivial — de início, facilitadora, e logo sujeita às manipulações grosseiras — passa-se por “teoria” que, pouco a pouco, é diminuída (em seu estatuto),¹⁸⁷ reduzida ou dominada pelo ‘instinto da espécie’, seja pela cisão das origens, das vocações ou das destinações dessas mesmas originalidades, o que nos faz pensar — tanto em relação aos gênios como às gentes — uma “solução” de descontinuidade e seletividade entre a futurição (em Ortega) e a destinerrância (em Derrida) para, num segundo momento, reinseri-las num universo de singularidades e completudes.

O dito acima reverte a ‘continuidade’ característica do filão de saídas individualistas ou coletivistas, elevadas à carga ou ao patamar da ‘problemática’ dos fins de

¹⁸⁶ Seja aquele do corpo-manequim, analisado pelo próprio Nancy, ou da moda / performance, visto em *Nudez* (Agamben, 2010), não há como não dissociá-los do tipo ‘não importa quem’ das marionetes, como recitamos Celan (Derrida, 2016), em seu poema-manifesto, “O Meridiano”, como veremos mais adiante, a moda torna-se um fenômeno de multidões.

¹⁸⁷ Aqui pensamos com Ortega seu pensamento da história humana ao distinguir a teoria (*theoretikòs bios*) tanto da prática (práxis; ação, alteração) e da *vita* contemplativa (ensimesmamento) (Ortega, 2017, p. 42), e com Peter Sloterdijk, em “Morte aparente no pensamento” (Sloterdijk, 2015) onde comenta a recente publicação de “Tens de mudar de vida. Sobre a Antropotécnica” (2018, p.16), ao distinguir que faz do ethos civilizatório ao destacar, entre vida activa e vida contemplativa, a dimensão exercitante da vida.

século, seus impactos *sobre e nas* humanidades de forma dramática ou romântica, trágica ou cômica. Este nos parece ser o caso dos “dramas em gente” revistos quando pensados fora ou separado dos gênios e gêneros que, sob o regime das opiniões e das críticas apressadas, ao invés de elucidarem, confundem ainda mais as respostas — suas angústias, os limites e saídas — como aquelas advindas de pensadores e poetas que atravessam os séculos, entre diferentes gerações e heranças.

2.2 MENTALIDADES FINISSEculares

No texto que abre a coletânea de ensaios reunidos em *Nietzsche e Pessoa*, Eduardo Lourenço (1923-2020) nos sinaliza uma razão para a aproximação estratégica com o pensamento do filósofo alemão:¹⁸⁸

Na sua relação com Nietzsche ou antes com o desafio radical incluso na sua obra, Pessoa não investirá tanto a sua vocação literária como o sentido da sua própria vida, requerida como a de Friedrich Nietzsche pelo mesmo *embate cultural* onde se jogava o futuro da *aventura espiritual do Ocidente*.¹⁸⁹

Escreve o ensaísta português que nos *fins do século XIX*, sobretudo após sua morte, em 1900, era muito difícil o jovem Ortega y Gasset escapar, a altura dos anos dez e 20, da *grande sombra* que Nietzsche irrompe na cultura ibérica, e não ser tocado por aquela sua “atmosfera tórrida”. Na época, o futuro autor de *A rebelião das massas* (Ortega y Gasset, 2019a) confessava ter superado a “insolação nietzschiana”.¹⁹⁰ Será mesmo?¹⁹¹

¹⁸⁸ Sabe-se que, junto com interlocução axial com Fernando Pessoa, Friedrich Nietzsche e Söror Kierkegaard foram as maiores influências da trajetória filosófica e ensaística de Eduardo Lourenço, como testemunha em várias de suas participações e conversas.

¹⁸⁹ Lourenço (2017, p. 32).

¹⁹⁰ Eduardo Lourenço, em seu texto “Nietzsche e Pessoa”, abre os ensaios de mesmo título (2016, 31-46). Acontece que, segundo vários leitores e interpretes de Ortega, Nietzsche influenciou suas posições e escritos ao longo de toda a sua vida e obra, como podemos conferir em *A rebelião das massas* (Ortega y Gasset, 2019a, p. 33)

¹⁹¹ Aqui teríamos uma ‘boa conversa’ sobre as recepções lourencianas de Nietzsche e aquelas do jovem Ortega, que se deixou acompanhar, em outras partes da sua obra, daquelas intempestividades. Importa-nos marcar apenas esse ‘clima’ ou temperaturas de fins-e-começos-de-século, ou seja, da virada do século XIX para o (ainda presente) século XX e sua mais recente travessia.

Ora, pois, também a nossa geração vive outra virada secular e ainda colhe os frutos da travessia de uma época histórica crepuscular — da grande noite das facas sanguinolentas e das esporas afiadas da “eloquência” discursiva em que ainda não se decifrou ou digeriu, como deveríamos, em decorrência do poder da distância e das repentinas mudanças de tonalidade, os sentidos de vida e liberdade, de aurora ou matinalidade.

Estamos ainda sob o impacto das ‘sombras’ nietzschianas e, diríamos, também pessoas, a imensa maioria, abalada e cansada, naufraga e transtornada diante dos poderes da decadência e ascensão da insignificância (Castoriadis). Onde estamos senão nessa “longa e dupla travessia” do moderno ao ‘contemporâneo’, e do arcaico à barbárie “civilizada” e “democrática” das instituições e da vida humana? A grande ‘viragem’ dos grandes eventos não conduziu ou possibilitou — como muitos esperavam — a ordem e o progresso no reinado dos prazeres e felicidades, foi apenas uma fresta no horizonte de possibilidades fundadas na alegria da grande saúde; ao contrário, vemos disseminar a precariedade das pequenas políticas — conduzidas por políticos de mente pequena — e saúdes precárias, insegurança e medo globais, fazendo restar das coisas (humanas), entre possíveis-impossíveis, juntadas a essas, outras “mais impossíveis ainda”.

Na esteira do romantismo (como apontado por Eduardo Lourenço), e da “fé na ciência e da razão” mais incerta (na investigação de Ortega y Gasset), as vértebras quebradas e medulas expostas que se opõem entre os protagonismos de uns e antagonismos de outros, de um lado, dão sequência aos embates revolucionários, das vanguardas radicais anticlericais, antimonárquicas e antiaristocráticas: a revolta do “povo” contra a tirania das oligarquias, democráticas ou republicanas, e a reação conservadora e/ou contrarrevolucionária nas mesmas “elites”, de outro; paralelamente a estas posições — e na esteira do cristianismo e sob o signo da “revolução” ou da religião, do catolicismo e/ou protestantismo aos extremos dos fascismos e nacional-socialismos — fazem o contraponto dogmático dos ideais democráticos e da ‘razão’ humanista. Entre elas toda uma vertente irracionalista e “fim-de-mundista” — o milenarismo fundamentalista por oposição ao secularismo que —, se destaca e atua entre movimentos apátridas e de caráter amoral, que tensiona a história e nos projeta para *um futuro sem Deus nem Humanidade*, impulsionados pelo ceticismo e/ou niilismo finisseculares, desde então, dominantes em vários cantos do mundo.

É neste contexto que podemos dar conta do gesto poético heteronímico acerca das personagens-poemas criadas por Fernando Pessoa. Pois, em Pessoa, percebemos e imaginamos o tamanho do problema e nos damos conta do quanto é preciso aprender acerca da arte de duvidar tanto das “pessoas reais” quanto dos “autores” verdadeiros, lógicos e racionais.

Aqui destacamos a defasagem ou dobra enigmática, dos nós da necessidade enredados às teias de crenças e golpes de fé processados entre o gênio e a gente — equidistantes do gênio-criador de personagens e poemas, seja o operador (o homem) que os comunicou ou recitou. É mais ou menos assim que ensaístas como Eduardo Lourenço referem-se ao autor/autores dos poemas de Fernando Pessoa e companhia e seus múltiplos.

O mesmo podemos dizer das pessoas ‘reais’ em seus papéis, certidões, funções ou tarefas cotidianas estabelecidas pelas instituições culturais e a força dos hábitos em que tecem comportamentos e modos de vida na trama social-identitária. A propósito desta questão das ‘realidades’ e dos ‘papéis’ — estamos a encenar algumas inventivas, somente para esboçarmos uma escrita por vir —, Eduardo Lourenço¹⁹² não poderia ter sido mais claro e feliz:

Infelizmente [...] o objeto primeiro da exegese de (ou sobre) Fernando Pessoa não foi a sua poesia múltipla, mas a *relação dessa múltipla poesia (e reais) autores* — com os seus autores imaginários, na leitura de João Tiago Lima —, o que mergulhou toda crítica de uma miragem criadora de miragens, fonte de uma perplexidade insolúvel e sem cessar renascente. O que foi tomado *realmente a sério* [...] não foi a silenciosa autonomia dos poemas *no seu conjunto* com o jogo que entre si constituem, mas *Alberto Caeiro, e Reis e Campos*, considerados como *autores reais* dos poemas que Pessoa a justo título lhes atribui (e só ele o podia fazer... mais a mais tendo explicado até à saciedade qual era o gênero de cordão umbilical que os ligava ao “sujeito criador” de todos.¹⁹³

Em sua leitura e crítica à exegese pessoana, Lourenço diz ser o poeta “convocado a responder” e se “explicar” menos sobre os seus poemas que as personagens imaginárias (ou reais) que criou. E que, diante do ‘Tribunal’ formado pela *polícia*

¹⁹² Recolhido de “Singular Pr(o)émio” e prefácio do autor, escrito vinte anos depois da publicação de *Pessoa Revisitado*, em que apresenta sua *Leitura estruturante do drama em gente* (Lourenço, 2024, p. 17-25).

¹⁹³ Escreve Lourenço, deixando ainda mais claro o seu método: “Não temos nem queremos outro guia que o próprio Pessoa [...] Quanto a essa *poesia* mesma, poucos críticos, talvez só dois souberam subtrair-se ao alegado caos da complexidade pessoana: José Régio e António Ramos Rosa”, conclui. Lourenço (2017, p. 27).

literária — a expressão é de Novalis¹⁹⁴ —, com algumas e raras exceções, dedicam-se a questionar Fernando Pessoa e a obrigá-lo a dar conta de seus gestos.

Talvez se passa com Fernando Pessoa — ressalvadas as diferenças éticas, ontológicas, estéticas e culturais e para além das respectivas biografias —, algo semelhante ao que aconteceu com outro poeta-pensador. Referimo-nos ao “Sr. Nietzsche”¹⁹⁵ que foi em vida o tempo todo ‘convocado’ a se explicar acerca das (suas) “extemporâneas” ou mesmo ‘testar’ ou ‘comprovar’ suas ‘capacidades mentais’ — isso antes do colapso que viria a ocorrer por volta de 1889.

Em Fernando Pessoa, muitos dos seus leitores não são os que, como nós, ficamos espontaneamente encantados com seus poemas e admirados por sua genialidade criadora expressa na poética heteronímica e demais fases ou ‘regiões’ de sua obra. São os seus críticos ou especialistas, intérpretes ou comentadores ‘autorizados’ os que mais ‘infernizaram’ a vida de Pessoa, que já era, por si mesma, um tanto ou quanto complicada e dramática.

Fernando Pessoa é sistemática e absurdamente “convocado” a se explicar, por força de alguns pressupostos ou *estigmas* que, entre críticos literatos, psicólogos e sociólogos, dissecaram a sua obra. Nas palavras de Lourenço: “todos, com o máximo de boa consciência e diante da instância da crítica”, questionam Pessoa, a começar “pela sua estranheza, real ou aparente”. Mas Lourenço escolhe interrogar-se “a respeito dessa estranheza”, buscando compreendê-la na história da modernidade literária e poética em vez de querer, antes de tudo, “reduzi-la” a uma “discussão” entre especialistas. Antes de tudo o que deve prevalecer é a Poesia, como lemos em *Pessoa revisitado*:

É possível que a Poesia tenha de comparecer diante desses tribunais todos. Mas antes convém realmente saber se aquilo que ela é não os anula ou os torna inadequados. Talvez antes de *questionar* Pessoa e de obrigá-lo a explicar-se, se deva começar por aceitá-lo na sua estranheza [...] tanto mais que se trata de poemas, por conseguinte de uma palavra que tem em si mesma

¹⁹⁴ Novalis em *Observações entremescladas* escreve: “Resenhistas são funcionários de polícia literários. Médicos fazem parte dos funcionários da política”. Novalis (2009, p. 97, frag. 113).

¹⁹⁵ A expressão, que ficou conhecida a partir de Bataille e nos meios franceses, é do próprio Nietzsche. “Mas deixemos para lá o Sr. Nietzsche”, repete Friedrich aos críticos inconformados com suas posições extemporâneas. Ver *Sobre Nietzsche: Vontade de Chance* (Bataille, 2017, p. 35).

a sua plena e inteira justificação, palavra por essência sem exterior diante do qual possa comparecer.¹⁹⁶

Como expresso nos ‘dramas em gente’ de Fernando Pessoa, são eles inseparáveis das circunstâncias de vida e do seu tempo, razão pela qual tentamos realçar e captar — compreender, decifrar e diferenciar — seu gênio poético pessoano/pessoal na gênese da sua poesia e naquilo que de mais inventivo tem, carrega ou guarda na sua obra genuína e seminal.

2.3 OCIDENTE EM QUEDA

A cena do Ocidente acena e evidencia a sua queda tanto como sua aurora para além do seu recorte literal *mediático* e/ou jornalístico. Quanto às metáforas e aporias, seguimos o exemplo de pensadores e poetas que as utilizam como recurso de linguagem, assim como as inteligimos no coração de um poema e/ou nas mãos do poeta/pensador que as modelou em fragmentos, versos, salmos e textos.

Já não é possível pensarmos paradigmas fora do “ser” e da vida humana no próprio estar-aí, ainda que, confortavelmente sentados, sejamos, do nada, tocados por algo que nos acontece e a queda faz-se inevitável. Ou, então, como num jogo de crianças, a cadeira é retirada e o corpo tomba para fazer do riso escape à vivacidade do tempo que brinca.

Desde o pensamento da aurora e do crepúsculo da modernidade, queremos contrapor a imagem das quedas àquelas das ascendências do homem e do humano no pensamento contemporâneo, tendo como fio condutor o movimento filosófico do poema-pessoa que campeia a tese do início ao fim. Afinal, dizer assim, literalmente, o “Ocidente em queda” seria motivo da mais grave preocupação, ainda que seja o dito de uma peça trágica ou cômica, e não se traduzisse incontornável, quais sejam as imagens construídas, das mais sérias às cheias de bom humor.

Ao elegermos a pessoa ponto central de atenção e aporia do pensamento contemporâneo, damo-nos conta de dois registros: primeiro, da singularidade da pessoa e do corpo como paradigma da vida e, em segundo lugar, o fato desse corpo

¹⁹⁶ Lourenço (2017, p. 33). Parte das questões aqui apresentadas foram recolhidas das leituras e exposição do Professor João Tiago Lima em Seminário realizado na Universidade de Évora em 2021.

tornar-se coisa ou objeto agenciado pela banalidade do “modelo” em extrema negatividade e/ou positividade, seja de alguém em particular ou do “não-importa-quem”.

Observando de longe o arco celeste desde o horizonte terrestre, dos lugares e das horas, do meio dia e da meia noite — ou das seis da manhã e da tarde —, numa visão de 180 graus, temos presente o traçado meridiano que separa Ocidente e Oriente, o sol nascente do céu poente; numa outra linha ou perspectiva, podemos traçar um cinemapa das regiões polares da Terra separando as zonas mais tórridas do planeta, e, assim, contrastar suas formas de vida em temperaturas extremas; ou podemos ainda utilizar a metáfora do clarão solar e do gelo lunar em paralelo à imagem utilizada por Jean-Luc Nancy quando, em *Corpus* (2000), nomeia seu sistema *Asteco-Austríaco*.

Se o Ocidente é uma queda tal como sugere o seu nome, o corpo é o derradeiro peso, a extremidade do peso que está a oscilar nessa queda. O corpo é o fato de pesar. As leis da gravitação dizem respeito aos corpos no espaço. Mas antes de tudo, o corpo já pesa em si mesmo: desceu sobre si mesmo, sob a lei dessa gravidade própria que o impeliu até o ponto em que se confunde com a sua carga.

Para o filósofo francês, “estamos ainda na ordem solar, cujo clarão soberano não é o da claridade, mas do gelo lunar”.¹⁹⁷ Sendo o Ocidente sua queda, qual uma tradução literal indica, ali onde o sol se põe, faz-se a troca de guarda com o Oriente e mil jogos de luzes e sombras, e fitos de proximidades e distanciamentos, irrompem-se do *Astro-rei* em seu giro celestial sobre a crosta terrestre.

Nada garante, à luz da geofísica, ser esta uma imagem ‘verdadeira’, nem afirmar a eternidade do equilíbrio de forças vivas do Universo. Sob os impactos das alterações climáticas e das passagens de eras — do holoceno ao antropoceno —, o sistema todo de vida, dos macro/micro organismos, os corpos e cosmos, vibra e reverbera múltiplos despertares e silenciamentos, ascendências e quedas.

Expostos ao contrapeso, os aventureiros aqui debaixo acatamos quase sem discussão suas rotas e rotinas e, através da babel das línguas, difundimos os mais

¹⁹⁷ A visão dos mistérios é sempre visão do meio-dia ou da meia-noite. Mas a vinda ao mundo dos corpos, a sua fotografia, dá-se na claridade que vem depois da lua e antes do sol. (Nancy, 2000, p. 47).

diferentes relatos ‘científico-naturais’, ‘mítico-metafísicos’ e, assim, dia após dia, seguimos a celebrar sua suprema legislatura.

Desde os anos 90 do século passado, acompanham-se os relatos e projeções sobre a *crise planetária* e outras ‘quedas’ do Ocidente que refletem ora as *incertezas*, ora o *colapso* da cultura ou da civilização. Mal nos damos conta dos infinitos jogos que, para além das matemáticas e das probabilísticas, entre os passos sob medida e as escalas infinitesimais, resta-nos contar em fragmentos a perpétua e disseminada ‘crise’ das humanidades e da ‘razão ocidental’.¹⁹⁸ Contudo, a ideia de ‘queda’, sua cadência ou decadência, pensada como ‘crise’ ou ‘colapso’ civilizatório, moral ou socioambiental, pode esconder outros cismas e os abalos sísmicos, as mutações e as metamorfoses que fazem estremecer as polares harmonias que regem quase tudo do todo misterioso desse mundo, alterando o curso ‘normal’ da vida dos habitantes planetários.

Mesmo o fundo dos oceanos, seus magníficos corais de corpos engravidados fazem contar — e como contam! —, outras formas e situações inexploradas, incomensuráveis belas e/ou assustadoras. Cada qual na sua medida — entre um *corpo* e outro, um *giro* e outro, uma *queda* e outra —, contam-se os casos e os acasos, seus ápices e ocasos — contingenciados pela lei da natureza, da ciência ou da história —, constantemente modificados em suas áreas de cobertura, inclinação ou declinação, seus axiomas, seus desvios, seu *clinamen*.

E assim, como o causar dos corpos nas próprias quedas e ascendências, nas forças do nasce morre, vive mata — a coisa, o corpo, o sentido, o valor — esse ou aquele movimento de queda ou elevação, pergunta-nos Nancy: “*será que inventamos o céu com único fim de fazer cair os corpos?*”¹⁹⁹ Ou será que, ao cair em pecado, inventou o homem o sistema de prescrição/punição/juízo e perdão que reúne o sacerdote-rei numa só economia da salvação do humano ou do que resta dele?²⁰⁰

¹⁹⁸ Ou estaremos falando, entre as fontes cambiantes do racional ao irracional, de uma razão ‘europeia’ e de uma das suas partes ou apropriações?

¹⁹⁹ “Precipitado do alto pelo próximo Altíssimo, na falsidade dos sentidos, na malignidade do pecado. Corpos infalivelmente *desastrosos*: eclipse queda fria dos corpos celestes. Será que inventamos o céu com único fim de fazer cair os corpos?” Nancy, (2000, p. 8).

²⁰⁰ “Se o homem é alguém que sobrevive indefinidamente ao humano, se há sempre ainda humanidade para além do inumano, então deve ser também possível uma ética no extremo linear pós-histórico em que a humanidade ocidental parece ter se afundado, ao mesmo tempo jovial e aterrada”. (Agamben, 2010, p. 68).

Considerando os mistérios dos corpos precipitados ou escavados desde o alto/altíssimo, na magnanimidade e/ou malignidade do ‘sistema’, entre apocalipses e escatologias, ainda é preciso perguntarmos pelos dispositivos de verdades que regem ou renovam os repertórios ‘espirituais’ do Ocidente. Afinal, haveria lugar para a aurora de um novo tempo ou outro tipo de homem ou de humanidade?

O *sistema Asteco-Austríaco* atende pelo nome da metafísica.²⁰¹ Corpos vivos, finitos e infinitos já não podem subsistir por conta própria ao clarão solar tanto quanto ao gelo lunar.²⁰² Entre eles, a aurora da vida que se renova desde o crepúsculo, pré-dispõe e reorganiza suas comparências nos mesmos corpos e espécies vivas, cuja aurora — tal como afirma Nancy — é o traçado da sua tênue *arealidade*.²⁰³ Seguimos agora a pensar a aurora dos tempos desde a claridade que vem depois da noite e antes do sol, e a rejunta os nascentes-poentes desta filosofia bem pós-antiga que anima uma sabedoria para depois de amanhã.

Diferentemente da visão reducionista do meio-dia/meia-noite, do clarão solar e gelo lunar — *sencientes* de que tal método já não dá conta, por si mesmo, da sua dialética —, há de se considerar as deusas das horas que se entregam, umas ao amanhecer e outras ao entardecer, abrindo passagem para que aurora possa subverter os extremos que se tocam, e, graças a um tipo novo de claridade e noitidade, entrecruzarmos as coisas e as vidas humanas.

No traço já traçado de um inteiro, ponto de tração e poder de atração, eis a aurora insinuada como lugar-âncora ou ninho de pensamentos e devires: traços e traçados de uma nova perspectiva; apresentação e representação de um outro destino; laços e entrelaços de cenas e cenários que, entre um fragmento e outro, buscam, o ter-lugar reservado à vida e ao gênio do lugar: o espírito, o clima, a cor, o tom, a

²⁰¹ “A aurora é o traçado do traço, a apresentação do lugar. A aurora é único meio dos corpos, que não podem subsistir nem no clarão, nem no gelo (o pensamento solar sacrifica os corpos, o pensamento lunar fantasmagoria-os: um e o outro compõem o Sistema Asteco-Austríaco, que também dá pelo nome de Metafísica.” (Nancy, 2000, p. 47).

²⁰² Nancy (2000, p. 47).

²⁰³ Segundo escreve Nancy (2000, p. 42-43), “a ‘arealidade’ é uma palavra em desuso que indica a natureza ou a propriedade de área. Por um mero acaso, a palavra presta-se também a sugerir ‘uma falta de realidade’, ou melhor, uma realidade tênue, ligeira, suspensa: a realidade da distância que localiza um corpo ou que está num corpo. Pouco de realidade do ‘fundo’, portanto, da substância, da matéria ou do sujeito. Mas este pouco de realidade constitui todo o real da *arealidade* onde se articula e se dispõe aquilo a que se chamou a arquitectónica dos corpos”.

temperatura, as proximias e os abismos — tudo isso que principia e conta cada vez mais nas medidas da razão histórica das decisões vitais.²⁰⁴

Nesta composição de chances e de caminhos, entre a aurora e o gênio, abre-se — ponteia, acena, irradia e enseja — uma *fenomenologia do encontro*, do encontrar-se neste lugar exato e em nenhum outro; nesse *aqui e agora* e por esse quem que é ‘alguém’ e nenhum outro. Daí a relação do gênio do lugar, do encontro genuíno dos gênios e das gentes, suas gêneses e genealogias de uma nova entrevisão de acontecimento e de liberdade.

Sim, estamos longe de compreender as *nuances* da aurora, do lugar, da arealidade, do depois de antes do sol nascer e da noite chegar. Amarrados demais à esquemas e contrapontos luz/verdade-realidade *versus* escuridão/mentira-falsidade, quase não percebemos que o Iluminismo deixou as mais fortes e cegantes irradiações; tanto ignora a cegueira da verdade e do excesso de luz e de negatividade, como, decorrente da posição oposta que subestima o anti-iluminismo, seja qual for a base do seu fundamentalismo, igualmente se pauta pela cegueira do excesso de positividade.²⁰⁵ Polaridades cegantes de tão luminosas, eis como pensamos nossa entrada e saídas ao contemporâneo.

2.4 DA PORTA SOB O JARDIM,²⁰⁶ A SOLEIRA

Precisamos agora dar um salto nos tempos e espaços, preciosos e consagrados à toda sorte e guarda – a guarda da memória e da chance²⁰⁷ – que fazem de nós guardadores de sonhos tanto quanto portadores de passaportes e senhas, propensos a suspender os tempos excessivos e seus próprios acessos. Por essa combinação de

²⁰⁴ Lembremos que o sentido de lugar não se refere a uma “porção de terreno, da província ou do território reservado, mas aquele pictural da cor local: a vibração, a intensidade singular — ela própria variável, móvel e múltipla — de um acontecimento de pele, ou de uma pele como lugar de acontecimentos de existência” (Nancy, 2000, p. 17).

²⁰⁵ Byung-Chul Han (2015, p. 40).

²⁰⁶ “Para o *ser-com-o-aí* é preciso que haja contato, então também contágio e invasão, mesmo mínima, mesmo como uma derivação infinitesimal da tangência entre as aberturas concernidas. É preciso que se produza uma indistinção relativa das bordas das aberturas e uma comparação ao menos tendencial de suas visadas ou de seus horizontes. Eu só posso me abrir aí me abrindo também em outros aí, como se diz que *uma porta dá sob um jardim*”, expressão colhida de Jean-Luc Nancy ao resgatar o “ser-com” (*Mitsein*) como abertura do pensamento que responde pelo outro numa comunidade de destino. Nancy (2017, p. 193). Grifos nossos.

²⁰⁷ Como bem observa Cornu (2019).

movimentos, as medidas do tempo e distância (o *páthos* da distância de que nos fala Nietzsche) permitem-nos desenhar o *ser como* do *como se* desde os restos e os rastros desses mesmos sonhos e acessos e, entre capacidades e impossibilidades do *como se* retribuir a merecida e redobrada atenção para a única coisa que nos resta fazer agora: deixarmo-nos capturar pelos instantes e pesos do pensamento e permitirmos nos orientar por outros marcadores e indicadores existenciais.

E fazê-lo por um mesmo fio condutor, algo próximo de uma *pedagogia do passo* e filosofia da paisagem,²⁰⁸ que nos permitam vibrar o pensamento do teatro e da filosofia entre a dialética fenomenológica de Ortega com aquele da desconstrução derridiana articulados por um fio condutor desse “tudo junto separado”²⁰⁹ — o fora que é um dentro e um dentro que é um fora, o *Amor fati* combinado e potencializado por um *Amor mundi*, e *vice-versa* —, fios de Ariadne que conectam o caminho da desconstrução e sua dupla relação ou aproximação do gesto filosófico com o paradigma da teatralidade.

Cada passo é uma conta que fazemos como parte inseparável do percurso inteiro e das paisagens do território e do entorno. Uma medida, cálculo poético ou unidade de valor distinta do sistema métrico decimal e universal, como a quilometragem ou milhas, e que para nós destaca-se como unidade vital-padrão — daí a fórmula que repetidamente usamos quando dizemos “a um passo da chance”; trata-se, pois, de uma medida não convencional, entre outras que incluem as polegadas, os palmos, os pés e também estes nossos *passos* — uma medida corporal, e, portanto, vital.

Assim como o relógio²¹⁰ marca a passagem e as medidas cronológicas do tempo e tornou-se um meio útil e prático de aferição universal das horas, o próprio corpo guarda em seus passos e gestos a sua medida singular e diferencial, entre *kairos* e *Chronos*, associados aos instantes vitais: a medida da pulsação sanguínea e dos batimentos do coração, da vitalidade e saúde humanas e sinais... e mais seres

²⁰⁸ Isso para marcarmos outros registros sobre os “passeios” e os “caminhos” pelo bosque nas *Meditaciones del Quijote* e suas implicações filosóficas e metodológicas para pensarmos uma futura pedagogia do passo e filosofia da paisagem, seguindo os próprios passos de Ortega y Gasset.

²⁰⁹ Acontecimento-pessoa e suas chances de vida.

²¹⁰ Derrida (2003, p. 63, nota 8) chama atenção para a iconografia do século XIV em que o relógio se apresenta ou faz as vezes de um atributo humanista, com a ideia de tempo como dom de Deus, e que não poderia ser “vendido”. Nosso autor revela seu interesse de pensar o processo de apropriação e transformação da ‘hora de Deus’ no tempo cronológico do homem. Isso nos levou a repensar a supremacia não apenas do relógio sobre o passo, mas da moeda sobre a culpa e, em paralelo, o poder do crédito e o despoder da dívida sobre o perdão e o pecado.

vivos. Se combinarmos esse tempo pulsacional com aquela medida secular, o tempo ou duração de uma existência secular, distribuído em cada uma das idades da vida humana — na troca de passe geracional feita a cada vinte e cinco/trinta anos, e, portanto, a passagem de uma geração a outra —, veremos que os tempos que nos separam (da escrita sobre o teatro em Ortega), selam e zelam, para além do encontro com a filosofia de Derrida, os contornos ou bordas comuns na dupla colação de tempos e espaços com os tempos reais e imaginários, históricos e biográficos, cronológicos e/ou vitais.

Todos temos ou nascemos colados/grudados por um centro de forças, de desejos, de inteligências, de afetos, de vidas e devires outros — as denominações são numerosas e não caberia integrá-las numa só fórmula ou equação para representá-las. Somente poderia fazê-lo por um trabalho infundável de produção de si (Foucault), de “fazer-se a si mesmo”, por um programa vital (Ortega) e de autoprodução da vida exercitante (Sloterdijk), combinado com o que María Zambrano definiu serem *pulsões da espera*.

Criar um pensamento dentro de si, pelo cultivo de si, eis um trabalho de fôlego e de perder-se a respiração: o primeiro evento de autossuperação humana no mapeamento dinâmico/energético — autonomias e georreferências do corpo e alma e na trama em que somos “habilitados” ou munidos/municiados. Os poderes já não são aqueles das armas, mas do *Múnus* (da coragem de ser herói de si mesmo) para desenvolver-se, tanto no ambiente da linguagem (dizia-se antes, ‘na morada do ser’) como na ambiência do poema — o corpo-poema, tema ou motivo da poesia feita em casa, vivida na escola e na cidade, em algum canto do mundo ou no coração dos cosmos.

Com alguma “liberdade de ir e vir”, de passar e passear em partes de uma e outra obra, lemos em Ortega estas noções de vida à altura do seu e nosso tempo, tal como destacado em sua noção de século:

Somos vida, nuestra vida, cada cual la suya'. Pero eso que somos – la vida – no nos la hemos dado nosotros, sino que nos encontramos sumergidos ya en ella justamente cuando nos encontramos con nosotros mismos. Vivir es hallarse de pronto teniendo que ser, que existir en un orbe imprevisto que es el mundo, donde mundo significa siempre «este mundo de ahora». En «este mundo de ahora» podemos con cierta dosis de libertad ir y venir, pero no nos es dado elegir previamente el mundo en que vamos a vivir. [...] Vida es tener que ser, queramos o no, en vista de unas circunstancias determinadas. Esta vida, como dije, nos ha sido dada, puesto que no nos la hemos dado nosotros

mismos, sino que nos encontramos dentro de ella y con ella — así de súbito, sin saber cómo ni por qué ni para qué. Nos ha sido dada pero no nos ha sido dada hecha, sino que tenemos que hacerla, hacémosla nosotros, cada cual la suya. Instante tras instante nos hallamos obligados a hacer algo para subsistir. La vida es algo que *no está ahí* sin más, como una cosa, sino que es siempre algo por hacer, una tarea, un gerundio, un *faciendum*.^{211 212}

Pois o tempo vital é criador e aventurado e, por isso mesmo, generoso. “Generoso, em sua etimologia significa, o que engendra”, observa Ortega para então destacar como “essa câmara mágica, que é o futuro das coisas atravessam o presente, o agora, o instante [...] um ponto imperceptível que é a coexistência, a realidade das coisas e de nossa vida”.²¹³ Nesse *ser como* somos vida, a vida de cada um em seu próprio mundo; um mundo que não nos é dado escolher; em que “vida é um *ter que ser*, pois a vida dá muito *o que fazer*”.²¹⁴ E Ortega enfatiza: a *vida* inclui a “prisão na realidade ou circunstância em que estamos”.²¹⁵

Junto do teatro, soldam-se e sondamos realidades e ecoam vozes produzidas ou trazidas até nós por fragmentos escritos pelos precursores da filosofia e da dramaturgia — os poetas, os profetas, os míticos, os mágicos, os músicos, os adivinhadores, os artistas, destinatários e/ou herdeiros, agenciadores das diferentes encenações teatrais ou perceptos acontecimentais — todo um conjunto de forças que precedem às divinações primeiras dessas mesmas representações ou instituições imaginárias (Castoriadis), chamadas Teatro e/ou Filosofia.

De tal modo que será preciso remontar o teatro antes e depois do teatro — ao pré-teatro, como diz Ortega —, ao mesmo tempo místico e festivo, uma mistura de paganismo e ritual sacrificial religioso, situado entre a imanência org(i)ástica da em-

²¹¹ Ortega y Gasset, *Idea del teatro: Una abreviatura* (1946) (OC, IX, p. 845).

²¹² Somos vida, nossa vida, cada um a sua. Mas isso que somos — a vida — não nos foi dada, [...] estamos já submersos justamente quando nos encontramos. Viver é achar-se rapidamente tendo de ser, que existe em um orbe imprevisto que é o mundo, onde o mundo significa sempre “este mundo de agora”. E, “neste mundo de agora”, com *certa dose de liberdade, ir e vir*, mas não nos é dado escolher previamente o mundo em que vamos viver. Este nos é imposto com sua imagem e componentes determinados e inexoráveis, e como ele é, temos que arranjar-lo para ser, existir e viver. (...) A vida nos é dada; não podemos dá-la a nós mesmos, mas nos encontramos dentro dela e com ela (...); A vida é *ter que ser*, queiramos ou não, em vista de algumas circunstâncias (...); a vida é algo que *não está aí* sem mais, como uma coisa, senão é sempre algo que se deve fazer, uma tarefa, um gerúndio, um *faciendum*. Ortega y Gasset (2021, p. 179). Grifos nossos.

²¹³ Ortega y Gasset (2021, p. 179-181)

²¹⁴ Ortega y Gasset (2021, p. 230-231).

²¹⁵ Ortega y Gasset (2021, p.179, nota 24).

briaguez e a irrealidade alienante transcendental, o teatro divino dos tempos milenares, extensivos ao teatro barroco e pré-moderno. O que agora vemos instituído, nesse teatro-mundo e da vida secular e ocidentalizada, é um gênero de teatro situado/sitiado entre duas temporalidades, uma milenar e outra secular, que se juntam aos tempos de agora, do teatro em tempo real, dos palcos móveis e telemóveis, das técnicas elevadas à máxima potência da separação de toda a realidade, e não apenas de uma parte dela, como se a ficção abarcasse todo o espetáculo de um único *theatrum-mundi*.²¹⁶

Este teatro, equidistante da tradição ocidental e, ao mesmo tempo, mergulhado nela, extensão do teatro barroco e seus “duplos” da civilização moderna, carrega a marca (entre rastros e ruínas) da separação entre o milenar e o secular, perturbando e ‘entubando’ os tempos instantâneos que podem tanto nos capturar como serem capturados num piscar de olhos.

Ainda mais: o eventual diretor faz, prepara e separa as cenas do fim na ordem instituída entre as encenações do público e o corpo de ‘atores’, considerando-se (o conjunto da obra) entre autores e encenadores, e os públicos e os corpos individualizados de espectadores, presentes ou virtuais; a separação entre atores-espectadores, atores que fazem o espetáculo *para* o público de espectadores eles mesmos habitantes-atuantes do *theatrum-mundi*, atores de suas próprias representações teatrais *como se* o mundo inteiro fosse um teatro, e não mais um edifício ou um lugar separado da cidade que, *eventualmente*, recebesse pessoas para assistirem aos espetáculos de heroísmo, drama e salvação.

²¹⁶ Jean-Pierre Cavaille, *Theatrum-mundi*, 2020.

CAPÍTULO 3 – O ACONTECIMENTO DO OUTRO

D'outrar ou tornar-se o que se é... (Nancy) ²¹⁷

Eu é um outro (Rimbaud) ²¹⁸

Liberta-te do demais para ti mesmo (Ortega)²¹⁹

Numa carta de Arthur Rimbaud ao seu professor Georges Izambard, datada de 13 de maio de 1871²²⁰ o jovem poeta, num trecho que se tornou célebre, escreve: “Está errado dizer ‘eu penso’. Deveríamos dizer, ‘pensam-me’. Perdão pelo jogo de palavras. *EU é um outro*.²²¹ Azar da madeira que se descobre violino, e danam-se os inconscientes que discutem sobre o que ignoram completamente!”. É assim que Rimbaud é tantas vezes traduzido e citado por ensaístas e filósofos como Gilles Deleuze e Félix Guattari — de quem reproduzimos a tradução acima — deixou-nos esta frase que se tornaria paradigmática: *Eu é um Outro*.

Enquanto na tradução mais conhecida e utilizada — inclusive entre deleuzianos –, encontramos: “Azar da madeira que se descobre violino”, e, quase nunca citado a frase seguinte: “e danam-se os inconscientes que discutem sobre o que ignoram completamente!”.²²² Na tradução do *Alea - Estudos Neolatinos/UFRJ*, temos:

Se o cobre desperta clarim, não é por sua culpa. Isso me é evidente: assisto à eclosão de meu pensamento; contemplo-o; escuto-o; faço um movimento

²¹⁷ Nancy, sobre o diálogo que trata o poeta (Hölderlin), segundo a leitura de *O cálculo do poeta* (2016, p. 111-144).

²¹⁸ Programa de Pós-Graduação em Letras Neolatinas da UFRJ. Rimbaud (2006).

²¹⁹ Ortega (2022b, p. 85).

²²⁰ Rimbaud (2006).

²²¹ Na Carta de Rimbaud: “Pois EU é um outro. Se o cobre desperta clarim, não é por sua culpa. Isso me é evidente: assisto à eclosão de meu pensamento; contemplo-o; escuto-o; faço um movimento com o arco: a sinfonia faz seu movimento no abismo, ou de um salto surge na cena. Se os velhos imbecis não houvessem encontrado do Eu apenas a significação falsa, não teríamos que varrer estes milhões de esqueletos, que há um tempo infinito, acumularam os produtos de sua inteligência caolha, proclamando-se autores!”. Rimbaud (2006).

²²² Rimbaud (2006).

com o arco: a sinfonia faz seu movimento no abismo, ou de um salto surge na cena.²²³

Do enunciado autoral nos chama a atenção, em primeiro lugar, a conotação negativa que associa o azar da madeira “que se descobre violino”, mas Rimbaud parece ter enunciado — se assim podemos dizer — “triste” é “o cobre que desperta clarim, mas não é sua culpa”. Há nesta declaração uma certa *piedade do pensamento*, como no movimento do arqueiro, em que a flecha precisa roçar o arco para poder projetar-se direção ao alvo. É como se a razão (*logos*) do poeta se deixasse acompanhar de uma oração. Palavras que fazem tinir e ecoar os dois componentes do intelecto, tal como os latinos traduziram do “logos” grego.²²⁴

Tentamos, com este brevíssimo relato, ressaltar como, numa tradução, deixamos escapar aspectos importantes de uma língua convertida/transposta em outra. Os sentidos das chances e seus desígnios de sorte ou azar, da boa sorte ou do infeliz acaso — no caso da madeira que *por azar* acorda violino —, servem como luva para esculpirmos, em outras palavras, aqueles afetos e situações quase sempre relacionados às *Coisas humanas, demasiado humanas*, que são omitidos ou secularizados.²²⁵ Palavras e coisas que se tornam relevantes e fizeram Nietzsche, através de título homônimo, escrever este *manifesto aos espíritos livres*, e o fez por um jeito diferente e inusual de ser e fazer filosofia.

Não apenas porque à época, em Sorrento, Itália, estava com um grupo de amigos (D’Iorio, 2014),²²⁶ recuperando sua saúde e cheio de entusiasmo, mas sobre-

²²³ Rimbaud (2006), nota 174.

²²⁴ Conforme lemos em Barbara Cassin, em *Elogio da tradução*, “O sentido, ou melhor, o impacto do sentido de “logos” se deixa apreender apenas de outro lugar: do latim, antes de tudo, que escolheu, com Cícero, traduzi-lo por um jogo de palavras fabulosamente inventivo: *ratio et oratio*. São necessárias, na maioria das vezes, muitas palavras para se dizer uma palavra de outro lugar (busquemos logos num dicionário de grego antigo e acharemos uma vastidão de equivalentes: “discurso, linguagem, língua, fala, racionalidade, razão, inteligência, fundamento, motivo, proporção, cálculo, conta, valor, relacionamento, relação, narrativa, tese, raciocínio, argumento, explicação, enunciado, proposição, definição, termo” etc.). São necessárias duas línguas para falar uma e saber que o que falamos é uma língua, porque são necessárias duas línguas para traduzir. (Cassin, 2022, p. 12). Sobre o sentido e tradução de *Logos*, ver também *Dicionário dos intraduzíveis* (Cassin, 2018).

²²⁵ Segundo Paolo D’Iorio (2014, p. 95), “o primeiro aforismo de *Coisas humanas demasiado humanas*, que constitui quase o manifesto programático, comporta esta dimensão autobiográfica sob a forma de um flerte à escola dos educadores”

²²⁶ D’Iorio (2014, p. 95).

tudo porque sonhava realizar aquela que seria a tarefa ou sua missão de vida: construir uma escola de formação de formadores e, segundo expresso em cartas posteriores, teria encontrado o melhor lugar do mundo para empreendê-la.

De sorte que, neste exemplo dado de memória, como que tomado por um espírito de Goethe ou Heine, podemos afirmar que “os espíritos livres são os deuses que vivem na leveza”, e, portanto, inseparáveis do amor e da liberdade. A ideia de fazer um livro que tratasse *das coisas humanas* já estava sendo gestada no coração do filósofo, que mirava para o futuro através de um projeto de escola para educar os educadores: “Escola de educadores! Mas estes devem educar a si mesmos!”, anota um importante comentador de Nietzsche em Itália:²²⁷ — sorte do violino ser esculpido por madeiras nobres.

3.1 NÓS E OS OUTROS: APROXIMAÇÕES DA DISTÂNCIA

Na medida que “o outro” é uma construção histórica — ou a sua desconstrução —, portanto, datada, e tratando-se das *coisas humanas demasiado humanas* (Nietzsche), não encontramos em seus relatos, um começo ou fim em definitivo.

Por exemplo, ao nos depararmos com frases como esta — quando Ortega afirma ser o outro constitutivamente *perigoso* —, ficamos chocados (perplexos), embora Ortega em *El hombre y la gente* ressalte que o *perigoso* não significa necessariamente “mau e adverso” e bem pode ser “benéfico e venturoso”, na medida que “ambas as contingências opostas são igualmente possíveis”.²²⁸

A aparição do Outro é um fato central em nossas vidas. Ortega lembra o quanto nos surpreendemos pela primeira vez, vivendo-o. Logo que nascemos, *nos encontramos não só com os outros e em meio aos outros, mas habituados a eles*,²²⁹ escreve Ortega de forma precisa em *O homem e a gente*, onde formula um primeiro teorema social:

²²⁷ D'Iorio (2014, p. 66).

²²⁸ Ortega reflete ainda: “Para sair da dúvida é preciso prová-lo, testá-lo, tateá-lo, experimentá-lo. Isso — a prova, o teste — é o que primeiro significou o vocábulo latino *periculum*, donde vem por dissimulação o nosso *perigo*. Notem de passagem que o radical ‘per’ de *periculum* é o mesmo que anima a palavra ex-perimentar, ex-periência, ex-perto, perito. Não há tempo agora para mostrar, por rigorosa via etimológica, que o sentido originário do vocábulo ‘experiências’ é ter passado por perigos”. Ortega y Gasset (2017, p. 190). Os grifos são do filósofo.

²²⁹ Ortega y Gasset (2017, p. 132).

O que nos leva a formular este primeiro teorema social: o homem está a *nativitate* aberto ao outro, ao ser estranho, ou, com outras palavras: *antes de que cada um de nós se desse conta de si mesmo*, já havia tido a experiência básica de que há os que não são ‘eu’, os Outros; ou seja, o Homem, ao estar a *nativitate* aberto ao outro, ao *alter* que não é ele, é, a *nativitate*, queira ou não, goste ou não, altruísta.²³⁰

Esta constitui uma das inúmeras pérolas que encontramos numa obra dedicada em grande parte para desvendar “o enigma” da presença do outro na experiência humana e revela o ser próprio do homem que, desde o nascimento, *encontra-se* sob o encanto/encantamento do outro, exposto ao mundo “estranho” antes de dar-se conta da sua presença personalíssima, singular e irrepetível; e, portanto, antes de ser portador de uma experiência própria, acerca o seu “eu” de distintos outros e, aos poucos, dá-se conta, reconhecendo-os ou não.

E, como nos lembra Ortega, Husserl *foi o primeiro a precisar esse problema radical* — e não meramente psicológico ou societário — que intitula ser esta “aparição do Outro”. De acordo com o filósofo espanhol, embora não faça nenhuma crítica específica, o desenvolvimento conferido pelo seu mestre alemão não teria sido tão afortunado, mas enfatiza que a teoria do Outro presente em suas *Meditações Cartesianas* (1931) colocou de maneira precisa a questão do outro como constituinte do próprio Homem:

Eis que em minha intencionalidade própria [...] se constitui — em nossa terminologia, “aparece”²³¹ — um eu, um ego que não é como “eu mesmo”, mas como “refletindo-se” em meu próprio “ego”. Mas o caso é que esse segundo ego não está simplesmente aí, nem, falando propriamente, é *dado a mim “em pessoa”* (em nosso vocabulário, “é presente para mim”), mas é constituído a título de “alter ego” e o ego que essa expressão alter ego designa como um de seus termos sou “eu mesmo” em meu ser próprio. O “outro”, por seu sentido constitutivo, remete a mim mesmo; o “outro” é um reflexo de mim mesmo e, contudo, falando propriamente, não é um reflexo: é meu análogo e, contudo, também não é um análogo no sentido habitual do termo.²³²

Nenhum de nós escapa de situações em que somos surpreendidos por uma batida à porta de casa e perguntamos — “quem?” Nem será preciso saber o seu nome pois basta ouvir um “eu” e reconhecemos pela voz que se trata de alguém conhecido

²³⁰ Ortega y Gasset (2017, p. 132). E nas Oc. *El Hombre y la gente*, in OC, IX, pp. 281- 437.

²³¹ Ortega pontua algumas diferenças que não são apenas de linguagem, mas de entendimento da abordagem do criador da fenomenologia.

²³² Ortega y Gasset (2017, p. 132).

ou estranho. Assim, identificar que, quem está a bater à porta, é justamente um outro e “não um eu” — diz Ortega —, é saber que *todo eu é o único que ele é*, indiferentemente se se trata de um conhecido ou não; basta a sua presença deste lado, e não do outro, para ‘excluir’ todos os demais.

Relatos como esse aparecem em várias passagens de seus livros, aulas e palestras; importa-nos ressaltar não o outro em si, mas a instância que o institui, cultural ou socialmente, para, isto sim, diferenciar ou identificar como isso se dá ou acontece com os humanos, entre uns e outros; o “nós” e “eles” como o prenúncio da radical diferença — ainda que muitas vezes abusemos de dizer “eu”. O fato de se estar à soleira (da porta), mostra que o “eu” não é nenhum “outro” senão a pessoa ela mesma — assim como quando, estando em sala com muitas pessoas, o professor tenta identificar alguém que do fundo da sala levanta o braço diz “aqui”, referindo-se a si e ao lugar em que se encontra.

Nesta relação com o outro, Ortega introduz uma clivagem fenomenológica importante em sua filosofia, quando define o estar de cada um em relação ao outro/a outra, portanto, segundo as regras de uso comum ou significado ocasional. Tais referências identificadoras mostram como o importante não são as palavras, mas a *ocasião* em que são ditas quando alguém se apresenta: o *quem* daquele “eu” ou “aqui”, que acontece numa dada circunstância, se destaca de todos os outros “quens”, “eus” e “aquis”, e passa a ter uma significação ocasional ímpar e extremamente relevante e inspiradora.

O tema da “invisibilidade” do outro — que tem sido sobremaneira debatido entre ativistas e movimentos sociais identitários — deve ser pensado neste contexto, o das percepções de si e do outro, de modo que a invisibilidade não é tanto do outro aparente, mas da pessoa-ausente naquele que aparece. Por isso, talvez, o nosso autor recorra ao idioma francês para dizer algo acerca desse “quem” e “como”, em tal ou qual circunstância, aparece e o quanto se emprega o onde “a gente” ou ainda o impessoal, que não podemos confundir ou reduzir pelo “a gente” (*Das Man*), no sentido de “todo mundo” e “ninguém”, especificamente.

A precisão de Ortega nos ajuda: O impessoal “on”, do francês, advém da contração e resíduo de *homo*, homem — de modo que, explicando o sentido do *on dit*

temos alguém que não é nenhum homem determinado; e, como os homens são sempre determinados — são este, esse, aquele —, um homem que não seja um homem torna-se, efetivamente, aquele que “cinge meu horizonte”. Eis quando “aparece o OUTRO”. O “outro” — enfatiza Ortega — é o outro *homem* e, portanto, diferente quando o outro é uma mulher — um outro que não é ele, mas *Ela*²³³—; esse é um aspecto importante que, segundo Ortega, escapou à antropologia da subjetividade de Husserl: “A aparição de um ‘Ela’ é um caso particular da aparição do Outro que nos faz ver a insuficiência de toda teoria que, como a de Husserl, explique a presença do Outro como tal por uma projeção de nossa pessoa íntima sobre o seu corpo”.²³⁴ Em outro momento, Ortega escreve:

Efetivamente, no entorno que cinge meu horizonte, aparece o OUTRO. Tenho dele, enquanto presença sensível, somente um corpo, um corpo que ostenta sua forma peculiar, que se move, que maneja as coisas diante de mim (...) Mas o mais *surpreendente, estranho e, afinal, misterioso* é que, sendo presente para nós só uma figura e alguns movimentos corporais, vejamos nisso ou através disso algo essencialmente invisível, algo que é pura intimidade, algo que cada um só conhece diretamente a partir de si mesmo: o pensar, o sentir, o querer; operações que, por si mesmas, não podem ser presenças para outros; que são não-externas e que não podem se exteriorizar diretamente, porque não ocupam espaço nem têm. (Ortega y Gasset, 2017, p. 115-116).²³⁵

E aqui precisamos, senão celebrar, termos em conta o encontro da ontologia com a língua, na medida em que a gramática dá a esse pronome “se” o que está em oposição aos pronomes pessoais, o chamado impessoal. O homem, sendo propriamente homem, é pessoal, pois o fato humano é sempre pessoal, vaticina Ortega.

“Mas aqui temos um homem impessoal — *on, se* — que faz o que se faz e diz o que se diz; portanto, um homem inumano. E o mais grave de quando nós fazemos o que se faz e dizemos o que se diz é que, então, o *se*, esse homem inumano, esse ente estranho, contraditório, está dentro de nós e o somos”.²³⁶

A questão de fundo parece-nos continuar sendo a mesma, porém, colocada num outro plano ao trazer de volta o foco mais próximo da instituição da pessoa, mas

²³³ Ortega y Gasset (2017 p. 155).

²³⁴ Ortega y Gasset (2017, p. 155).

²³⁵ Ortega y Gasset (2017, p.115-116). Nós recortamos e grifamos o texto.

²³⁶ *Ibidem*, p. 217.

em vez do lugar tradicionalmente ocupado pelo indivíduo — em relação direta com a coletividade ou sociedade —, constitui a própria questão do sujeito que ocupa o topo da metafísica ocidental.

Por ora não daremos a ênfase que mereceria uma *fenomenologia da pessoa* tal como expressa nosso pensamento da *pessoa capaz de chance*. Diremos que a ideia-pessoa não se confunde com o “eu” de um “si-mesmo”, nem do corpo (próprio) ou da sua *psique* (alma), inseparáveis deste corpo ou pessoa. A dimensão pessoal é pensada desde a realidade radical da vida humana (Ortega y Gasset) e/ou junto às concepções que ressaltam o impessoal, na maior parte das vezes em detrimento da autonomia da pessoa. Além disso, há uma tendência de fundir num só conceito, pessoa e indivíduo e caracterizá-la como moralmente egoísta, individualista e desprezadora dos outros. Por ora, nosso foco será menos a pessoa — nós a reservaremos para a secção intitulada “A pessoa desde dentro” —, para nos concentrarmos na sua invenção desde uma filosofia do acontecimento-pessoa.²³⁷

3.2 O OUTRO NA PESSOA REVISITADA

No prefácio que escreveu, vinte anos depois, para a segunda edição do livro “Pessoa Revisitado” (era o ano de 1980), Eduardo Lourenço refere-se a um “singular pr(o)êmio”, em que relata ter recebido de generosos juízes uma estatueta a que fazia jus “como o autor de *A Pessoa Revisitada*”; relata-nos ainda que “a peripécia da revolução de Abril” cravou o atraso na entrega do prêmio, mas isso não o incomodou; ao contrário, soou como uma anedota pois, naquele comunicado oficial, dirigido à banca da premiação, percebe-se uma mudança no título da obra. Outro foi, no entanto o ‘lapso’ que nos levou à escrita “o outro” na *Pessoa revisitado/a*.²³⁸

Daremos agora mais um passo em direção ao lugar do ‘outro’, tateando e mapeando, por uma espécie de “geografia do id” — a expressão é de Nancy —, uma

²³⁷ Derrida tematiza o seu conceito de invenção em *Psyché: Invenciones del otro* (2017), particularmente em “Minhas chances” e em “Para dizer a impossibilidade do acontecimento” (1997), entre outros. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento (2012).

²³⁸ A partir de “Pessoa Revisitado”, o ensaísta português Eduardo Lourenço destaca, de uma anedota, uma questão que nos parecia trivial a partida, mas que logo tornou-se, para o autor como para nós uma importante intuição nesta investigação.

“topanálise” tal como indicada por Bachelard em *A Poética do espaço*²³⁹; ou ainda, próximos da acontecimentalidade do outro seja como um ‘ainda não’, captando-o, capturando-o, envolvendo-o ou ignorando-o, desprezando-o, ou saltando por cima da sua chegada (Derrida).²⁴⁰ Seja a questão *da invenção*, seja do lugar *do outro*, a novidade talvez seja esta de dar ou abrir-se uma vereda para nosso tema no contexto da pesquisa. De modo que estamos sempre “topando” ou “à espreita” do outro e outros mais que chegam até como próximos ou clientes (amigos ou seguidores), multidão de pessoas que nos são estranhas.

O acontecimento da invenção/reinvenção *da pessoa* tanto quanto a questão do lugar *do outro* — como veremos na próxima seção — aproxima-se daquela do “quem?” e do “que” vem, veio, virá ou advém no lugar do sujeito — como proposta no texto-entrevista entre Jean-Luc Nancy e Jacques Derrida.²⁴¹ A pergunta norteadora da conversa “Quem vem após o sujeito” — com o fim da metafísica do sujeito e/ou sua liquidação —, indica as encruzilhadas a que a questão remete, a começar pela ideia subjacente ou latente de que o outro seja esse “quem?” mais contemporâneo, e que aparece tanto junto à invenção (da pessoa) como junto ao *lugar do outro* — o que justificaria repensar-se “a morte do sujeito” desde a fala da sua “liquidação” ou, como preferimos dizer, a sua ultrapassagem.

Pois talvez seja necessário e oportuno indicar outro(s) caminho(s) de superação das reduções ou ‘polaridades’ dos jogos de luzes e sombras (clarão-escuridão), dos “excessos” e abismos²⁴² característicos da metafísica da subjetividade (o império do sujeito-objeto), nos espaços do eu-existência/consistência, realidade-ficção/fixação e nas situações que estão além da relação “eu e o outro”.

²³⁹ Gaston Bachelard. *Poética do espaço* (2005, p. 28).

²⁴⁰ Ver também Byung-Chul Han, em seu livro *A expulsão do outro* (2018).

²⁴¹ Derrida e Nancy em “É preciso comer bem ou o cálculo do sujeito”, Do original “J. Derrida, “Il faut bien manger ou le calcul du sujet”. En: Point de suspension, Paris, Éditions, 1992, pp. 269-301. A tradução deste texto faz parte do projeto de pesquisa “Contribuições para a recepção da filosofia de Jacques Derrida no Brasil” (...). O trabalho reúne os laboratórios de pesquisa “*Khôra* - filosofias da alteridade” (UFRJ/CNPq), “Escritas - filosofia, gênero e psicanálise” (UFRJ/CNPq), “Núcleo em Ética e Política Contemporâneas” (UFU/CNPq) e “Filosofia Contemporânea: Questões ético-políticas, estéticas e epistemológicas” (UERJ/CNPq).

²⁴² As expressões são de Perrone-Moisés (2001).

Na trilha da mesma abertura, por outro lado, em vez da abordagem *crítica* do “niilismo em Pessoa” e suas vertentes/versões psicologizantes, sociológicas ou críticas, dos mais diferentes matizes²⁴³, importa-nos também realçar os aspectos centrais da sua poesia junto aos seus personagens-autores. O melhor exercício talvez seja fazer como já o fazem alguns leitores de Nietzsche, neutralizando seu anticristianismo, o “niilismo extremo”, e considerar, em dados contextos biobibliográficos, a necessidade de conter o seu ego autocentrado e inflado;²⁴⁴ ou seja, é bem importante destacarmos e aplicarmos o seu próprio conceito de “*páthos da distância*”, e é sobre isso que fomos e nos sentimos alertados com a leitura de *Pessoa Revisitado*:

As biografias imaginárias (mas de modo algum arbitrarias) que o seu criador com tanta aplicação e gozo íntimo lhes atribuiu prolongam o acto criador dos poemas, com ele se relacionam, mas dele se destacam como leitura desses poemas já definitivamente *fora* do seu criador. É um segundo estágio de distanciamento em uma relação que deu origem aos poemas — Caeiro, Reis, Campos e por isso mesmo cada um dos heterónimos não pode ser utilizado como objectivação cómoda (e ainda por cima com a chancela de Pessoa) da consciência criadora dos poemas, servindo como serviu para julgar ou compreender os poemas na sua luz póstuma e fatalmente distinta deles do jogo sobre eles que é.²⁴⁵

Nem se trata de suceder ou anteceder a pessoa do poeta pelo *outro*, o esse/isso do “quem?” ou “o que” se passa em Pessoa na sua *persona*, mas importa toda a relação com o “outro” que se junta na *persona* ela mesma. A ideia de “*eu é um outro*” (Rimbaud) quando lida/traduzida literalmente, pode gerar confusões que escapam à sua poesia. No caso de Fernando Pessoa, o “eu é o mesmo”, o outro si-mesmo do *outrar-se* pessoano e, de certa forma, co-extensão do outro (personagem) na sua absoluta solidão, em que permanece na pele do ‘outro’ ou do ‘nada’. No poema *Na casa defronte*, assinado por Álvaro de Campos, comparecem tanto o outro (o excesso) como o nada (o vácuo) de poeta:

²⁴³ “[...] a interrogação literária subentende um horizonte de moralistas e é o niilismo de Pessoa — ou o que os seus críticos assim baptizam — que deve responder diante do tribunal da Sinceridade, da Ordem Moral, da Ordem Ideológica. É possível que a Poesia tenha de comparecer diante desses tribunais todos.” (Lourenço, 2017, p. 33).

²⁴⁴ Como fez Sloterdijk em seus ensaios e “El pensador en encena. El materialismo de Nietzsche” (2009) “O quinto “Evangelho” de Nietzsche: é possível melhorar a Boa Nova?” (2004)

²⁴⁵ Lourenço (2017, p. 35 e 36).

[...]
Que grande felicidade não ser eu!
Mas os outros não sentirão assim também?
Quais outros? Não há outros.
O que os outros sentem é uma casa com a janela fechada,
Ou, quando se abre,
É para as crianças brincarem na varanda de grades,
Entre vasos de flores que nunca vi quais eram.
Os outros nunca sentem. Quem sente somos nós,
Sim, todos nós,
Até eu, que neste momento já não estou sentindo nada.
Nada! Não sei...
Um nada que dói...

A ‘outra’ pessoa é um “*páthos* da distância” (tal como lemos em Nietzsche), que, por sua máscara colada ao rosto, faz desaparecer a “pessoa” no poema-pessoa como realidade radical da sua vida. Maria Filomena Molder observa “a diferença entre *outrar-se* e *tornar-se* naquilo que é” quando recita estes versos de Fernando Pessoa: “Não sei quem sou, que alma tenho [...] Sinto-me múltiplo [...] como se o meu eu participasse de todos os homens, incompletamente de cada, individuado por uma *suma* de não-eus sintetizados num eu-postiço.”²⁴⁶

Essa perspectiva de singular-multiplicidade serve-nos para “marcar” ou possibilitar aquela “tomada de distância” sobre a qual falávamos acima; mas também para fortalecer o próprio e *Conatus* (Spinoza) do autor/criador de seus múltiplos-eus (personagens-poemas) como estratégia de preservação da própria existência, em dadas condições e nos tempos de sua vida e obra poética.

Também não se trata de passividade ou reatividade ao outro/do outro, mas de uns *entre* outros, entre todos (“como se o meu eu participasse de todos”) e ninguém em particular (“até eu que não estou sentindo nada” [...] “um nada que dói”). “Ninguém”²⁴⁷ colocado aqui nesse sentido de “ausentar-se de si”, diferente do outro; e na forma de uma ‘passividade criadora’ que, ao contrário de um alheamento, trata-se de um engajamento na forma *outrar-se/tornar-se* — e aqui, novamente, podemos aproximar as duas genialidades, Pessoa em Nietzsche, Nietzsche em Pessoa.

²⁴⁶ Maria Filomena Molder (2016, p. 273). Grifamos a palavra *suma* presente na citação, tal como lemos em *Nietzsche e Pessoa*. Isso é bem interessante, porque o poeta não diz *soma*, mas *suma*, próxima, por exemplo, da “suma ateológica”, de Bataille — *suma* ou *Ultimatum*, para além da própria síntese acumuladora ou redutora.

²⁴⁷ Destacar dessa “Pessoa-Ninguém” o termo *personne* (da tradução francesa, próxima de um “outro qualquer”, um “ninguém ou qualquer pessoa”).

Isso para dizer que a pessoa, para além de um corpo-psique ou natureza (Ortega), se constitui de mistérios, dobras, encontros, ressonâncias, sintomas, que servem tanto para o *páthos* da distância como para o *talvez* nietzschiano — o distanciamento na própria presença (autoral), ausente na esfera do sujeito ou na região do “eu” — que se intromete “entre” o *aqui* e o *agora*, a boa ou justa distância deste outrar-se/tornar-se presente estando ausente, ou vice-versa.²⁴⁸

Ao relermos alguns comentadores brasileiros de Pessoa e sua obra,²⁴⁹ observamos o quanto os ensaios de E. Lourenço lhes foram e são tão inspiradores ou definitivos, para usarmos uma expressão de Osakabe. Apenas de passagem, duas breves referências para marcar as diferentes leituras:

Leyla Perrone-Moisés abre a primeira parte do seu *Fernando Pessoa. Aquém do eu, além do outro* (2011) com o título “Pessoa Ninguém” e, com um asterisco, indica que essa parte do livro foi originalmente publicada em francês, na revista *Tel Quel*, em 1974, sob o título “Pessoa *personne*”. Isso chamou nossa atenção porque, conferindo a tradução para o português, o termo em francês, *Personne*, aparece como “Ninguém”, Pessoa-Ninguém.

A posição da autora é coerente com a tese que apresenta, porque, segundo Moisés, esse “Ninguém” indica que, na sua construção imaginária do poeta (p. 6), esse Pessoa nunca existiu. No entanto, na introdução a autora relata que Lisboa dá à luz a geração do *Orpheu* e, entre outros, destaca os escritores “Mário de Sá Carneiro, José de Almada Negreiros, Alberto Caeiro, Álvaro de Campos, Ricardo Reis e *Fernando Pessoa*”, sobre os quais ressalva que “os quatro últimos habitavam o mesmo corpo” — e cita o nome completo de nosso poeta: Fernando António Nogueira Pessoa.

Haqira Osakabe, para quem Eduardo Lourenço escreveu os ensaios definitivos sobre Pessoa, ajuda-nos a ressaltar os sintomas dos fins do século ao dizer que, “ao criar seu drama em gente, Pessoa, no plano da criação, não apenas estava formulando uma aguda análise de sua situação de homem finissecular, como também

²⁴⁸ Cabe-nos ressaltar novamente que as situações de chance se aproximam da *singularidade absoluta* contracenada pela *alteridade radical*, como lemos e aproximamos / diferenciamos as filosofias de Ortega e Derrida.

²⁴⁹ Entre outros, Leyla Perrone-Moisés e Haqira Osakabe, posto em diálogo com Eduardo Lourenço.

tentava justificar para si próprio e para outros uma via com a intenção salvífica, encarnada na poesia de Caeiro” (Osakabe, 2013, p. 39).

Osakabe afirma que, mais que o *drama em gente*, destaca-se a estratégia mística ou salvadora de Pessoa. Ou seja, “a questão heteronímica e da criação poética (das personagens-imaginárias) convergem para uma profunda vontade transformadora, que move tanto sua vida como a obra poética”.²⁵⁰ Isso explica “o decadentismo para os homens e, para a época, representa uma saída estratégica com a superação da ética pela estética através do cultivo de um universo paralelo ao universo cotidiano.” Osakabe afirma ainda que “o universo decadentista deve ser visto como uma imensa reinvenção das sobras do dia a dia, como se de um lado ficasse a matéria deteriorada e, de outro, o fluxo de uma sublime depuração”.²⁵¹

Para o autor, a chamada ‘fase mística’ de Pessoa obedece ao mesmo princípio que permitiu a discussão da questão heteronímica: a criação poética obedece, neste caso, a uma profunda vontade transformadora, e o seu *Livro do Desassossego* representa a chance da abdicação daqueles períodos de abulia e depressão, como expresso nestas linhas: “fazer arte parece-me cada vez mais importante coisa, mas terrível missão — dever a cumprir arduamente, monasticamente, sem desviar os olhos do fim criador-de-civilização de toda a obra artística”.²⁵²

3.3 O QUE OU QUEM VEM DEPOIS DO SUJEITO?

A pergunta feita por Jean-Luc Nancy parece-nos um bom ponto de partida: “Quem é, afinal, dentre os contemporâneos, aquele que responde a esse “Quem?” — e que Nancy designa ser “não mais um sujeito, mas um *lugar*, referindo-se ao lugar do sujeito que aparece no debate da desconstrução derridiana (2014, p. 155). Na entrevista já referida anteriormente, Nancy segue com suas provocações dizendo que tanto o *Dasein* da analítica existencial como a questão do “Quem?” da desconstrução metafísica não o satisfazem.

²⁵⁰ Osakabe (2013, p. 40).

²⁵¹ Osakabe (2013, p. 39).

²⁵² Osakabe (2013, p. 39).

Nota-se que nas passagens que lemos e destacamos, nas tentativas de *ultra*-passagem,²⁵³ precisamos dar atenção aos detalhes, isto é, aos deslocamentos ou à invenção de caminhos, à busca de saídas propostas para a *mudança radical* de lugar, como aquelas associadas ao uso do termo *radical* por Ortega y Gasset.²⁵⁴

Vemos que são dois movimentos simultâneos, um de partida, outro de chegada. Para nossos estudos, importam-nos os intervalos ou aqueles deslocamentos decisivos. Especificamente, nesta questão do sujeito, observamos que a preocupação se desloca *do sujeito* para *o outro* em Derrida, e o *absolutamente Outro*, nos termos de Levinas, e que, apenas *eventualmente*, o sujeito é destacado, seja para a sua “reabilitação” ou “aniquilamento”. No bojo desses movimentos, dois outros se seguiram: um primeiro de *inclusão* do outro na cena pública e da vida contemporânea, e outro de *exclusão* ou mesmo “expulsão” do outro — como foi bem captado pelo filósofo Byung-Chul Han (Han, 2018).

Estaremos nós andando em círculos? Seria o Outro expressão deste *lugar* enervado, anelado, crivado; espaço de abertura e/ou fechamento de uma filosofia ou de uma cultura plural e de alteridade? Ou trata-se da “repetição” dos mesmos “jogos”, poderes e saberes, patrióticos e/ou humanísticos juntados aos novos discursos de inclusão-excludente orientados por um possível “retorno” ao sujeito já pautado desde o seu “aniquilamento”?

Talvez esteja neste “alguém-aí” — que nos é apresentado ou representado na esteira do *esse* “ser-aí” (*Dasein*) heideggeriano —, o outro personagem, “Ninguém” (*personne*) ou si-mesmo e impessoal de “a gente” (*Das Man*), próximo de um “nada”, uma coisa, um “todo mundo” ou *isso qualquer?*²⁵⁵

²⁵³ E aqui devemos marcar tanto o *ultra* quanto a passagem, o *ultra* como além, muito além e depois do sujeito.

²⁵⁴ É preciso tomar a questão da vida humana pela raiz, isto é, como realidade radical e estruturante da própria condição humana. Vemos aqui um dos núcleos mais importantes da influência do pensador espanhol sobre os intelectuais e educadores como Paulo Freire. Embora esse parentesco não seja reconhecido pela maior parte dos seus intérpretes no Brasil que, deliberadamente ou não, omitem esta recepção fenomenológica da obra de Ortega y Gasset.

²⁵⁵ Temos presente o “*Isso é um homem?*”, de Primo Levi, na contracena que faz e fazemos entre *esse* e *isso*, mas sobretudo a partir das leituras de *Corpus*, de Jean-Luc Nancy, e que integra nossos estudos preparatórios.

Mais que as repetições e retornos, avanços e recuos, tais deslocamentos ou entroncamentos, sugerem um emaranhado de nós de difícil des/atamento, como vemos repetir — eis a “palavra de ordem” — a problemática situação daqueles anos pós-68 trazida a público na famosa entrevista Nancy-Derrida.²⁵⁶ E, como bem frisou o próprio Derrida, “trata-se ainda da repetição do *mesmo*”, isso que, afinal, tanto pode ocupar o lugar de *alguém* como de *ninguém*, um (ser) qualquer como o *mesmo* de sempre substituído por um outro qualquer.

Cientes de que precisamos deixar em aberto a questão da iteração, da repetição e do retorno, tentemos algumas aproximações sobre a ideia ou conceito de *pessoa* no atual estágio ou contexto civilizatório. Observa-se que, nos últimos anos, a pessoa foi transformada no elo mais frágil, esfacelada e pisoteada, em situações existenciais nas quais uma imensa maioria encontra-se vivendo de forma dramática e incontornável; paradoxalmente, com o advento do outro como presença dominante na cena das humanidades e das “imunidades” sociais e midiáticas, o outro alcança uma unanimidade e patamar de universalidade sem precedentes na história.

A esse respeito, deixaremos o seguinte questionamento: estaríamos insinuando que, para sair de uma posição rebaixada diante do imperativo do outro, a pessoa poderá vir a ser sucessora deste outro no topo da metafísica ocidental?

Como explicar ou pensar esse paradoxo no trato com o humano e o seu ambíguo retrato de pessoa beirando o abismo do impessoal — a outra pessoa que é tudo e, ao mesmo tempo, ninguém —, que ora é elevada a ‘sujeito universal’ e portadora de direitos ‘universais’, ora despojada dos mínimos direitos que se aproximariam àqueles ditos humanos?

Em quais aspectos a situação (vital) da pessoa coincide com a emergência do *outro* no topo da metafísica do sujeito? Teria a ver com o fato de que a maior parte dos autores e intelectuais, intencionalmente ou não, esforçam-se a encobrir ou liquidar não o *sujeito* mas a *presença* do *homem* como instância ou estatuto ético-filosófico?

Valeria muito pensarmos a questão da metafísica do sujeito, uma vez que, associada à morte de Deus e/ou à morte do autor, subverte os vetores estruturantes

²⁵⁶ Não se trata de um período ou data, mas de uma época, que Heidegger cunhou de a *época da metafísica do sujeito*, a epocalidade na qual se falou sobre o fim da filosofia e da saída da metafísica da subjetividade — por exemplo, Foucault, em seu famoso *A morte do autor*, mas também Blanchot e Barthes, entre outras vozes dentro e fora da “tradição”.

da subjetividade humana, em paralelo às instâncias de poder sobre os territórios e a funcionalidade (do mercado, da governança, da polícia, da justiça, de cultura e religiosidade, etc.) que emparedam as pessoas, reduzindo-as a uma situação de indigência, de perda das suas capacidades e independência diante do mundo e das instituições supostamente criadas para servi-las.

Será que tais associações ou graus de “empoderamentos” do outro em detrimento da pessoa — como vemos coladas aos discursos do fim da história (Hegel/Kojève/Fukuyama), incluindo-se aqui “os fins do homem” (Foucault), apesar das declarações contrárias —, não seriam uma estratégia para justificar o retorno da moral e o cálculo de um certo sujeito das estruturas de Estado, da Mídia e do Mercado — e da Sociedade, é preciso enfatizar —, ela mesma travadora do pleno desenvolvimento humano ao integrar-se às instâncias de poder?

Em alguns aspectos como da crise da racionalidade – muito especialmente, aquela do “tipo europeu” – a questão é tematizada por Husserl e retomada por Ortega em vários de seus cursos, livros e conferências, em especial em *O homem e a gente*, em *História como sistema* e em *Goethe desde dentro*.²⁵⁷

Vale, no entanto, citarmos outra vez Derrida ao destacar três discursos — aqueles de Lacan, de Althusser e de Foucault — dentre os pensadores que, cada um a seu modo, privilegiam, respectivamente, a mesma instância do sujeito presente em Freud, Marx e Nietzsche, de tal modo que, na pena desses autores, “o sujeito é interpretado, restituído e reinscrito, mas, certamente, não é liquidado” (Derrida; Nancy, 2014, p. 155).²⁵⁸

Também em *Dar a morte*,²⁵⁹ Derrida faz-nos pensar noutra direção: em vez do sujeito que aparece na desconstrução da mensagem da metafísica, afirma ser necessário *desconstruir não o lugar do outro, mas o lugar do mesmo* – aquilo que designamos sob a cobertura da relação sujeito-objeto, definida por Heidegger como *relação de subsistência* (Gumbrecht, 2010), e tão cara à tradição ocidental. O outro integra o projeto de Derrida e sua filosofia da desconstrução inventiva.

²⁵⁷ Ver especialmente, nas Obras Completas, *El hombre y la gente*, tomo X, p. 218 a 233, e no capítulo 6 de *O homem e os outros*, da tradução brasileira (Ortega, 2017, p. 149 a 167).

²⁵⁸ Derrida e Nancy (2014, p. 155).

²⁵⁹ Retomado numa publicação recente de Byung-Chul Han (2021).

Sendo assim, a estrutura (subjativa/subjacente) do “sujeito” — e o que corresponde à consciência, à humanidade, à história... e, sobretudo, à lei, como sujeito subjugado à lei — atrela sua própria autonomia. Derrida insiste neste “atrelamento da lei e da ética ao jurídico e ao poder político, ou seja, à ordem (simbólica ou não) do sistema vigente” (Derrida; Nancy, 2014, p. 156).²⁶⁰ Muito resumidamente, deixa-nos a pensar duas questões muitíssimo urgentes e atuais: “1) O que acontece com as problemáticas que parecem pressupor uma determinação clássica do sujeito (objetividade científica ou outra, ética, direito, política?” e “2) Acerca de Quem? ou o que ‘responde’ à questão do ‘quem’?” (Derrida; Nancy, 2014, p. 155, grifos nossos).²⁶¹

3.4 REALIDADE RADICAL E SOBERANIA SACRIFICIAL²⁶²

Num giro muito rápido pelos milênios e séculos, os tempos de outrora e os de agora, consideremos as épocas ou eras do desenvolvimento da vida humana, levando em conta as quatro grandes “regiões” das humanidades: Natureza (N); Técnica (T); História (H) e Acontecimento (A).

Meditemos sobre cada uma delas por aproximações, desde a perspectiva da VIDA HUMANA; mas não somente de maneira linear ou por sínteses, mas por saltos e síncope. Veremos que os eixos — e as visadas — estão todas “fora dos gonzos” e, mais que crises e cisões, deparamo-nos com sismos e ‘apartagens’ de “regiões” inteiras. A terra treme e as placas tectônicas revolvem a face da Terra por intrusões/extrusões, irrupções e interrupções que alteram muito rapidamente o equilíbrio entre a Natureza e Técnica, entre a História e Acontecimento, com impactos imediatos na e sobre a Vida Humana. Pensemos cada uma delas por uns instantes:

A Natureza, seu pólen (germinal) e jogos de forças polêmicas (*polemos*) e inevitável discussão; a Técnica cercada do *logos*, ora de arte, ora de crença ou salva-

²⁶⁰ Derrida e Nancy (2014, p. 156).

²⁶¹ Derrida e Nancy (2014, p. 155). Nós grifamos o texto.

²⁶² Adrián Gangi, no Posfácio de Arquívada (2014, p. 82), fala do *Soberano Submisso* que aproxima a “analítica da finitude”, de Nancy da ideia de Soberania Sacrificial de Derrida, e, por extensão, ao conceito de animal pedinte formulado por María Zambrano.

ção; a História, da origem ao porvir, como realidades e fábulas; quanto ao Acontecimento — rebento desgovernado que, nos repentes da vida e da história, cai sobre nós, ou como evento ou invento, acasos e chances.

Eis que o próprio homem se desprende das intrusões que operam sobre a Natureza, a Técnica, a História e o Acontecimento da Vida Humana. Talvez seja necessário ir além das certezas acerca de tudo que pensámos até aqui, no esforço de encontrarmos alguma “explicação” para a dramática “condição humana” (Hannah Arendt) ou a “atroz desorientação” (Ortega y Gasset) sobre a qual tão pouco falamos.

Juntem-se a elas outras questões como as “coisas” e as “comarcas” da existência humana, aparentemente simples e básicas, que nunca se resolvem efetivamente. Por exemplo, os chamados “direitos fundamentais” na palheta dos direitos humanos, que vai dos “privilegiados” aos mais miseráveis ou em situação de fome extrema, de violência, de moradias impossíveis de serem habitadas dignamente, etc.

Tudo isso nos dá à presença neste “aqui” e “agora”, e encontramos, na literatura filosófica e bíblica, inúmeras referências que nos ajudam em nossas buscas entre aquelas cifras que vivemos, ou diante da fé, ou diante da lei. Lembremos, por exemplo, da saga sacrificial de Abraão, que se traduz neste “*Eis-me aqui*” retirado dos Evangelhos, expressa e não apenas literalmente na expressão “*Ecce homo*”. Conhecemos esses relatos e dispensaremos remontá-los em detalhes, mas enunciar apenas as novas notícias inseparáveis das velhas mensagens:

Abraão, entrega-se ao silêncio e à promessa, dirige-se até o local do sacrifício (o holocausto) levando o próprio filho amado, Isaac.

Jesus, o filho de Deus, preso e humilhado, conduzido ao tribunal para “se explicar” diante de Pilatos, a autoridade romana local.

Interessam-nos alguns cruzamentos acerca dessas duas encenações tão emblemáticas quanto atuais. Elas nos ajudam a pensar as estruturas da VIDA HUMANA, para, quem sabe, compreendermos melhor nossa “tipologia” sobre as regiões das Humanidades e os extratos (ou substratos) que as colocam de pé, sobretudo em situações em que ficamos sem pé, isto é, sem chão para nos apoiar. Seja em nome da Fé

e/ou (a)diante da Lei, percebemos (sentimos) que e como as fronteiras da Soberania Sacrificial (SS) e da Realidade Radical (RR) se cruzam aí, embora numa só visada não estejam tão nítidas para nós. Em que ponto ou situação vivemos quando estamos diante da Fé e/ou da Lei, diante de Deus ou do Homem?

Se consideramos essas estruturas consolidadas — seja a de soberania sacrificial, seja a da realidade radical da vida humana —, veremos que o humano e o divino se permutam tanto com o animal como com o *maquínico*. Mas uma dúvida se apresenta como uma navalha do Acaso diante da sanha do Destino: Não deveria ser um animal, e não o homem, o conduzido para o sacrifício? E, por outro lado, como compreender que o próprio filho de Deus seja submetido à máquina de poderes humanos? E aqui temos de tocar a fronteira daqueles “mistérios terríveis”.

Interessa-nos²⁶³ pois, pensar além das estruturas da realidade radical e da vida sacrificial como as únicas situações presentes na relação de soberania/submissão, ou de fé e/ou de promessa, para nos aproximarmos da questão que não se cala mesmo estando no ‘lugar de fala’ desse “quem” comanda o “quem?” e “o quê”, em duas direções:

Numa *primeira*, para se pensar a soberania como espaço de poder e de justiça, portanto, o dever, o direito, a responsabilidade, a abertura ou fechamento, de possibilidades ou impossibilidades — seja em nome da Fé ou da Lei — e, desta forma, dar-se ou pensar a chance para além do “dar a morte” e/ou ao sacrifício.

Numa *segunda* perspectiva, para ultrapassarmos a estrutura sacrificial de modo a fortalecer ou impedir, dificultar ou facilitar os atributos vitais, as dimensões da razão e da *história como sistema* (Ortega), junto aos gravíssimos temas/problemas do *nosso tempo*, como veremos a seguir.

Na passagem da “voz” (*vinda de outro lugar*)²⁶⁴ junto ao fenômeno — da vida da morte—, até esta do “poder” que cunhamos sendo o poder “da vez”, ou da ocasião,

²⁶³ À luz das leituras de *Ensaio heréticos* (Patočka, 2016), *Dar a morte* (Derrida, 2013a) e *A besta e o soberano* (Derrida, 2020), entre outras referências.

²⁶⁴ Tentamos imaginar, ouvir e sentir por esta frase os ecos das estereofonias, neste caso, tendo em conta o instigante ensaio de Maurice Blanchot, *Uma voz vinda de outro lugar* (2001) e trazendo à baila Jacques Derrida em *A voz e o fenômeno* (2012), com o qual “brincamos com nosso poder da vez e o fenômeno”. Mas, sobretudo, temos presente a referência de Ortega y Gasset, em *Ao redor de Galileu* (2022), ao referir-se ao programa vital quando se apresenta como uma “voz estranha, vinda de não sabemos que íntimo e secreto fundo nosso, [que] nos chama a escolher um deles e excluir todos os demais” (p. 139-140), ou seja, uma questão dedicada ao tema da vocação.

e de onde consignamos a relação d'o *posse* de maneira distinta d'a *posse* — onde se condensam todos os relacionamentos e pressupostos do “humano demasiado humano” (Nietzsche) neste outro da *pessoa demasiado pessoa*,²⁶⁵ o que, em parte, justificaria a crítica de Derrida a Heidegger e a Levinas no ponto em que afirma “*eles não sacrificaram o sacrifício*”, pois ainda permanecem no âmbito da “metafísica do sujeito”.

Em nossa leitura, nem um nem outro faz o deslocamento radical e necessário capaz de superar o modelo de soberania montado e oriundo da velha estrutura sacrificial.²⁶⁶ Mais: denota uma certa negligência ou má vontade para se repensar a estrutura que acompanha a metafísica do sujeito e da subjetividade, seja do outro ou absolutamente outro (Levinas), seja o ser-aí ou aí-do-ser do *Dasein* heideggeriano.

Se a crítica de Derrida está correta, pensar-se-ia nesse “aqui” e “agora” por uma outra direção, por um outro *design* do pensamento, em que pudéssemos ter em conta aquelas duas imagens, figurações ou cenas do homem do *Ecce homo* diante do tribunal e do paladino da fé rumo ao holocausto.

Queremos agora pensar ou considerar a possibilidade de que esse tal “homem” seja o mesmo que condena e/ou vitima, que endeusa e aniquila,²⁶⁷ que faz da vida a própria prisão, seja “em nome da fé” ou “da lei”, em vez de livres, fazer-se refém da sua própria liberdade, das próprias crenças e escolhas, das suas de-cisões e destinações.

Por esta “destinação” — destinerrância — queremos pensar as “condições de possibilidade” *de* ou *para* um endereçamento ao outro, como o outro — o *outro-si-mesmo* para, no curso desse deslocamento, darmos a dupla atenção ao dar-e-fazer acontecer, ordenar, organizar a própria possibilidade-impossível de um *ter-lugar* fora deste *talvez* quem sabe ou sabe-se lá quando e a que custo?

²⁶⁵ A distinção que aqui fazemos terá consequências importantes para o desenvolvimento de alguns aspectos por nós indicados no capítulo 4 e nas conclusões desta tese.

²⁶⁶ Essa crítica fica mais clara ainda nos *Ensaio*s de Patočka acerca da incorporação e do recalçamento tanto do platonismo como do cristianismo diante do “mistério tremendo” da vida humana.

²⁶⁷ Em “O Homem e o divino”, María Zambrano nos apresenta uma análise desse processo inseparável entre o endeusamento e sacrifício, ídolo e vítima. Zambrano (1995, p. 136).

Alguns cenários possíveis

Enfim, que o destino, o gesto, e a circunstância vital — entre casos e acasos — inseparáveis dos caminhos e descaminhos, das impossibilidades e possibilidades do acontecimento — sejam como nos aponta Jacques Derrida ou na perspectiva orteguiana da *futurição* — desde a qual a vida se encontra com a história e se projeta na futuridade de uma pessoa, uma geração, época ou país — a conexão do eu e as circunstâncias, seus vetores e deslocamentos e/ou impasses, naufrágios e incertezas, quedas e ascendências em meio aos apelos de salvação ou libertação (que Nietzsche nomeia redenção); as sucessivas retiradas estratégicas²⁶⁸ — *Anábasis*, os caminhos de subida e de volta —, combinadas com as “táticas” (ou cercos) de Jericó. Eis alguns elementos para se pensar e reinventar novas perspectivas da vida humana como REALIDADE RADICAL em seus quatro atributos centrais da doutrina de Ortega: Pessoal, Circunstancial, Intransferível e Responsável.²⁶⁹

Ortega nos indica um outro caminho para pensarmos “o tema de nosso tempo”, desde o qual a vida é pensada como uma força pessoal, circunstancial, intransferível e surpreendente, ou seja:

1°. Que vida humana, em sentido próprio e originário — a vida de cada um — é sempre “a minha vida”, pois tem e guarda esse caráter pessoal e inalienável.

2°. Que consiste no homem encontrar-se sem saber como nem por quê, sob pena de sucumbir — sempre tendo que fazer algo numa determinada circunstância; o que nomearemos como a circunstancialidade da vida;

3°. Que a vida é intransferível. Ninguém pode me substituir nessa tarefa de decidir meu próprio fazer, e isso inclui meu próprio padecer, pois tenho que aceitar o sofrimento que vem de fora. Minha vida é, pois, constante e inescapável responsabilidade por mim mesmo. É necessário que aquilo que faço — portanto, aquilo que penso, sinto, quero — tenha sentido e bom senso para mim.

²⁶⁸ “Sem retirada estratégica a si mesmo — escreve Ortega — sem pensamento alerta, a vida humana é impossível” (Ortega Y Gasset, 2017, p. 55).

²⁶⁹ Ortega y Gasset (2017, p. 80-81).

4°. Que muitas são as possibilidades de fazer, portanto, de ser. Isso nos obriga a exercer, queiramos ou não, nossa liberdade. Somos livres à força. Por isso a vida é permanentemente encruzilhada e constante perplexidade.²⁷⁰

Essa estrutura vital e de mundo é formada pelas coisas que, observadas com atenção, se destacam de um fundo sobre a qual se apresentam para nós e constituem o âmbito (da realidade) onde a coisa e esse fundo formam o que chamamos de horizonte.

O horizonte é também algo que vemos, que está aí para nós, patente, mas nós o vemos quase sempre com desatenção, porque nossa atenção está retida ou entretida numa coisa ou outra, que se destaca a cada instante em nossa vida. Além do horizonte está aquilo que, do mundo, não está presente para nós no agora, que dele é latente, como ouvimos e lemos no idioma de Ortega.

Isso significa que a estrutura do mundo impacta sobre a estrutura da vida humana, em pelos menos três planos: 1) o mundo da ‘minha vida’; 2) o mundo das coisas presentes que se destacam de um fundo ou horizonte; e, 3) o mundo em perspectiva ou para lá do horizonte; ou seja: o mundo das coisas que nos ocupa; o horizonte que aparece e o seu fundo; e o que deparamos aqui e a agora.²⁷¹

Juntos, esses planos formam e distribuem-se, dentro do mundo, em pequenos mundos particulares — o mundo da guerra, o mundo da caça, o mundo da religião, dos negócios, da arte, das letras, da ciência —, que Ortega chama de “campos pragmáticos”, sendo esta a última lei estrutural do mundo, a saber: que nosso mundo é o de cada um; não é um *totum revolutum*, mas está organizado em “campos pragmáticos” que constituem o mundo de nossa vida. É, portanto, inteiramente nosso, quer dizer, de cada um dos afetados pela mesma estrutura de vida.

E, a partir do “aqui” orteguiano,²⁷² pretendemos cruzar os aspectos centrais da SOBERANIA SACRIFICIAL em Derrida, desde o dom da Vida ao *dar a morte* como a *Violência*, escala que vai do desprezo à crueldade extrema; o *Véu* que cobre e cola

²⁷⁰ Ortega y Gasset (2017, p. 80-81).

²⁷¹ Ortega y Gasset (2017, p. 89-90); Pina Prata (1962, p. 229-230).

²⁷² Ortega y Gasset (2017). Novamente, o que tentamos é exercitar a escuta fina da escrita do nosso pensador intercessor, quando descreve em Aqui: “a” fechado que logo se abre no “i” forte e aberto — o que dá ao advérbio uma qualidade diferente no trato com a língua, sobretudo se este *aqui* se acompanha do *agora* e forma, em nossa compoesia, um novo lugar para o aconchego da língua, ao pensar o aqui na dobradura do ‘ágora do agora’, o instante redescoberto.

o ROSTO a sua(s) máscara(s); e a *Vergonha*, e o dano da *Verdade* causado em nome da Fé e/ou da Razão.

Nos seus *Ensaio heréticos*, Patočka também considera que o impensado do cristianismo não respondeu plena ou satisfatoriamente acerca da responsabilidade como o “mistério terrível”. A passagem do platonismo ao cristianismo, do “Bem” para a bondade de uma ordem ideal na *polis* grega ou *civitas* romana não se completou, visto que

a alma não é uma relação *com um objeto* [...], mas *com uma pessoa* que a penetra com o olhar permanecendo ela mesma fora do alcance do olhar da alma. Quanto a saber o que é a pessoa, é uma questão que não recebeu uma tematização adequada na óptica cristã.²⁷³

Então fazemos da emergência do homem a pergunta que grita, por piedade e justiça, a cada vez: “— Isso é um homem?”

Acerca do homem ele mesmo, encontramos dezenas de ‘tipos’ diferentes de classes e denominações, além dos clássicos *Homo sapiens*, *Homo faber*, *Homo viator*, *Homo ludens*, *Homo liber*, os tipos ou animais simbólicos e diabólicos, racionais e irracionais, nativos e estrangeiros, reais e surreais, iguais e diferentes... O ‘mesmo’ que já não será exatamente humano, mas também o *outro* da filosofia por vir, que está sendo; um *faciendum* e não um *fatum*.

Para Ortega, trata-se de um eterno gerúndio, um fazer-se, distinto tanto do “ser-já” como do *ser-aí* e do ser ‘outro’. Do homem “atual” diz-se um “isso” e um “aquilo”, tal como o “*isso é um homem?*” (Primo Levi), que, em sua interrogação cala a trágica situação do homem aniquilado, do “muçulmano”, alvo das atrocidades inimagináveis como lemos em Agamben (2008).²⁷⁴ Ou, em vez do “isso”, descarregado de uma crítica e de uma ética, há o “eis aqui” do *Ecce homo*.

Esse homem “atual”, e/ou inatual, por séculos e milênios, se nos foi apresentado como um “animal racional” ou “animal político”, tipo “social” e mais recentemente, psicossocial, etc. De modo que a animalidade do homem nunca perdeu a sua “majestade”, tal como encontramos nos relatos míticos, nas fábulas, dramas e romances,

²⁷³ Patočka (2016, p. 38).

²⁷⁴ Giorgio Agamben (2008, p. 49-91).

nos escritos de aventura e de ficção; todos os gêneros de pensamento, das artes às escolas de filosofia, mantêm e aprofundam os vínculos animais-bestiais do homem, do humano: cães, golfinhos, porcos, cavalos, ovelhas, leões, lobos...

Mesmo em se tratando de super-heróis, como nas produções cinematográficas, esses sobre-humanos carregam/descarregam em seus personagens os traços animais como aranha, morcego, peixe... Também será preciso distinguir o homem de gênio, dos diferentes gêneros de homens, que, entre gênios e gentes, revestem-se de “nova” roupagens na sua passagem de “animal pedinte” (María Zambrano)²⁷⁵ ao “animal impossível” (Nietzsche). É assim, por esses extratos — que vão do humano-animal pedinte ao humano-animal impossível — podemos nos dedicar nas páginas que seguem.

²⁷⁵ Nas palavras de María Zambrano: “Nenhum sonho ou delírio sobre o próprio ser teria explicação se o homem não fosse um pedinte; um indigente que pode e sabe pedir”. Zambrano (1995, p. 136).

CAPÍTULO 4 – O ACONTECIMENTO-PESSOA

E assim começo por dizer que minha vida — pense cada um na sua — é uma realidade que, diferentemente de todas as demais conhecidas e supostas, consiste em ser pura e exclusivamente acontecimento. Vida é a que se passa com cada um, o que lhe acontece. Acontece a cada um de nós viver e esse viver se compõe por sua vez de numeráveis acontecimentos que o integram.²⁷⁶

Há um traço que liga a originalidade ‘dos gênios’ e o aparecimento ‘das gentes’ e que os anuncia desde o ‘desaparecimento’ de uns e a ‘invisibilidade’ de outros: referimo-nos ao lugar em que se encontram/desencontram, gênios e gentes, que se formam ou deformam na própria gênese e em sua generalização. O acontecimento de um “ter” no lugar do outro (ser), carrega/descarrega suas existências por aproximações ou proporções inversas que escapam a qualquer metodologia.

Toda genealogia, das gêneses aos gêneros que brotam ou daí resultam — incluída as formas metafísicas do não-ser/ser — são insuficientes aos pensadores dos “fins-e-começos-do-século”, seja um Nietzsche, morto em 1900 mas “ausente” desde de 1888; ou um Fernando Pessoa, nascido em 1888, e que *parece* estar ‘perdido’ desde muito jovem, com a ressalva de que a imensa maioria dos seus leitores ou estudiosos o tenham encontrado na virada do século seguinte motivos poéticos de sobra que ultrapassam aquela sensação de ausência/perdição. As presenças de Nietzsche, que afirmou o super-homem, e de Fernando Pessoa, que reinventou nos seus “outros eus”, são a prova incontestável de uma história à parte nesta virada cultural e civilizatória.

Bastou aparecer diante de nós o homem como o ‘outro ‘super-homem’ ou portador de outros eus, para ficarmos todos *perdidos* de si. E quando esse ‘outro’ aparece no corpo de uma mulher, de um negro, de um estrangeiro, ou por outras apartagens sócio-identitárias, geralmente produzidas pela danação da política — suas forças partidárias ou baseadas em crenças distintas das nossas — ficamos receosos, confusos

²⁷⁶ Ortega y Gasset (2020, p. 72).

ou mesmo atordoados. É quando nos fechamos de vez ou abrimos os nossos corações. Mas quando, “de repente, aparecem as pessoas!” (Ortega), *nos perdemos* por completo. Já não dominamos as coordenadas da nossa existência. Ficamos náufragos e será assim que conduziremos nossas vidas e nos instituímos ou nos socializamos como gente.

Encobertos por suas máscaras de nascença ou posições, aquelas trazidas de berço e/ou artificialmente produzidas, costuradas pela pieguice cultural dominante, “as pessoas” ou “as gentes” (o impessoal de “todo mundo” e “ninguém” determinado, passam a ser um perigo iminente e mesmo risco muito maior que aquele trazido pelo outro *Outro* (o tipo humano, estrangeiro), do qual somos experimentados de nascença, e que, ao longo do processo ‘civilizatório’, cada qual com seu corpo já marcado/mapeado/classificado em sua respectiva pertença identitária, se apresenta.

A política de alteridade radical nos é familiar. Mas com a pessoa e seu arco misterioso/incerto/indecidível, de sentir-se ausente-presente, distante e próximo, intocável ou mesmo inacessível — ali onde estendem-se os lençóis da alma — seja a de Alguém em particular ou na *outridade* de um Ninguém —, é comum ficarmos totalmente perdidos. Na passagem da alter/homo-fobia (do medo ou aversão para com o “outro”, tanto quanto da alienação do “mesmo”) para a ego/hetero-nomia (da perdição do si mesmo na impessoalidade do outro), já não temos mais certeza de nada. Neste contexto, Ortega percebeu o quanto o sentimento de náufrago conduz a vida rumo a “atroz desorientação” do homem-massa moderno, perdido de si e náufrago da sua humanidade radical e vital mais autêntica ou elementar.

A mera pergunta “quem sou” já não tem resposta ‘pronta’ na ponta da língua. E basta dizer “sou uma pessoa e não uma coisa”²⁷⁷ que causa a maior estranheza. Se afirmar “quero ser tratado como alguém, com respeito”, é mais complicado ainda, num tempo em que todos enxergam o outro como “ninguém” ou “outro qualquer”; e ainda há aqueles que pregam ou buscam, na impessoalidade, um meio de combater o individualismo dos egos inflados ou alterados. Não só não sabemos *quem* ou *o que* somos como *o que fazer* para nos tornamos autenticamente nós mesmos. Por outras

²⁷⁷ Para marcar a diferença entre pessoa e coisa, para além das referências encontradas em Ortega y Gasset e María Zambrano, especialmente em “Pessoa e democracia”, três outros estudos foram-nos fundamentais no desenvolvimento deste capítulo. Referimo-nos aos livros de Paul Ricœur, “Percurso do reconhecimento (2006) e “O si-mesmo como outro” (2014); “As pessoas e as coisas”, de Roberto Esposito (2016); e “A pessoa e o sagrado. A pessoa humana é sagrada?”, de Simone Weil (2022).

palavras: a questão da pessoa precisa ser revisitada, repensada, e, com urgência, reinventada.

Enredados na pessoa-objeto ou cotejados/assediados pelos poderes simbólicos e diabólicos do todo mundo e ninguém em particular, neste nosso imaginário social, tentamos encontrar um lugar da pessoa futura — e do outro na sua futuridade — na cena contemporânea.

4.1 O LUGAR DO OUTRO E A INVENÇÃO DA PESSOA

De partida, pode-se notar que, na aparente mistura de lugares, confusão de papéis, perecimentos e representações identitárias — não diremos ainda que sejam *misteriosas* ou *secretas* —, mas partícipes ausentes/presentes.

Isso para marcarmos alguma distância com toda a *mitologia* da alteridade que, em nossos tempos — modernos, contemporâneos e/ou extemporâneos —, juntam-se e separam-se, ator e autor ou roteirista-diretor, da figura do encenador, ou, mais precisamente, do diretor de cenas que, entre os ‘ofícios’ e ‘papéis’ ‘instituídos no teatro-mundo, e sobretudo no cinema, foram e são cruciais para a produção e a exibição da peça ou filme da vida.

De sorte que, para se produzir a obra inteira, o diretor de cenas (*metteur-en-scène*) recorre aos *enredos* da história viva feita por atores e ‘autores’ que nenhum espetáculo, teatral ou cinematográfico, por mais inventivo que seja, poderia dispensar, que se impõe frente a cada cena/cenário, momento/movimento do processo de filmagem e produção.

Também será preciso encadearmos neste pensamento as duas ordens semânticas, a da invenção e da responsabilidade. A primeira, abarca um arco genealógico, de raiz latina e sentidos finitos de invenção como im-possibilidades ou respostas para demandas que, a exemplo do texto derridiano, engajam e articulam *evento*, *advento*, *invenção*, *convenção* e *porvir*. A segunda abertura, diretamente associada aos conceitos e etimologias de *responder*, recoloca o ‘outro’ já posicionado no plano da hospitalidade, da hospedagem, do dom, do perdão, e mesmo da invenção, associados às realidades sem condições.

Mais que a semiótica, interessa-nos destacar a semântica das ‘respostas’ ao que vem/advém do outro, deste “quem?”, no contexto de um pensamento da invenção

da pessoa e do lugar do outro. Pois aqueles que chegam — seja em nome da fraternidade ou da fé, os que clamam por justiça e igualdade, vozes ativas nas mobilizações culturais e sociais — demandam um conjunto de *respostas* (*spondio*; *re-ponere*) todas elas recolhidas dos campos (*pragmata*) jurídico, militar, social e político como *responsabilidade* ou necessidade de responsabilização de uns e/ou de outros. Tanto aquela questão do *invento* como esta da *resposta* se entrelaçam numa filosofia futura, marcada pelo acontecimento-apropriador (Heidegger)²⁷⁸ e *outras invenções* além das invenções do outro.

Com isso podemos fazer um paralelo com o pensamento de Patočka²⁷⁹, em relação à religião e à técnica. Ambas guardam e conservam aspectos ou características próximos àquelas do mistério e do segredo das respostas oferecidas. Do lado do *segredo*, aquela dimensão do sagrado ou misterioso, sobretudo pela responsabilidade que o filósofo tcheco provoca ao rejuntar os dois lados da questão. Do lado da *técnica*, por tornar possível associá-la diretamente ao nosso tema da invenção da pessoa.

Ao associar essa dimensão do sagrado e do mistério ao demoníaco/ orgiástico, Patočka busca respostas que, do platonismo ao cristianismo, sugerem uma outra leitura da tradição filosófica. Seja por incorporação ou por recalçamento, o demoníaco e/ou orgiástico, *embaralham* as fronteiras entre o animal, o humano e o divino —, além de uma quarta ‘carta’ posta em jogo com a questão da arte/técnica, portanto, diretamente associada ao tema da invenção. Nos *Ensaio Heréticos*, o autor observa na técnica a mesma relação que se tem ou se faz com a religião: de um lado, o segredo e o mistério e, de outro, a resposta que a própria técnica cria e produz nas redes e reconexões entre mistérios e segredos.

E assim, desde a associação entre o ‘demoníaco’ e a ‘responsabilidade’, entre a religião e a ciência, a dimensão do sagrado e da técnica repõe a problemática da crise contemporânea em seus pontos cegos/cegantes, tanto nos excessos de positividade como nos de negatividade, o que explica, em parte, a passagem do *mistério* ao *problema*, como oportunamente será revisto e analisado no trato com o humano e o retrato da pessoa.

Nas leituras que fazemos dos *Ensaio*, desde a (r)evolução da técnica, seguiu-se o jogo contingencial de ocultação/desocultação dos mistérios, quase sempre

²⁷⁸ Heidegger (2013).

²⁷⁹ Patočka (2016).

deixados em segundo plano na comparação ou contraponto aos problemas que passam a ser “tematizados” como prioridades máximas.²⁸⁰

Ao imaginar a pessoa — o sondar de seus mistérios e segredos, perscrutar as dobras, mixar e capturar as mensagens, enfim, anelar, sonhar e devanear —, e, no limite do *romancista de si mesmo*²⁸¹ conferir-lhe este novo estatuto, que, no fluxo e empuxo da paixão, no movimento de ir e vir contracenado do *humano demasiado pessoa* em sua liberdade e autonomia, se encontra irreduzível ao sujeito da metafísica, o indivíduo socialmente existente — traçando-se aqui um paralelo com a *democracia* ou o *socialismo realmente inexistente* — que se nos coloca diante da seguinte situação: ou temos a poesia ou temos a pessoa ou o que resta dela.

Radicalmente singular, irrepitível e vocacionada, sua presença peculiar pode, ao longo da sua biografia, ou passar ao largo, ou integradas de sonhos e chances de vida. Guardadora e portadora de memórias e chances, passante/passeante chamada às vezes de “a gente” ou instituída no “outro”, sabe-se também estrangeira, como um outro, desconhecida, migrante-imigrante, forasteira, peregrina do ser, incluída/excluída, invisível ou celebridade, etc., — as denominações são infundáveis —; porém, nenhuma delas escapa do mesmo e milenar enquadramento dos tipos psicossociais do velho “novo” sujeito da metafísica.

Por esse “nosso” imaginário — filosófica e poeticamente reposicionado no sentido da imaginação ascensional junto aos cinco outros que modelam o intelecto humano²⁸² — podemos apresentar o sujeito não mais como “*homo sapiens*” e suas diferentes e múltiplas tipologias e apropriações, formações e deformações adaptáveis

²⁸⁰ Questões que Derrida aprofunda em suas conferências sobre a fé e saber e a forma como a religião reaparece com força nos tempos atuais, a partir da busca pelas origens ou a decifração do mistério da vida. O mesmo empenho encontramos em Sloterdijk ao destacar a religião, especialmente os três monoteísmos, islâmico, judaico, cristão ao tema da salvação. E, certamente, é preciso termos em conta filósofas como María Zambrano e Simone Weil que, em suas obras — dedicadas aos temas da fé, da pessoa e da graça divina no trato com as coisas —, propiciam-nos uma rica contribuição acerca dos limites e dos mistérios da pessoa e da vida humana.

²⁸¹ Novamente aqui nos ancoramos, além de Ortega e María Zambrano e seu *Filosofía y poesía* (1996), em Gaston Bachelard (1884-1962), em *A poética do devaneio*. (2006b) e no belíssimo ensaio pouco conhecido e explorado intitulado “A chama de uma vela” (1989), entre outros citados em nossa Bibliografia de referência.

²⁸² Pensamos aqui na nova série ou dialética dos sentidos inaugurados desde o poder do tato-contato com a imaginação poética (o devaneio dos que sonham acordado) e que permite, na era digital-comunicacional, dar um salto descomunal e para além dos sentidos comuns e vigentes na série visual-gustativa e/ou auditiva-olfativa já consolidadas, e o poder do virtual, tal como observado por filósofos como Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy, sobretudo na passagem do senciante ao sentido, como registrado no posfácio de Adrán Cungi (2014, p. 87-88).

nas comarcas existenciais do humano. Estamos agora próximos do “personagem poético” ou “conceitual”, reconfigurados no “*homo occasionatus*” e que guarda a filiação ou parentesco com o *centauro ontológico* extraído do repertório orteguiano. Desse modo o/a personagem conceitual, poético, circunstancial ou ocasional que, em nossa língua da tradução se apresenta ora na *pessoa evanescente* ou *convalescente*, ora no passante/ passeante que se distingue tanto do cidadão-consumidor quanto do sócio-cliente —, ora o usuário das plataformas digitais, virtual e moralmente tratados como pessoa-substância, reflexo da “coisa-objeto” homem, desde a identidade típica da pessoa “conveniente” que o sistema-mundo-vida mundialmente organizado deseja capturar. Em nossa perspectiva, tais tipos sociais-identitários se diferem da pessoa eveniente ou devir-pessoa capaz de “fazer época” de suas chances de vida.

Sendo a pessoa inseparável das suas circunstâncias e do “eu-executivo” orteguiano, encontra-se ao mesmo tempo habilitada/desabilitada, portadora ou não, das capacidades de decidir e governar a si mesma; de modo que, entre o pedir e mandar, o dizer e o fazer para si mesma e/ou aos outros, é investida e revestida — dentro das margens de liberdade que o sistema-mundo oferece —, da própria inteligência doadora de chances que faz dela e do seu eu-autêntico vocacionado, protagonista do próprio programa vital.

Esse o sentido daquele que “*resta*” do acontecimento-pessoa pensado desde dentro, esculpido no coração do quiasma, da pessoa eveniente e capaz de inventar a si mesma, ou seja, de tornar-se quem se é: o poema em pessoa. Não diremos o poema inteiro, completo, acabado, muito menos perfeito, mas inconcluso; ainda não estamos diante do poema-pessoa de nossos sonhos — ainda prisioneiros do retrato do outro espelhado em nós —, mas potencial e virtualmente formado, no que tem e pode constituir-se, na *pessoa ela mesma*. A cada instante e ao longo da vida, somos ‘provocados’ e convocados a dar provas mais improváveis de resistência frente aos desejos e tentações e desafios concernentes gerados pelos atuais modos de vida e anseio de autonomia e liberdade.

Da parte da pessoa, somos tocados pelas forças do negativo, ao mesmo tempo impulsionados pelos excessos de positividade, que definem a nova *hybris* ou sistema de poder que submeteu a aura do humano-demasiado-pessoa no ponto em que a cisão identidade-personalidade se fragmenta na “identidade sem pessoa” e se fragiliza na *pessoa sem personalidade*, e isso tudo nos desafia e nos convoca.

Da parte dos *restos* que somos ou temos — incluindo os *tempos que restam*²⁸³, que deixaremos por ora em aberto no quesito *das humanidades* —, não somos tão assertivos em termos de autogovernança. Estas questões estão relacionadas ao movimento do posse/possível, distinto d'a *posse* e tão almejada alma do poeta *em pessoa*; mas podemos dizer algo acerca do *que fazer* sobre a poesia e seu poema, tendo em mente a pessoa do poeta, sua autobiografia; resta-nos, contudo, conferir o que há de mais próprio e singular junto às suas criações, às suas composições geniais, todas elas plantadas e colhidas do poetado da leitura que se apresenta nas series e sentidos que para nós afloram como um buquê de primaveras, um manancial de chances e futuridades (futuração, no idioma de Ortega) do *poema em pessoa*.

Em muitos aspectos, esses *restos* se aproximam das qualidades do *Daimon* grego — menos na parte do seu 'diabolismo explícito' de nosso conhecido e bom 'diabo' em pessoa. Esse *Daimon* — ou força ou espírito a *nativitate* — acompanha-se de outros deuses seletos e solidários junto aos restos/resquícios da pertença humana e/ou divina.

E assim, na extemporaneidade desse tempo bem pós-antigo, tocamos o âmago e a pele nua do contemporâneo, sobretudo através de *Elpis*, a deusa esperança que Goethe acrescentou em sua lista de dons para tornar possível os “acertos de conta” consigo mesmo, não mais como “forma de pagamento”, mas como abertura de novos caminhos em direção ao humano já a caminho de volta para casa.²⁸⁴

O que segue ao acontecer/aparecer após a “morte” do sujeito, ao fim da metafísica do sujeito ou mesmo, como advogam alguns, a sua liquidação — como observado por Derrida no texto-entrevista que fez com Jean-Luc Nancy²⁸⁵ —, é que o Outro se apresenta e é apresentado como o nosso contemporâneo, aquele que aparece junto à invenção (da pessoa) como se, no lugar (do outro), esse/isso que vem ou virá após “a morte do sujeito”, entre os que propugnam sua volta ou sua “liquidação” ou, como preferimos dizer, sua ultrapassagem. São dois momentos de um só movimento ou método de invenção:

²⁸³ Agamben (2016).

²⁸⁴ Sobre a deusa esperança, *Elpis*, como nomeada por Goethe, trataremos mais adiante, no capítulo sexto.

²⁸⁵ Derrida (2014).

- (1) Momento das *aproximações* do lugar (do Outro) e da Invenção (da Pessoa). Por essas aproximações — buscamos encontrar as palavras certas — deparamo-nos com as *aporias* da passagem, interrogando/interrogando-nos acerca do método; do caminho e do passo, uma pedagogia da paisagem: o *aqui* e *agora*, o lugar e o tempo (duração, instante, encontro) diante do Outro.
- (2) Momento dos *endereçamentos* ou invenções (incluindo dos lugares) do Outro e da Pessoa, pensados na esteira hipermovente da ‘morte’ de Deus, da ‘morte’ do homem, do autor, do sujeito — ainda isso! Isso, e ainda mais: alguns falam de ‘aniquilamento’ do sujeito.

4.2 QUANDO A PESSOA-NINGUÉM JÁ É ALGUÉM

Neste passo ou caminho, de subida e de volta (*Anábasis*), entre o acontecimento e a chance, interpõe-se aquele “*páthos da distância*” ou gradiente do intelecto que responde em nossas pesquisas pela *ideia de poema-pessoa*.²⁸⁶ Paul Celan ajuda-nos em nossas sondagens com os seguintes versos recolhidos de “A Rosa de Ninguém”:²⁸⁷

Ninguém nos molda outra vez de terra e barro,
ninguém encanta nosso pó.
Ninguém.

Louvado sejas tu, Ninguém.
Por ti queremos florescer.
De encontro a ti.

²⁸⁶ Certamente esta poderia ser uma das prosas de Agamben a serem incluídas em seu *Ideia da Prosa* (1999). Mas não falemos ainda em pessoa cujo processo de investigação e precisão conceitual está em curso.

²⁸⁷ Paul Celan. (2021, p. 67).

Ao recolocá-la em cena (*mise-en-scène*) e, novamente aqui reafirmamos nossos devaneios poéticos²⁸⁸ — neste ‘caso específico, recolhido da poesia celaniana, por mera sondagem do acaso recolhido de um poema — ainda que seja apenas *uma Rosa de ninguém* —, quando ninguém escapa da pergunta pelo “Quem?” e “O quê?” da rosa e o perfume, a beleza, o espinho, o efêmero que a move e somos movidos como pessoas, estando sob a porta que dá para o jardim da sua existência. Mas o poeta segue, flamejante:

Um nada
éramos, somos, continuaremos
sendo, florescendo:
a rosa de nada,
a rosa de ninguém.

Com
o estilete almaclaro,
o estame celestiário,
a corola rubra
do nosso canto que a palavra púrpura
sobre, ó por sobre o espinho.²⁸⁹

Quem é essa ‘pessoa’ e da qual ‘capacidade’ nos referimos? Em que sentido a ‘chance’ ‘poderia vir a ser, ao mesmo tempo, afirmação e invenção de um outro caminho ou abertura de possibilidades, de responsabilidade e liberdade a partir da qual uma pedagogia da “boa distância” exige? Seja como pessoa ou indivíduo, classe ou geração, será o Outro (o “quem?” e o “que” revestidos de um “nós”) o mesmo que encobre o “eu” ou “tu” de todos nós para, num ato seguinte, fazer-se ponte e passagem do “eu” para “ele” e “ela” e, destes, agora sim, “nós” e os “outros” — todos condenados a serem “todo mundo” e “ninguém” em particular?

De todo modo, e como bem observa Ortega y Gasset, o tempo todo nos deparamos com a pavorosa pergunta “*O que sou eu?*” — da qual o filósofo tenta se desviar, embora tenha se ocupado a respondê-la em diversos escritos, entre outros, no ensaio intitulado *Goethe desde dentro*, em *Meditação sobre a técnica* e em suas

²⁸⁸ Na introdução de “A poética do devaneio Bachelard nos doa uma das mais preciosas pérolas da sua fenomenologia, ao dizer que “um devaneio, diferentemente do sonho, não se conta. Para comunicá-lo, é preciso *escrevê-lo*, escrevê-lo com emoção, com gosto, revivendo-o melhor ao transcrevê-lo. Tocamos aqui no domínio do *amor escrito*. Essa moda está acabando. Mas o benefício permanece. Ainda existem almas para as quais *o amor é o contato de duas poesias, a fusão de dois devaneios*”. Bachelard (1986, p. 8). Nós grifamos o texto.

²⁸⁹ Paul Celan (2021, p. 67).

aulas na Sociedade Amigos da Arte.²⁹⁰ Porque — segundo Ortega — a pergunta o *que sou eu?* precisa ser refeita noutros termos. Primeiramente, é necessário dizer que “eu não sou a coisa corpo, nem coisinha alma, nem a supercoisa que resulta da tentativa de união delas duas, que eu não sou em absoluto uma coisa, mas uma pessoa”.²⁹¹

Efetivamente, à pergunta “o que é o eu?” devemos responder: — *Uma pessoa, não uma coisa. E o que é uma pessoa?* A resposta teria de começar pela descoberta de que de uma pessoa não se deve perguntar *o que é* mas esse *quem é*. Aquilo que a pessoa é, é precisamente um *alguém*. Como sugere Ortega, em vez de se perguntar “o que sou eu?”, devemos perguntar “quem sou eu?”: “quem é esse de quem falo constantemente e que chamo de ‘eu’, enfatizando que — se assim podemos dizer — o ‘eu’ de cada um consiste, desde logo, *na pessoa* que é sendo cada uma, na sua intimidade, aquela que tem de existir no próximo instante. Portanto, “o eu possui a *consistência* singular de ser a sua própria futurição”.²⁹²

Em outras palavras, escreve nosso filósofo que, “enquanto o objeto *consiste* nisso ou naquilo; oponho ao existir, pois, o consistir — e de todo objeto sobre o qual falemos caberá disputar sobre sua existência ou sobre sua consistência” — para concluir que o “eu sou eu mesmo e não outro”, ou, em nossos termos, a pessoa é e se traduz num alguém singular e único. E, muito resumidamente, Ortega faz notar “que para dizer que o eu é isso, aquilo que tem de ser — a pessoa em devir —, faz falta que nos tenhamos antes desembaraçado, no lugar oportuno, da categoria da substância”.²⁹³

Assim, como escreve Ortega, “percebemos que o *eu* de cada um consiste a cada instante no programa integral de sua vida que decidiu adotar — portanto que, em geral, *cada um de nós é aquele que tem de existir no futuro e existir de um certo modo*. Essa figura ou personagem que cada um de vocês tem de ser é a sua pessoa.

²⁹⁰ Declara Ortega que “Nessas aulas na Amigos da Arte com a franqueza de que teria a impressão de que não foram entendidas adequadamente pelos intelectuais — escritores e professores — que as assistiram (...) mas foram de suma importância, pois nelas se assentavam as bases de toda uma sociologia absolutamente nova — e onde expus a *teoria da pessoa*”. (Ortega y Gasset, 2020, p. 91)

²⁹¹ Ortega (2020, p. 91)

²⁹² No seu curso realizado em Lisboa em 1944, Ortega destaca a diferença entre “existência” e “essência” e retoma aspectos da tradição escolástica que “opõe o ser à coisa, ou seja, que é a coisa que é desta ou daquela maneira”. (Ortega Y Gasset, 2020, p. 92) Nós grifamos o texto.

²⁹³ Ortega (2020, p. 91).

1ª. Que aquilo que é homem — a saber: ele mesmo, como programa e aspiração — não o é ainda, não existe ainda. Trata-se precisamente de ser no sentido de existir amanhã e de que exista precisamente esse eu com seu perfil peculiar.²⁹⁴ (...)

2ª. Como viver consiste em ter de existir na circunstância quer sempre, mais ou menos, resiste a mim, esse eu que preciso ser, isso que me falta e de que tenho necessidade ou que e minha indigência pessoal, indica que a vida é uma atividade de realização, que não uma coisa que esteja aí, mas uma tarefa, algo que se precisa realizar.

Daí minha conhecida fórmula: a vida nos é dada, já que nos encontramos nela, sem saber como nem por quê; mas isso que nos é dado, a vida, não nos é dado pronto; antes, temos de fazê-la nós, cada qual a sua. A vida é afazer e dá muito trabalho.²⁹⁵

Além disso, prosseguindo com Ortega em sua teoria da pessoa, é preciso dizer que não se trata aqui de *alguém* em particular (eu/tu, ele/ela), nem de um ‘singular’ puro ou de qualquer “outrem” que, em nossas pesquisas, encontra-se no movimento do conceito; trata-se, como lemos na observação primorosa de Patočka, de se escavar a *gênese da responsabilidade*, pela qual tanto podemos aproximar a um ‘Talvez’ como a um ‘Ninguém’. Ou seja, que tal conceito — no sentido “literal” de “querer agarrar” (*Begriff*) —, não se encontra apenas na história da religião, nem se confunde com uma genealogia do sujeito, mas muito tempo antes, ao mostrar que o cristianismo não respondeu plena ou satisfatoriamente a responsabilidade que tangencia e designa a vivência que integra o ‘mistério terrível’ ao maravilhoso (*mysterium tremendum et fascinans*) da vida humana. Observa Patočka que, no cristianismo, a passagem do *bem* para a *bondade*, no contexto ideal da *polis* grega ou *civitas* romana, ainda não se completou, visto que

a alma não é uma relação com um objeto, [...] mas uma pessoa que a penetra com o olhar permanecendo ela mesma fora do alcance do olhar da alma. Quanto a saber o que é a pessoa, é uma questão que não recebeu uma tematização adequada na óptica cristã.²⁹⁶

²⁹⁴ Ortega (2020, p. 95).

²⁹⁵ Ortega (2020, p. 98).

²⁹⁶ Patočka (2016, p. 38).

À luz da teoria da Pessoa desenvolvida por Ortega, destacamos esta citação de Patočka pois ela toca num dos aspectos centrais de nossas buscas. Também foi observado por Derrida, em comentário sobre Patočka:

O sujeito da responsabilidade seria o sujeito que logrou sujeitar a si o mistério orgiástico ou demoníaco. Mas é, no mesmo lance, para livremente se sujeitar ao absolutamente outro-infinito que o vê sem ser visto. A sua história não tem sentido senão numa *passagem* à responsabilidade [...].²⁹⁷

Diz ainda Derrida que

a gênese da responsabilidade, proposta por Patočka, não descreverá apenas uma história da religião ou da religiosidade — confundir-se-á com uma genealogia do sujeito dizendo «eu» [“*moi*”], da sua relação a si-mesmo como instância da liberdade, da singularidade e da responsabilidade (...), mas também aquela cuja bondade infinita *dá* numa experiência que redundaria em *dar a morte*.²⁹⁸

Por essa razão, a pessoa não se reduz a nenhum *eu* ou *sujeito*, seja no sentido cartesiano da coisa-pensante, seja no tríptico psicanalítico (id-ego-superego), assim como não poderá desprender-se dos usos ou significantes tradicionais, como aqueles que a associam à *persona* (máscara ou rosto, originalmente).

Trata-se aqui de uma outra percepção ou entendimento do conceito de pessoa no sentido radical da sua singularidade absoluta (*ab-solus*), ainda que se tenha tornado a mais universal e planetária e, ao mesmo tempo, provincial e local, como ideia associada ao outro e outros em meio a multidões de gente, de estrangeiros, de desconhecidos. A outra (pessoa) do tipo ‘a gente’ na invisibilidade de um ‘ninguém’ que transita do funcional ao *impessoal* no que há de mais próprio (apropriador/desapropriador), sobretudo nos tempos de agora, sob o signo ou império da técnica no contexto do *enxame* digital.²⁹⁹

Desta questão emana uma segunda que colocamos apenas de passagem, na interface — que separa e aproxima — uma ‘ideia’ de pessoa na *Pessoa capaz de chance*. Se a pessoa (já) não é sujeito, isto é, “o quem” ou “o que” de um esse ou um *isso*, de uma “outra” pessoa, pergunta-se: com qual *autoridade* e *quem* colocaria em

²⁹⁷ Derrida (2013a, p. 13).

²⁹⁸ Derrida (2013a, p. 14).

²⁹⁹ Referimos ao título do livro de Byung-Chum Han (2016b).

cena ou a deixaria fora do espetáculo? Qual diretor (*metteur-en-scène*)? Será que ‘tal ‘pessoa não se confunde com o outro deste Outro de “a gente”?

Tal como na cena do pensamento e conectividade em rede ou feixes (novamente, Flusser), resta-nos perguntar: Quem afinal a colocou na cena filosófica ou pública? Quem trancaria as pessoas dentro de casa ou nos espaços privados e por tantos anos, demonizadas? Quem as trancaria num lugar oposto ao espaço de liberdade e de intimidade, desde o qual María Zambrano faz uma distinção para nós lapidar: “O lugar do indivíduo é a sociedade e o lugar da pessoa é o espaço íntimo,³⁰⁰ abrindo-nos outro caminho, vereda ou perspectiva para pensarmos a invenção da pessoa no contexto de nossas pesquisas.

Enfim, entre as palavras e as coisas, a pessoa reduzida ao seu corpo ou ao sujeito, em vez de “iluminar”, desfoca tudo aquilo que se havia ‘declarado ‘desde a morte do sujeito; esta situação se agravou ainda mais com a entrada em cena do outro *Outro* que ora apresentamos na perspectiva da invenção e autoinstituição da pessoa ela mesma *capaz de chance*.

Estando o poder tanto quanto o não-poder no lugar esculpado e investido por forças locais e planetárias, por esta topologia do ‘eu’, do ‘si-mesmo’ e da ‘intimidade ‘conjuga-se com a do outro-outro na preparação ou gestação — a gênese, a genealogia e o gênero, do gênio e das gentes — de uma filosofia por vir, uma filosofia da chance cuja sorte em nada está assegurada pela obra do destino.

4.3 DO HUMANO DEMASIADO PESSOA

Na entrada da primeira parte que antecedeu às encenações da chance, além do eu e do lugar — deixámos em suspenso a questão da *pessoa* em favor da sua *invenção*, sem a qual não estaríamos em condições de fazer, pensar ou reforçar o instituto da pessoa ela mesma ainda que seja o elo mais frágil, esfacelado, fragmentado ou estranho/estrangeiro de uma relação social-humanitária. Também deixámos em aberto o ponto em que cravamos o lugar do outro, questionando-nos sobre a necessidade de colocar em questão a pessoa como ‘sucessora ‘do sujeito em queda.

Nessa nossa intuição ou desenho, temos em conta as duas hermenêuticas elencadas por Richard Kearney, a ontológica e a escatológica, em seu *A poética do*

³⁰⁰ María Zambrano (2003, p. 131).

possível.³⁰¹ Enquanto a hermenêutica ético-escatológica, destacada pelo autor, que a posiciona próximo de Levinas ou Paul Ricoeur, a hermenêutica estética e ontológica, refere-se a Heidegger e Derrida. A estas demarcamos uma terceira hermenêutica, poético-ontológica, pela qual, segundo a leitura que fazemos, se deixa aproximar do encontro Nietzsche e Deleuze.

Com este pano de fundo, buscamos desenvolver uma nova hermenêutica do que dizemos da invenção e da chance, e, na trilha de uma “poética do possível” (Kearney), abrimos uma nova perspectiva de futuridade associando-nos sobretudo à filosofia prática de Ortega y Gasset e a sua teoria da pessoa inspirada em seus mestres alemães (Dilthey, Simmel, Husserl e Nietzsche); e o fazemos não apenas a partir de uma filosofia dos conceitos gerais, mas desde aqueles definidos pelo filósofo madri-lenho como *conceitos ocasionais*. Assim, destacamos Ortega y Gasset e sua *fenomenologia da invenção da pessoa* conectando-a à aventura da razão vital com os vetores do acaso e da vocação, em direção ou abertura para novas possibilidades de pensar e fazer filosofia desde a experiência mesma de invenção da Pessoa Desde Dentro.

Isso nos dá oportunidade para pensar para além do “homem seletivo” e o “homem-massa” forjados em direção ao outro, esteja representado na figura do especialista ou homem sabido, seja homem-gente ignorante, qualquer um ou impessoal (“*Das Man*”) — sendo que cada um desses “tipos” associados tanto ao homem-massa como este “animal-seletivo” ou, quem sabe, muito próximos do “animal superior” (nietzschiano). Servindo-nos dessas representações, parece-nos “oportuno” não apenas pensá-los como pontos de suspeição mas sobretudo como pontos de suspensão em uma futura teoria da pessoa à altura de nosso tempo.

Ao perceber um *homem-massa* como ele mesmo *de elite* ou próximo à barbárie da especialização, Ortega tocou em um dos tópicos mais sensíveis da vida humana. Escreve Ortega: “O que é característico deste momento é que a alma vulgar, sabendo-se vulgar, tenha o denodo (a coragem) de afirmar o direito à vulgaridade e impõe-no onde quer que seja”.³⁰² E mais: com *A Rebelião das Massas*, o filósofo faz notar ainda que *a voz do ignorante não é necessariamente a voz do pobre ou do analfabeto, mas aquela do homem aparentemente culto e sábio, do especialista*.

³⁰¹ Richard Kearney (1984, p. 85 e sgts).

³⁰² Ortega y Gasset (2019a, p. 45).

Com a entrada em cena e a colocação do *outro* (o outro homem, todos e ninguém em particular) no topo da metafísica Ocidental, cresce e difunde-se um desejo “sub” e/ou “sobre” humanos e ‘objetivo’ da parte de alguns autores, visando encobrir ou liquidar não o *sujeito* mas a presença mesma do *homem* e/ou do *humano* como instância ou estatuto filosófico? A suspensão vai agora para este ponto de interrogação, na medida em que estamos tendendo a afirmar e não interrogar.

Seria esta a questão da metafísica atualizada, talvez estigmatizada pela “intrusão” da técnica? E aqui nos referimos às técnicas intelectuais e dominantes nos condomínios epistemológicos das universidades e institutos superiores de filosofia, tantas vezes associados à morte de Deus ou do autor, ao fim da história e do paradigma da radicalidade da vida humana. Vale repetir ainda outra vez com uma certa irritação: não estaria aí a estratégia dominante para o eterno retorno da moral ‘calculista’ de certo sujeito intelectual político obcecado pela substituição ou apagamento da figura do Homem e do humano?

O filósofo Emmanuel Carneiro Leão fala-nos de um possível ‘apagamento do homem e da questão das humanidades’. Em sua *Filosofia contemporânea* (2013)³⁰³ — citando Paul Ricoeur, Michel Foucault e Gabriel Marcel — afirma que, numa sociedade que põe em questão “o primado do humano e o princípio da humanidade no homem” resulta em consequências imprevisíveis. Para o filósofo, logo após a segunda guerra mundial, “um limite foi ultrapassado, uma fronteira foi transposta: o limite do homem para o homem, a fronteira do humano para os homens”.³⁰⁴

Ressalta que a previsão que fizera Gabriel Marcel já no próprio título de seu famoso livro de (1952: *Les hommes contre l’humain* (“Os homens contra o humano!”), lembrando que também Michel Foucault, no final dos anos setenta, trata desta ultrapassagem de limites, na sua conhecida *“Histoire de la sexualité”* e que “durante milênios, o homem ficou sendo o que era para Aristóteles: um animal capaz de uma existência política”.³⁰⁵

Quando Gabriel Marcel, na contracena de Foucault, revela parte de uma estratégia em curso que reúne lado a lado teorias como da biopolítica e as teses dos “fins do homem”. Trata-se aqui do primeiro grande momento de clivagem humanitária

³⁰³ Carneiro Leão (2013, p. 210-211).

³⁰⁴ Carneiro Leão (2013, p. 210-211).

³⁰⁵ Michel Foucault. Op. cit., Carneiro Leão (2013, p. 211).

em que tanto o “humanismo” de Gabriel Marcel como o “existencialismo” de Sartre parece não terem resistido àquela ultrapassagem dos limites.

Hoje o homem moderno deixou de ser apenas um animal político, para ser e vir a ser um outro animal, o animal em cuja política sua própria vida de ser vivo está em questão! E Paul Ricoeur — como se fizesse coro ao “forasteiro” orteguiano — constata: *O fato novo é que o homem se tornou agora perigoso para si mesmo*, pondo em risco a própria vida que carrega e a própria natureza em cujo abrigo ele outrora recortava o recinto de suas cidades: ao escutar as palavras, humanidade, humano, espécie humana sentimos um calafrio pela espinha, pois percebemos que, debaixo de nossos pés, se abre uma fenda.³⁰⁶

A partir de “a invenção da pessoa e do lugar do outro”, propomos um outro caminho para a conversação filosófica, um caminho que seja capaz de reconectar o *trato* com o humano no *retrato* da pessoa; e o fazemos desde a “entrada” em cena das figuras do demasiado — duplamente presente como *humano e/ou pessoa* — nos institutos e sacramentos *das Humanidades*, já devidamente aculturadas e/ou domesticadas ao ponto de alterar os sentidos do humano “sapiens” consolidados pelo sujeito cartesiano.

Ora, o ‘homem’ deve ser visto em seu processo de alteração e de ensimesmamento (seja como *bestice* ou *esquisitice*) como observadas pelas lupas refinadas de um Jacques Derrida ou Ortega y Gasset. Esse ‘demaisado’ ou híbrido humano coincide com a produção dos excedentes nas regiões do Humano — da Natureza; da Técnica; da História e do Acontecimento — e que, desde a aventura milenar e secular do homem e das humanidades, tais figurações não apenas mostraram-se incapazes de se conter nas fronteiras do humano, como inauguram um novo capítulo ou estágio civilizatório que nos conduziu a esses nossos tempos de ascensão da insignificância e da decadência que precede o fim.

Ao mesmo tempo, temos em conta nessa nossa abordagem, com o apoio de algumas leituras e as meditações orteguianas, muitas delas carregadas de vontade política e expressão poética, de caráter ético e fundo filosófico, como estas do “eu é um outro” (Rimbaud), e que certamente refletem uma tremenda ‘confusão’ na cabeça dos leitores e das pessoas, ao ponto de o filósofo Alain Badiou (2007), em *O Século*,

³⁰⁶ Carneiro Leão (2013, p. 210-211). Nós grifamos o texto.

questionar: “Quem fala por nós e por eu?”. Certamente não é o mesmo que “fala por mim”, isto é, no lugar e no tempo que é o de cada um de nós.³⁰⁷

É preciso pensar de outra maneira a invenção do humano para além dos possíveis-impossíveis de todas as escolas, raízes e matrizes, considerando-se as forças intensivas e intrusivas das múltiplas presenças e copresenças humanas, cujas séries ou sequências “dialéticas” mais embaralham que aclaram as separações ou distinções estabelecidas em regiões fixadas pelo humano entre o “natural” e “técnico”, histórico e acontecimental, o animal ou divino, o profano ou sagrado.

Pensar de outra maneira no trato com o humano abre novas possibilidades de poder (de mando) e de fazer (ater-se) com responsabilidade, conferindo à *Pessoa* *ela mesma* não apenas uma nova inscrição psicológica ou definição ontológica, mas um novo estatuto ético-político-filosófico do humano no portal da história e da vida, de modo que o acontecimento-pessoa possa se apresentar *desde dentro* — e não mais “de fora” —, ou seja, como excelências/‘excedências’, capacidades e possibilidades de autossuperação do humano — e, claro, o seu possível retorno às formas de vida vocacionada e interiorizada, ou, nos termos de Ortega, de poder governar-se entre dois mundos, do eu e da circunstância, um deambular entre o ensimesmamento ou da alteração, entre a vida íntima ou comum da “dissociedade”, ou seja: *a vida humana como uma luta da pessoa com o sua circunstância e destino íntimo*.³⁰⁸

4.4 A PESSOA DESDE DENTRO

Vida é o que *se passa* com cada um, *o que nos acontece*. Acontece a cada um de nós viver e *esse viver se compõe* por sua vez de *inumeráveis acontecimentos* que o integram [...]. A vida é um acontecer, algo que acontece a alguém que passará a vida se havendo com *isso e aquilo*.³⁰⁹

A vida aflora e acontece nas circunstâncias pessoais e históricas, e, por isso, constitui-se num verdadeiro drama que *alguém* é. Ortega especifica: “o eu que sou eu mesmo não outro — o eu daquele outro — o *algo* que é a pessoa é um algo que se

³⁰⁷ Alain Badiou (1994).

³⁰⁸ Ortega y Gasset (2017, p. 54).

³⁰⁹ Ortega y Gasset (2020, p. 72). Nós destacamos o texto.

traduz em um ser alguém”,³¹⁰ cada um de nós em particular e com o qual nascemos, passamos a vida inteira a conviver.

Entre dificuldades e facilidades, *cada pessoa* muito particularmente, terá de se haver consigo mesma e/ou passará a vida inteira se havendo com *isto* e *aquilo*, com *esta* preocupação ou *aquela* outra que aparece diante de nós ou está em curso, com os seus impactos nos diferentes campos da realidade ou situações vitais, mais ou menos favoráveis em dadas circunstâncias; enfim, realidades concretas que vivemos entre infinitas possibilidades e impossibilidades, incertezas e esperanças.

Dessas realidades radicais brotam ou emergem problemas ou respostas com as quais nos deparamos e temos que nos haver, prestar atenção — como se diz, tomar pé da situação —, e fazer algo a respeito. O tempo todo, queiramos ou não, temos de decidir ou selecionar os assuntos, dos mais simples e rotineiros aos mais complexos e inusitados, colocá-los numa ordem ou agenda de prioridades — o que exige sempre mais e mais, como se retornassem a cada vez e/ou fôssemos incapazes de dar a eles uma resposta efetiva e duradoura.

Entre os exemplos mais repetitivos encontram-se aqueles relacionados à nossa saúde corporal e mental, afetiva e espiritual que se repetem em diferentes campos da vida humana. Escreve Ortega:

O fato mais elementar da vida humana é que uns homens morrem e outros nascem — que as vidas se sucedem. Toda vida humana, por sua própria essência, está encaixada entre outras vidas anteriores e outras posteriores — vem de uma vida e vai para outra subsequente.³¹¹

Ora, o fato radical e comum, ao mesmo tempo muito particular e pessoal — nascer e morrer, o mais elementar dos imperativos humanos, levou-nos a pensar sobre a *necessidade inescapável de aprendermos a lidar com as mudanças na estrutura da vida e do mundo* e melhor nos posicionarmos em relação a tais acontecimentos-eventos; mas também a nos atermos ao que importa ou se passa no interregno (secular/existencial) de tudo que nos acontece entre nascimento e morte.

E, como destacamos anteriormente, não se trata somente *de ter* que fazer algo *na circunstância*, mas de *ter de fazer* algo *na sua circunstância* ou *ter de saber a*

³¹⁰ Ortega y Gasset (2020, p. 92).

³¹¹ Ortega y Gasset (2022, p.33).

que se ater.³¹² Ortega, então, em alto e bom tom, ajuda-nos a compreender nosso sentido de viver, como se estivesse muito próximo de nós:

(...) E nessa vida de vocês eu sou agora nada além de um ingrediente da circunstância em que vocês vivem, sou um ingrediente do seu destino. A vida de cada um de vocês consiste agora em ter de me ouvir, e isso mesmo no caso, bastante possível, de que alguns de vocês não tenham vindo para me ouvir, mas na verdade por quaisquer outros motivos imagináveis, os quais não quero, ainda que pudesse enumerar.

*A realidade da vida consiste, pois, não no que ela é para quem a vê desde fora, mas naquilo que é para quem, desde dentro dela, a é, para aquele que está vivendo à medida que e na medida em que a vive. Sendo assim, conhecer outra vida que não é a nossa obriga-nos a tentar vê-la, não desde nós mesmos, mas desde ela própria, desde o sujeito que a vive.*³¹³

Observem que nestas duas notas, colhidas da sua obra, Ortega utiliza o que definiu serem aqueles *conceitos ocasionais* — isto, aquilo, eu, vocês, etc. —; ou seja, diz algo que toca diretamente a realidade ou circunstância de cada um de nós, seus ouvintes-leitores. Podemos destacar Gilberto Kujawski quando, numa síntese irreparável escreve: *a vida começa de dentro...* de modo que, nesse desde dentro, a arquitetura dos sonhos se realiza. À medida que se vai descobrindo, ela inventa a si mesma, o seu próprio programa vital, lembrando que a primeira pessoa é a última de que nos damos conta ou só tardiamente damos a conhecer. Esta é também a aventura de ir ao encontro de si mesmo.

E se a pessoa que encontramos é um desconhecido, esboçamos no ato um relance de história para interpretá-la (uma “história de bolso”, diz Marias). Em suma: a “pessoa” é o contrário da “coisa”; esta se apresenta feita e acabada, ao passo que a realidade da pessoa é *eveniente*, ou seja, está sempre acontecendo e nunca acaba de acontecer.³¹⁴

Neste ponto axial e orteguiano, destacado por Kujawski, podemos fazer ressoar o tanto de “cultura fáustica” que orienta nossos encontros e estilos de vida, dos mais casuais e comuns àqueles ocasionais e inconclusivos: o encontro da pessoa ela mesma capaz de fazer época das suas chances de vida.

³¹² Conforme nota 10, p. 14, nesta tese. Margarida I. Almeida Amoedo (2002, p. 231).

³¹³ Ortega y Gasset (2022, p. 26)

³¹⁴ Kujawski (2002, p. 38-39).

Por este projeto vital e personalíssimo em que temos de nos haver — com os outros, sobretudo com o destino de cada um — temos diante de nós, a derradeira tarefa de vida: fazer-se a si mesma. Reiteradas vezes Ortega se pronuncia e enuncia em sua *teoria da pessoa*, cujo drama vital se encontra emparedado em suas circunstâncias, embora apresente uma *margem de liberdade* em relação a seu eu ou destino; enfim, para concluir:

O homem, a vida são um acontecimento interno e não outra coisa; isso é patente. Por isso só se pode falar do homem e da vida se se fala desde dentro. Se queremos falar a sério do homem, só pode fazer-se de dentro, desde o dentro próprio, e, portanto, só você pode falar de si mesmo. Tudo o resto que podemos dizer de outros homens, de outras vidas ou do homem em geral há que considerá-lo como afirmações derivadas de modo secundário e abstratas; portanto, não como afirmações evidentes, mas sim construídas sobre a base de pressupostos e indícios. Assim, temos duas imagens distintas do homem: a imagem interna, que é a verdadeira pela sua origem, mas se refere ao homem próprio, e a imagem externa, que é a que formamos do outro homem, como indivíduo ou como homem em geral.³¹⁵

E, noutra passagem, podemos ler:

a vida não pode ser mero objeto porque consiste precisamente em sua execução, em ser efetivamente vivida e encontrar-se sempre inconclusa, indeterminada. Não tolera ser contemplada desde fora: o olho tem de transladar-se a ela e *fazer da própria realidade seu ponto de vista*.³¹⁶

Talvez por essa razão, o homem se põe em constante luta ou em situações extremamente difíceis, seja com os outros ou consigo mesmo, com a sociedade, com Deus com as leis e instituições — mas que, no fundo trata-se da luta do humano com a pessoa, do homem e a sua desorientação —, perdido ou naufrago dentro de uma espiral de insignificância.

Também aqui podemos marcar a diferença entre o evento e o acontecimento-pessoa, na medida em que *o evento é do outro*, algo de *alguém* que se passa no lugar do outro daquele que chega “de repente”, o sujeito-chegante — na maior parte das vezes, inesperado — que bate em nossa porta. O acontecimento, no entanto, é *da pessoa* — ou seja, a pessoa em devir no poema-pessoa que se encontra junto a si mesma, ao próprio fazer-se, inventar-se, instituir-se, projetar-se — numa palavra

³¹⁵ Ortega y Gasset (2009, p. 93-94).

³¹⁶ Ortega y Gasset (2009, p.51).

muito cara para nós — *futurar-se no encontro consigo mesmo*. Não se bate necessariamente ou apenas na porta de nossa casa, mas no portal da cidade, ou na fronteira da existência e mundo de cada um, seja uma onda de datas ou uma federação de países.

Entretanto, cada outro eu — que todos os outros carregam em sua própria pessoa — move-nos rumo aos próprios sonhos ou necessidades; o outro ressonante de si mesmo, em movimento de busca de um lugar ou condição de vida segura e digna, de realização desses sonhos e vocações, enfim, das suas reais e imaginárias chances de vida e destino. A história do homem se passa pela pessoa e se efetiva na amizade. E aqui se dá o encontro do acontecimento na pessoa.

As diferentes concepções de amizade ou de amor inscritos nas *Meditações do Quixote* se abrem e se ramificam junto ao universo do outro como um manancial de possibilidades e mundos diferentes daquele que vivemos ou imaginamos.

Lembrando que a pessoa compõe, nesta concepção de mundo — por amor ou ódio, em paz ou em guerra — em algo que faz do intelecto humano um fator/órgão de profundidade e de criação de diferentes realidades e estilos de vida. Citando Goethe — “O que herdaste dos teus antepassados, conquista-o para possuí-lo”³¹⁷ — Kujawski enfatiza: desde o princípio é a vida! E a vida constitui um salto para a eternidade — diríamos, para a futuridade —, desde onde brota o *logos* (Grécia), institui-se o *poder* (Roma), gesta-se a *criação* e inventa-se a *pessoa* (Cristianismo). E é deste acontecimento-pessoa — o invento poético por excelência — que as chances de vida — do *logos* e do *mando*, do *mundo* e da *pessoa*—, abrem-se, intensificam-se e multiplicam-se, fazendo de cada pessoa a tradução e expressão de infinitas possibilidades.

Mas qual a consequência do acontecimento-pessoa ao se formar ou se instituir desde dentro? Evidentemente, não se trata do erro psicológico de pensar o dentro oposto ao fora, nem o superior ou que está a direita em oposição ao inferior ou esquerda; muito menos trata-se de reduzir ou enquadrar esse *dentro x fora* nos esquemas do “tudo junto misturado” ou ainda, do ser-ai (*Dasein*) individual em oposição ao ser-junto (*Mitsein*), nem o já-vindo do vir-a-ser...

Não se trata de um dentro mas, para retornamos o exemplo de Ortega em suas meditações sobre Goethe (monumental? libertador?) — trata-se de pensar um *Goethe desde dentro*:

³¹⁷ Gilberto Kujawski (2002, p. 159 - 160).

Desde dentro de quem? De Goethe? Mas... quem é Goethe? Não sei se você entende bem a pergunta. Tentarei esclarecê-la. Se você pergunta a si mesmo, com rigor e peremptoriedade *quem sou eu?* — não, *o que sou eu?* — mas sim quem é esse eu de que falo a toda hora de minha existência cotidiana? — dar-se-á conta do incrível descaminho em que tem caminhado a filosofia sempre ao chamar “eu” às coisas mais extravagantes, porém nunca a isso que você chama “eu” em sua existência cotidiana.³¹⁸

Insiste Ortega;

Esse eu que você é, meu amigo, não consiste em seu corpo, porém tampouco em sua alma, consciência ou caráter. [...] O eu que você é tem se encontrado com certas coisas corporais ou psíquicas ao se encontrar vivendo. Você é quem tem que viver com elas, mediante elas [...] Mas a vida é o mais distante que se pode pensar de um fato subjetivo. É a realidade mais objetiva de todas. [...] É encontrar-se o eu do homem submergido precisamente no que não é ele, no puro outro que é sua circunstância. Viver é ser fora de si — realizar-se. O programa vital, que cada um irremediavelmente é, oprime a circunstância para alojar-se nela. Esta unidade de dinamismo dramático entre ambos os elementos — eu e o mundo — é a vida. Forma, pois, um âmbito dentro do qual está a pessoa, o mundo e... o biógrafo. Porque esse é o *verdadeiro dentro* desde o qual quisera eu que você mirasse a Goethe.³¹⁹

A conexão que fazemos entre o “-de:” “-para” levou-nos a pensar e imaginar a im-possibilidade de uma “quarta pessoa do singular”.³²⁰ O *poema de ...para a pessoa tal ou qual*, esboça e coincide na pessoa singular, ímpar e rara, um tipo mais que impossível, um *sempre-ainda* ou quarto gênero da pessoa impossível, nem incluída ou excluída mas “in(con)cluída”— esta, a pessoa eveniente, que não se confunde com o outro ‘genérico’; um outro na passagem do terceiro ao quarto gênero da transcendência humana. O trânsito da “imanência de...” a uma pessoa/uma vida, em que o poema, onde o *Sempre-ainda* da inteligência do amor vital se dá (se entrega ou se projeta) no encontro vital de duas chances — a quarta pessoa do singular deste *aqui e agora* do *De tudo diferente*: o mais raro que existe de algo/alguém e que se faz acontecer, e acontece junto ao desejo/busca/engajamento na perfeição do amado.

Neste “encontrar-se” reconecta *O posse* e a vida para além d'*A posse* de um corpo que nos dado pelo nascimento-morte-existência, e desde onde as possibilidades de um acontecimento de terceiro gênero nos toca ou nos lança ao campo da fé — na *oportunidade* de que nos falava James — desde onde se faz ‘a aposta em Deus’,

³¹⁸ Ortega y Gasset (2022, p. 48).

³¹⁹ Ortega y Gasset (2022, p. 50).

³²⁰ Deleuze (2004, p. 83).

como sendo uma 'posse' distinta do humano e para além (ou aquém) do possível-impossível; e que, mesmo na incerteza do "ainda-não" da fé efetivar-se na plena posse — só alcançada depois da morte — já não há certeza de que (mesmo sendo 'propriedade' de um deus), satisfaça-o plenamente com o outro ou consigo mesmo.

E é, neste campo de incertezas, que a vida se abre ao novo poetado, este, que virá a se compor, junto ao plano das divinações primeiras (Zambrano), uma nova forma, estrutura ou esquema vital e poético — que aqui indicamos na passagem da terceira e quarta dimensões do humano — o terceiro/quarto gênero de acontecimento. E é nesta dimensão de um transcender imanente à vida junto ao poema, do poema-pessoa, que *o posse* dá o passo decisivo e faz a passagem — o envio ou endereçamento —, "-de:"... "-para" outras possibilidades de acolhimento, ou, por outras palavras, dá-se no "ter-lugar" de cada pessoa no instante raro do fazer-se poema que transcende a tirania da igualdade ou da necessidade do mero viver.

VIBRAÇÕES DO MÉTODO (2): Talvez, essa feliz indecisão

Ao falar de Velázquez diz-se sempre que ele pintava o ar, o ambiente, etc. Não acredito muito em nada disso nem nunca encontrei algo que esclareça o que se quer enunciar com tais expressões. O efeito aéreo de suas figuras deve-se simplesmente a *essa feliz indecisão* entre perfil e superfície em que as deixa.

Seus contemporâneos achavam que não estavam “acabadas” de pintar, e por isso Velázquez não foi popular em sua época. Ele tinha feito a descoberta mais impopular: que a realidade se diferencia do mito por nunca ser acabada.³²¹

Essa Feliz Indecisão talvez seja o passo mais certo que virtual e espontaneamente se poderia dar ou fazer a partir de um talvez que tenha se desgarrado do *Papel-máquina*: “O pensamento do talvez engaja possibilidade do acontecimento”,³²² ou, antes, tenha aparecido e sido entregue pelas mãos de um filósofo: Nietzsche; ou seria de um poeta (Paul Celan), de quem — sob as mesmas escrituras deste nosso ascendente de tantos envios, cartas e cartões-postais — ainda colhemos as respostas *devidas*.

Sim, talvez devamos destacar aquele primeiro questionamento que nos atormentou meses a fio e responder por esses *dizeres* de amar a amizade, de amar uma tese, de amar um invento, sem contrarrespostas às tantas maneiras de se amar o porvir dessas amizades, dessas teses, desses inventos — ou mesmo sem chances de amar o porvir de outros devires — e sobre o qual nos restou apenas calarmos e seguir em frente. Todo um regime infável de possibilidades-impossíveis — aqui é necessário este hífen sinalizador ou efeito ponte de ligação ou suspensão para grifarmos tal re/insurgência respondente, assim mesmo, im-possibilidades que viriam a se somar a outras ainda por vir —, porque, para tais questionamentos, uma mera resposta ou tomada de decisão não seja o bastante, mas uma fresta ou abertura de ou-

³²¹ Ortega y Gasset (2016a, p. 36-37). Nas OC-VI, p. 646-647. Grifos nossos.

³²² Jacques Derrida (2004, p. 258 e segs).

tros possíveis, indeterminados, imprecisos, como aqueles conferidos a um leitor suplicante que, hipnotizado em sua leitura, clama por algum desfecho feliz; talvez seja mesmo essa a empresa do indecidível de que todo *talvez* se reveste.

Importa-nos tão somente fazer vibrar, curto-circuitar, interromper, quebrar expectativas ou simplesmente “cortar a lógica da determinação, engajando-[nos] no talvez”.³²³ Pois, como insiste Derrida, o talvez mexe e abala nosso sistema de decisão; põe a dúvida na cena da escrita; e, quando a dúvida entra em operação, leva-nos para direções contrárias imprevistas ou in/antecipáveis certezas; ou, em suas palavras, arremessa “para longe da lógica cartesiana ou discursiva”; pois a própria ‘lógica’ do acontecimento, sobretudo com a intrusão cartesiana do “penso, logo existo”, em nome da dúvida, fez o *cogito* todo ele avesso ao nosso talvez.

Porém, nada acontece ou é decidido sem deixar-se suspender ou *engancharse* — para socorrer-nos de uma metáfora cara em Bataille anteriormente citada — num providencial ‘gancho’ ou talvez, restando apenas (a)guardarmos as possibilidades ou recital de memórias vivas da chance; e aqui advém um dos (d)efeitos imediatos de tantas dúvidas: colocar a chance na cena do acontecimento e da escrita, ao ponto de, ao fazer esta aposta prematura, correr o risco de, ao se apostarem as fichas da ação ou provisionamento nos engajamentos seguros, ceder à tentação da *aposta de todas as fichas no engajamento do talvez*.

A partir do acontecimento da chance, reconhecemos, no diálogo Ortega e Bataille, aspectos filosóficos que integram, desde a conexão eu-circunstância, chance e salvação, os vetores estruturais da vida humana. O seu grande mérito, e também o seu segredo e trunfo de escritor que dialoga com os clássicos e os contemporâneos, está bem aí, no seu jeito e estilo de dizer e escrever, ou seja, de fazer filosofia como se estivesse *conversando* com as pessoas; este *modo filosófico* constitui-se num dos principais contributos do filósofo espanhol ao criar um vínculo de liberdade, de respeito e amizade com suas audiências e leitores, e o faz sem cair num hermetismo ou pietismo intelectual.

Ortega desenvolveu algo que em outras áreas e épocas — ou mesmo nesta que vivemos desde a última travessia secular —, a filosofia carecia sobremaneira: *um novo estilo* de filosofar, um *caminho do passo e da paisagem*, uma *escola-ambiente*

³²³ Derrida (2004 p. 258).

capaz de comunicar-se de forma amigável e altruísta, tanto quanto inteligente e frutuosa, sem deixar de ser rigoroso.

Ao expressar-se por metáforas, paradoxos e aporias, seus relatos biográficos e seus personagens reais e poéticos — Quijote, Goethe, Don Juan, Mirabeau, Toynbee, Velázquez, tantos outros — tornam-se leituras saborosas pela riqueza das conexões históricas e vitais, recheadas de exemplos e conceitos primorosos, dos mais gerais aos chamados de ocasionais, que fazem das reflexões *orteguianas* a sua própria escola de filosofia.

Gilberto Kujawski, um dos discípulos e tradutor, ensaísta e intérprete de Ortega no Brasil, pontua: “escrever sempre foi para Ortega um modo de conversar, e conversar só é possível face a face com a pessoa — e, citando Unamuno, cada pessoa «de carne e osso», completa: “chega a ser patética a preocupação de Ortega a respeito, a ponto de declarar que «em meus escritos ponho, na medida do possível, o leitor, conto com ele, faço-o sentir como presente, como também me interessa sua concreta, angustiada e desorientada humanidade»”.³²⁴

Para o escritor,

Ortega é mestre na arte de elevar o pensamento à altura das indagações supremas partindo dos mais simples fragmentos da realidade: uma nesga de paisagem, um castelo, uma cena da rua, um quadro, uma cor desbotada, um rosto de mulher, um esporte como a caça servem-lhe de ocasião para revitalizar a abordagem dos aspectos mais essenciais da condição humana e das inquietações capitais da inteligência.³²⁵

Ortega y Gasset — e aqui nos expressamos em sintonia com o nosso mais eminente dos orteguianos vivos —³²⁶ é um intelectual completo e originalíssimo: *Leitor* estudioso e espectador engajado em seu tempo e em sua Espanha; *escritor* com genuíno e inconfundível estilo; *pensador* ousado e inovador; *investigador* das questões ou eventos insurgentes e ao mesmo tempo inventivos; e, certamente, um *filósofo* dos mais influentes de seu tempo — que também é o de Heidegger, que se destacou de

³²⁴ Kujawski (1994, p. 28 e 29).

³²⁵ Kujawski (1994, p.14).

³²⁶ Com 94 anos de idade, Gilberto de Mello Kujawski vive em São Paulo e é considerado um dos mais ilustres intelectuais brasileiro dedicado à obra do seu mestre, Ortega y Gasset além de uma longa amizade com Julián Marías. Com uma sensibilidade peculiar, estilo e escrita expressiva da influência orteguiana no Brasil constitui um exemplo para as atuais e futuras gerações.

forma surpreendente³²⁷ — teve de empenhar-se muito para que fosse reconhecido até se tornar um filósofo da estatura dos grandes clássicos.

Ortega tinha plena consciência de que se encontrava ou atuava em “territórios infieis”, (como) cristão(s) entre muçulmanos, democrata(s) entre autocratas, libertário(s) entre fascistas. Habilidoso com as palavras e exímio criador de metáforas, sabia diferenciar o mero ‘falar’ do ter e poder ‘dizer’ e ‘pensar’ para além da ‘retórica’ ou intelectualismo. Por sua posição histórica, política, ética e metafísica da vida humana, soube recolocar o problema do homem e das humanidades, da pessoa e dos outros num plano de intersubjetividade e das conexões internacionais numa direção surpreendente para seus pares intelectuais e contemporâneos.

Para Ortega — como para seu mestre, Husserl — não basta ligar a coisa ao *logos*, mas ligar a coisa com a coisa mesma; nem transformar o intelecto em um evento ideológico sem as distinções necessárias. Para o filósofo importa a *história como sistema* de modo que possa dar conta do eu ou sujeito — pessoa, povo, época ou geração — que faz a ligação entre coisas a estrutura radical da vida humana. Ortega pensou e desenvolveu seu pensamento e obra com base no que definiu ser *um fundo insubornável* inseparável da realidade radical da vida intransferível sem deixar de afirmar a soberania (do sujeito) como agente da própria liberdade e responsabilidade.

Por sua *sabedoria do amor* pode explicar a diferença entre compreender e saber, como destaca Gilberto Kujawski, “a filosofia começa onde terminam os fatos”.³²⁸ Sem perder-se na erudição, para Ortega, no sentido original grego, *theoria* ou contemplação, “a teoria funde sistema e visão e sua melhor imagem é a de um relâmpago ao iluminar os horizontes da paisagem”. Num parágrafo anterior, afirma que “a compreensão nasce da ‘conexão’ suscitada pelo amor, descobre a unidade dos fatos ou fenômenos *em si mesmos*”.³²⁹ Por outras palavras, coisas e pessoas constituem-se mundos diferentes, por onde os fatos ou fenômenos são organicamente separados

³²⁷ Que teria deixado Ortega Ortega extremamente inconformado. Em algumas passagens de sua obra, o filósofo paulista mostrou uma visível irritação com seus os leitores e “amigos” pela grave falta ao não reconhecer as criações e teses por ele demonstradas e que antecederam ao filósofo alemão. Em *Um Goethe desde dentro*, em nota, declara-se “surpreendido” até pelos *mais próximos* por não terem “uma remota noção do que tenho pensado e escrito”, e enumera, ponto a ponto, faz um apelo para “colocar de volta a boa fé distraída” acerca dos temas por ele sublinhado. Ortega (2022, p. 55-56).

³²⁸ Kujawski (1994, p. 32).

³²⁹ Kujawski (1994, p. 33).

e conectados por inter/esses (no caso das coisas) ou por redes independentes (as pessoas), o que faz da teoria uma iluminação súbita e abrangente da realidade.

Para Ortega, *viver já é saber, saber a que se ater*. Vive-se o que se pode e do que se faz. Fazemos comidas, utensílios, políticas, amores, ciências, leis, artes, etc. Decisão e sustentação para que a vida — isto é, cada um de nós — seja fruto da responsabilidade consigo e com os outros e que se constitui no princípio ou gesto de salvação em Ortega: *salvar a si mesmos salvando-se suas circunstâncias*.

Em relação às pessoas, a filosofia do acontecimento opera num processo personalíssimo, que inclui o caráter e a vocação, a personalização e a “despersonalização” — no sentido de desprendimento ou capacidade de renunciar (sacrificar-se) aos interesses e motivações particularíssimos — num programa de re-personalização (ensimesmamento), tendo em vista uma situação de chances redefinidas, cada um e a cada vez, biograficamente; e, por outro lado, o *contexto geracional* constitui alicerce do programa orteguiano em dadas circunstâncias históricas. Tendo em conta a temporalidade (atualização e futurição) dos atos, das interações e tomadas de decisão acerca do viver junto, lidam cotidianamente com as instituições e relações de poder e chances das pessoas e suas vidas.

Essa postura já aparece nitidamente no seu primeiro clássico, *Meditações do Quixote*, uma obra filosófica por muitos considerada nada mais que um ensaio literário. Neste livro, Ortega surpreende seus contemporâneos e o mundo acadêmico ao apresentar uma leitura inovadora e original do ‘quixotismo’, fazendo saltar da *vontade de aventura* à aventura do pensamento que se expressa na fórmula do *romancista de si mesmo*, ao mesmo tempo em que, neste livro, enunciaria um repertório de conceitos que servirá de base para toda sua obra.³³⁰

Portanto, desde as suas primeiras meditações, torna público o seu percurso ou a sua missão de fazer da clareza *a cortesia do filósofo* e, do seu sistema de ecos, sondagem e ressonância, *a honradez do pensador*, postura que conservou até suas últimas publicações. Ortega reuniu em sua obra, indiretamente, os dois aspectos que abordamos em nossa filosofia: 1) o *Acontecimento*-pessoa como base do um ecossistema filosófico, teórico e conceitual, e, 2) uma futura filosofia da *Chance* — acaso ou azar, mas também “sintoma” e “experiência” —, fusão de horizontes, torção radical

³³⁰ Como destacado por Pina Prata em seu livro “A dialética da razão vital” em que articula cada uma das dimensões da vida — facticidade, decisão, vocação, temporalidade — por uma *consistência da estrutura originária*, vital e histórica. Pina Prata (1962, p. 291-333).

e uma seleção generosa de fragmentos ético-poéticos colhidos da inteligência (razão) vital e histórica. Esses dois aspectos da filosofia orteguiana fazem dele um filósofo atípico, ao mesmo tempo sistemático e fragmentário — conforme o retrato irretocável de Kujawski, ao descrevê-lo como um intelectual “profundo, como são os maiores mestres do pensamento, mas fluido e criativo na sua prosa de grande escritor”.³³¹

E foi assim que Ortega se tornou um filósofo peculiar, sobretudo ao estabelecer com seu leitor um vínculo pessoal de amizade, o que é raro entre filósofos, porém, imprescindível em uma comunidade de pensamento. A própria ideia de fazer da filosofia um estilo de vida ganha, em Ortega, um novo ânimo e ritmo, — ou tonalidade afetiva, como diriam os poetas alemães — que redefine o sentido do filosofar, não mais como “amor à sabedoria”, mas como *sabedoria do amor* — o gesto radical e eloquente que aproxima inteligência e elegância na formação desse tipo diferenciado de pensar e de ser pensador.³³²

A partir da amizade com o *leitor* — para quem fala escrevendo na introdução do Quixote — Ortega ultrapassa o mero discurso e retórica acadêmica, fazendo ou deixando fluir a espontaneidade a partir da sua filosofia do amor em conexão com o universo — um idioma que reconecta pessoas às suas circunstâncias, revolucionando o tema da salvação. Como ele próprio afirma em suas “Meditações Primeiras”: “o afeto que [à filosofia] me move é o mais vivo que encontro em meu coração”, para, ato contínuo, definir a filosofia como *amor intellectualis* ou *a ciência geral do amor*.³³³

Assim, pois, é o amor, entendido como busca da *perfeição do amado*, concepção que faz e força-nos pensar com redobrada atenção a conexão entre o “eu e a circunstância”. Inseparável de uma perspectiva redentora sinaliza uma nova perspectiva de poder como projeto de autonomia da pessoa salvar-se a si mesma salvando suas circunstâncias e/ou delas se salvando.

Resumindo: os temas da salvação, do amor e da conexão com o universo — inseparável do cotidiano expresso na pedagogia do passo e na metáfora do bosque —, perpassam sua obra e progridem de forma vertiginosa desde a introdução do livro

³³¹ Gilberto de Mello Kujawski, *Ortega y Gasset : A aventura da razão*, 1994.

³³² Como ressalta Ortega em “Meditação sobre a técnica”, o núcleo comum de elegância ou inteligência (*eligens* ou *elengeis*, ou *elegans* (elegante) guarda tanto o sentido de eleger como inteligir pois, na medida em que eleger, seleciona e apruma o gosto e a tomada de posição, portanto, busca ser livre nos seus atos e pensamentos. ((2006, p. 101-102).

³³³ Ortega y Gasset (1967, p. 30).

e suas meditações. Para Ortega a grande tarefa é, de um lado, ‘ligar coisa a coisa’ à razão (*logos*) derivativa do verbo *legein* e que ressignifica a própria conexão ou *múnus* intelectual do compor, reunir, juntar, ler e recolher e, de outro, pensar a circunstância junto ao eu-executivo deste cotidiano é o caminho para o plano universal.

Foi esta a tarefa gigantesca que se deu desde a sua filosofia do amor, em que marca a diferença entre o afã de compreender e o mero saber ou erudição. A necessidade de conexão traduz-se no *afã de compreensão*, tal como expresso no desejo de *perfeição do amado*.³³⁴

Deste modo veremos que, para além do já dito e escrito nessas meditações sobre o método, podemos dar ou indicar caminhos ou passos para novas leituras e pesquisas sobre o nosso tema. São dimensões poéticas, políticas e educacionais do que chamamos na continuidade de *Constituintes Vitais* e que certamente abrem novas possibilidades de pensamentos e práticas político-pedagógicas consonantes aos batimentos de coração dos que fazem tinir o pensamento a partir das leituras orteguianas e as ressonâncias colhidas de sua obra.

Antes, porém, devemos nos ater um pouco mais sobre as *agonias do acaso* que, entre *as chances da vida* e os «*aís*» do mundo abrimos esta seção sobre o Método por um epígrafe de Ortega, incorporando sua “feliz indecisão” ao indecível da chance como a certeza de um “talvez”.

Estamos a falar do acontecimento ...*da chance*, mas é preciso ficarmos atentos às agonias advindas com os eventos do acaso. Não se trata de uma simples inversão, alteração simbólica ou formal contraposição da ordem e da linguagem, mas uma abertura ou invenção de outro gênero de linguagem ou elocução espiritual, característico de um outro tipo de gênio, ocasional e/ou vacilante de realidade; ou talvez faça coincidir uma nova mudança de gênero, como se quiséssemos deslocar a chance da escrita e colocá-la de novo atrás do palco; ou iluminar a escrita pelo acontecimento da chance, sem retirar a sua própria luz ou foco e, com isso, fazer com que a chance ela mesma seja transportada, traduzida ou deslocada, voadora e saltitante, e reocupar o centro do palco iluminado — pois também há o escuro, o espesso, o pesado, o opaco e todo o cansaço gerados ou herdados das ditas “atuações” ou “condições humanas”, em cenas recorrentes da história ou da vida que só reforçam aqueles ares de incrédulas certezas; mas também visando perfazer um outro trajeto, aquele que vai

³³⁴ Kujawski (1994, p.32).

do proscênio em direção aos presentes, no público; pois não se trata da chance pela chance, nem do humano pelo humano e dos seus duplos sujeitos represados (Freud? Foucault? Derrida?), nem das suas duplicações binárias intermináveis, mas sim das suas repercussões, seus ecos e ressonâncias, ruídos e rastros do que chamamos, em tese, de *o acontecimento da chance*.

Pois, segundo a interpretação dominante, a ‘condição humana’ é tratada como uma possibilidade de vida como satisfação das necessidades — *e isso não se discute!* Ou será que é somente isso que, desde sempre, se “discutiu”? Ou devemos dizer que *tal condição* poderia dar lugar à possibilidades outras advindas de nosso *Talvez*, aqui pensado na esteira da possibilidade-impossível de um acontecimento por vir?

Nenhuma decisão envolvente será tomada nos *a priori* dessa condição humana, exceto por essa *possibilidade-impossível* de ‘sujeitos-agentes’ (Spinoza) que, além de atores ou espectadores, são partícipes da cena inteira; atuam como o outro na pessoa em devir (o devir-outro) do ‘humano-aí’ que advém a cada aparecer ou comparecer, dando-se à presença, quaisquer que sejam os “aís” do mundo.

Assim como o acontecimento por vir advém da chance, também o acontecimento do talvez — por exemplo, da criança recém-nascida/nascente — possa simbolizar o acontecimento do nascimento; ou, voltando o nosso olhar em perspectiva da mãe como um acontecimento da gestação, ainda que ambos não coincidam no palco da história ou entre uma vida biografada, a da criança, e, outra, da mãe. Por isso, o adágio ético-filosófico apresentado como mote de nossa tese — *de todos o acontecimento; a cada um/cada pessoa, a sua chance* — tem inscrito e selada, a seu tempo, cravada a assinatura singular de que, em dadas condições ou situações, a vida/a pessoa se fará representar por uma entidade ou um nome, que lhe é próprio e, ao mesmo tempo, comum, na partilha do universo.

O tempo que faz deste nascimento-acontecimento, a instituição da pessoa (uma mãe, uma criança), de cada pessoa... uma vida, uma época ou geração, uma tradição ou inovação: o porvir na esteira do *talvez*, que, pelo nascimento ou morte, é posto ou deixado em suspensão³³⁵ — o acontecimento próximo de uma bem-aventurança, espera ou estado de graça (Bataille), que se insinua no bojo do nascimento e/ou da gestação.

³³⁵ A palavra que aparece no texto derridiano é aquela relacionada à noção de *epoché*, na filosofia de Husserl. Por ora, queremos apenas enfatizar o acontecimento posto em suspensão, mas não todo e qualquer acontecimento específico.

Não há chance sem *talvez*, embora seja categoricamente possível e/ou compreensível recordarmos a fórmula de “um homem capaz de época”³³⁶, inspirada no texto husserliano pelo autor de *Morte Aparente no Pensamento* (2014), referindo-se ao método “fazedor-de-época” retirando ou suspendendo o acontecimento do pensamento da cena ou cenário, a personagem ou espectador; ou, agora dito em nossas palavras, um movimento *capaz de fazer época* das suas chances de vida. Ao pensarmos essa força, poder ou capacidade de se produzir uma dupla suspensão — das épocas (circunstância ou mundo) e das chances da pessoa (vocação ou destino) —, buscamos a melhor resposta a esse nosso fulgurante talvez. Sim, talvez seja possível *fazer época* fazendo da chance a própria possibilidade de contracenar com o acontecimento.

Essa também a maior aventura do pensamento, a luz do possível e da necessária suspensão (retenção) para melhor observar — lembrar que os espectadores e não apenas os atores estão “em cena” —, nos giros dos tempos, o descarrilo causado pelos efeitos da intrusão, ‘megalo-nano-intrusões’ acontecimentais. Toda a atenção a esta palavra, *suspensão*; trata-se de uma palavra cortante, *talvez*, interventora ou arbitrária. Ainda que se possa escrever teses, cultivar amizades, ainda que se possa inventar algo *como se fosse* uma nova escrita, como se a palavra fosse dizer o impossível e o amor fosse necessário, talvez possamos, sim, nos dar ao luxo de ler e escrever algo para além ou acima da própria escrita. Talvez a ideia seja, sim, bem plausível; senão impossível, absolutamente imprescindível.

Talvez o “nosso” método de colocar o *talvez* na soleira da chance — o sujeito ou *subjéctil*, como escreve Derrida, sobre as im-possibilidades de dizer o Acontecimento³³⁷ — tenha por objeto ou alvo criar/fazer ou tornar esse “talvez” parte do assunto ou problema de uma tese; mesmo que seja aquele “Sempre-ainda do poema”³³⁸ transformado em método — *Da meditação? Da Composia?* — na pequena re/versão ou sub/versão da ‘ordem’ e reação do pensamento (incluindo-se o da Desconstrução) e, para já, não mais falarmos sobre *a chance* do acontecimento mas, doravante, do *Acontecimento* da Chance.

³³⁶ A expressão foi recolhida de *O observador apareceu: sobre a gênese do homem capaz de época*. Peter Sloterdijk (2014, p. 51-78)..

³³⁷ Derrida (2012).

³³⁸ Afinal, como disse Paul Celan, “Ninguém pode dizer quanto tempo ainda há de perdurar essa pausa para respirar, o persistir na espera e o pensamento” (Kothe, 2016, p. 343).

Ora, pois, o próprio *dizer* está presente ou grávido desses múltiplos *aís*, intrusos e intrusivos *aís*, soberanos e tirânicos *aís*. Ao se imporem sobre as ditas “condições humanas” subscritas na ‘pessoa humana sem condições’, os encontramos junto às formas de vida livres e ‘individuais’ estas e tantas outras ‘subvidas’, sejam quais forem os lugares ou as épocas em que uma pessoa/ou um povo se coloque (se presente ou se expõe) não mais ou tão-somente como “ente” de uma constituição, mas um estilo e mudança de vida.

O que advém do acontecimento é sempre uma faísca ou lasca de chances, de um pequeno/grande milagre chamado Vida humana — como a criança ou a mãe presentes na conjugação de *aís* e ‘tal-vezes’ que ‘sobrecarregam’, no seu curso ou em seus recursos, o fator desviante e misterioso, um *fiat* de luz irradiante gerada numa teia de ‘tal-vezes’, como este aqui expresso/impresso por efeito suspensivo, ou gancho, de modo de fazer ou poder “fazer época” — “fazendo chance das suas épocas” — a chance de outra chance, como lemos em *Papel-Máquina*, em recitação da escrita derridiana:

Talvez orientasse então as coisas... Para uma modalidade irreduzível de “talvez”. Ela faria tremer todas as instâncias da “última palavra” (e analisar) de uma só vez, a possibilidade e a necessidade do “talvez”? Sua promessa, sua fatalidade, sua implicação em toda experiência, com aproximação do que vem d(esse) (outro) *que* vem do porvir e dá lugar ao que se chama de acontecimento? Ora, a experiência do “talvez” seria, *de uma só vez*, a do possível e do impossível, do possível *como* impossível. Se apenas acontece (*arrive*) o que já é possível, portanto, antecipável e esperado, isso não faz um acontecimento. O acontecimento *só é possível* se vindo do *impossível*. *Ele acontece como a vinda do impossível, ali onde um “talvez” nos priva de toda segurança e deixa o porvir ao porvir*. O “talvez” se alia necessariamente a um “sim”: sim, sim a(o) que vem. O “sim” seria comum à afirmação e a resposta; viria antes mesmo de toda a questão. Um “talvez” como “*perhaps*” (*it may happen*, como se diria) de preferência a ligeireza do “*vielleicht*”, de preferência ao chamado do ser ou à insinuação ontológica, o *to be or no to be* de um “*maybe*”, eis talvez o que, exposto como o “sim” ao acontecimento, ou seja, à experiência do que acontece (*happens*) e de um *quem* então chega (*arrives*), longe de interromper a questão, dá-lhe sua respiração”.³³⁹

Essa dimensão intrusiva/extrusiva do acontecimento combina-se com a dativa, gerativa/germinativa (*res-gestae*) do dar-se à luz ao gesto primordial da chance; ou devemos dizer a possibilidade-impossível do acontecimento, de dar a chance à própria chance por uma época grávida de infinitas possibilidades e a época capaz de

³³⁹ Derrida (2004, p. 258-259).

chance, em que tudo acontece ou nos é dado por um raro, difícil e impossível *talvez...* a chance, a graça, o dom, um *peculiar gênero de milagre*.

Voltemos por um instante às perguntas iniciais ou axiais da tese: *O que se passa com a chance?* Já passou? Chegamos tarde demais? Ainda por vir? Ora, nesse *o que se passa*, guardamos dois sentidos primorosos estados vitais, que são próprios de Derrida, e também presente naquele “o que se passou” de Deleuze (“algo se passou e tudo mudou”, repete o filósofo); e que, acerca desse passa(r)-do-presente, pode-se dizer tanto “o que acontece” como “o que advém”³⁴⁰ na travessia do grande Sim à vida (Nietzsche), de onde Derrida desconstruiu e escreveu sua filosofia. Citemos Evando Nascimento no prefácio de *Papel-máquina*:

Derrida fala de um *sim*, de um acontecimento no sentido forte: aquele que se passa independentemente da vontade dos sujeitos, embora esteja relacionado até certo ponto ao empenho, ao engajamento e a responsabilidade destes.³⁴¹ O que se passa, no sentido do que acontece, diz *o evento* (=ocorrência), isto é, o acontecimento como ‘intrusão/extrusão, no curso da história de um século ou no instante de uma vida.

No entanto, a dimensão factícia de uma *precisão epocal*, no sentido fenomenológico (Husserl) da suspensão do acontecimento-evento, não desaparece. O que *se passa* ou está *por vir* no devir-Outro — aqui acoplado/amalgamado ao nosso “quem” que advém—, antecipa-se àquele que chega junto do acontecimento, o ‘sujeito-chegante’; não mais *aquilo* mas *aquele* ou, mais precisamente, este/esta, a outra pessoa que chega, o ‘passante-chegante’. Como não lembrar o ‘viandante’ nietzschiano,³⁴² que advém sem ter sido esperado e que, ao mesmo tempo, “fura o horizonte da espera”? Com esta pessoa apresenta-se o outro com quem se está engajado e com ela/ele se assume responsabilidades, como bem destaca Derrida em seu diálogo com Levinas.³⁴³

O que acontece àquele que advém, eis o sentido do que ‘se passa’. Nossa intenção aqui é deliberada: marcar e associar esse “o que se passa” na palavra *passo* e também na passagem tatuada do passante; portanto, queremos marcar o lugar

³⁴⁰ Derrida (2004, p. 10).

³⁴¹ Derrida (2004, p. 10).

³⁴² Aqui abre-se uma instigante sugestão para pensarmos o viajante nietzschiano e a cavalaria andante de Cervantes, à luz das lições orteguianas, desde as suas *Meditações do Quixote*.

³⁴³ Define Fernanda Bernardo como “uma amizade de pensamento e coração”. (2008, p. 163).

como *ter-lugar* e/ou estar em trânsito em algum lugar na paisagem; o passo e o passeio; no passo por onde passamos, com quem se faz a travessia e, por essa aporia da passagem, em que o passo/a passada já indica o caminho, a direção a seguir. Tudo para, mais adiante, fazer dessa *pedagogia do passo* e da *passação*³⁴⁴, como numa troca de turno ou passagem de bastão ou, num plano mais largo, numa troca de cargos e/ou de responsabilidades, sejam atuais ou futuras; ou, ainda, no passo que também faz o passe e dá passagem, numa troca ou mudança de geração a outra, no contexto de uma época ou cruzamento de épocas e/ou situações vitais e históricas.

Pensemos na instituição da passagem na paisagem — a dimensão política, das escolhas e escolas, as tendências e os caminhos, os lugares e as instituições, todos a passar ou estarem de passagem, tal qual a pessoa eveniente que passa e nenhuma outra — e uma vez mais dizemos —, todas as outras e não aquela. Esse lugar de passagem e seu entorno (mundo ou mundos) que se aproxima das *coisas mudas de nosso próximo derredor!* — ³⁴⁵ toda a ambiência, em sua potência e latência, o fato de (se) estar passando em tal lugar e hora, naquele momento ou instante; no lugar e hora ex-atas, o tinir do sino, o ponteiro do relógio, a filosofia despreendida do arco temporal derradeiro, definitivo, acabado; nesse tudo para se marcar a diferença (*différance*) do *que* se passa com este *quem* passa; do que acontece desde a possibilidade-impossível do acontecimento, e o que se passa com a chegada de alguém, do outro, a outra pessoa; esse/isso que virá ou que advém coincide em sua exata passagem/ultrapassagem ou mo(vi)mento de troca ou *passação*: a intenção do ***homo occasionatus*** abandonado pelos deuses hospedeiros que lhes deram passagem e distintos destinos.

É possível que dessa passagem guardemos (recolhamos/acolhamos) a distinção entre o evento-ocorrência e a pessoa esperada (da gestação/do nascimento sobre os quais falávamos); quando a este outro ‘chegante’, em sua majestade e ines-

³⁴⁴ Do francês, “*passation*”, utilizado nos meios jurídicos no sentido de “ação ou resultado de passar um cargo de uma para outra pessoa”. (Cornu, 2019). Conforme nota do tradutor, “sinônimo de adjudicação, ou ato judicial que dá a alguém a posse de determinados bens”. O conceito se impõe em nosso estudo na passagem que, com a autora, fazemos do seu contexto jurídico para o contexto educacional, no sentido de transmissão ou passagem — seja de conteúdos, seja de responsabilidade —, de uma pessoa a outra, sobretudo a partir da mudança de lugar ou da experiência testemunhal que interpela a vinda do outro”. (Cornu, 2019, n.p, nota 3).

³⁴⁵ Ortega y Gasset. *Meditações do Quixote*, 1967, p.47; Ortega y Gasset. *Obras Completas*. Tomo 1. 1914, p. 754.

perada/súbita co-presença, na dupla relação/conexão (*rapport*) ou “relação sem relação” (Blanchot) com as quais também fazemos, demorada e calmamente, entre filosofia e acontecimento ou uma filosofia do acontecimento — tal como em Derrida e Deleuze tão fina e rigorosamente delinearão em seus próprios idiomas e, mais recentemente, Ortega y Gasset se faz ouvir de forma magistral —, nos conduziram até o ponto em que, estando nós, em tese, a um passo da chance, possibilitando-nos refazer as “condições de possibilidades” em posição ou *situação* de chances de, não sem a sorte ou a *aventura do estilo*, chegarmos a esta “Pequena teoria do destino” (Cioran) religando os poderes ocasionais às chances de vida.

PARTE II
DA CHANCE

AS ENCENAÇÕES DA CHANCE

Como num passo de dança...

Cada passo é uma continha no colar do tempo... Os passos e as contas formam paisagens que se conectam por milhões de fragmentos cujo enredo inteiro da história constitui a esfera vital de cada um, que, em pequena ou larga escala, chamamos de existência, a nossa vida, de todos e de cada pessoa em particular, em dadas circunstâncias e épocas.

Nelas, as contas da existência aparecem como “teias” sem fios, que produzem sinapses e conexões psicossociais entretecidas das mesmas matérias pessoal e epocal, das mais íntimas às mais estrangeiras, naturais ou inatuais, integradas ou extemporâneas. Neste sentido, o acontecimento da chance nos toca em primeiríssimo lugar como a arte do encontro, da invenção e a descoberta de um manancial infinito de possibilidades de vida...

Ou seja: a invenção de algo muito particular, personalíssimo e íntimo, que constitui o próprio acontecimento da chance pela invenção da pessoa ela mesma na sua peculiaridade, única e inigualável, no sentido de fazer algo inventivo no plano pessoal em conexão com os outros, as coisas e as mais diferentes situações de vida.

Em paralelo a este algo inventivo e fundador, acontece-nos a chance da descoberta. A descoberta de um lugar e/ou a ocasião propícia, oportuna e única para se desenvolver — sustentar e suportar, numa palavra, orientar — os assuntos que importam;³⁴⁶ a ecoesfera vital e vivente como um lugar de passagem constituída de pontos de apoio ou de referência — geo e autorreferências — para melhor orientação e segurança, dentro das chamadas condições (confluências) de possibilidades em dada situação de orientação, como lemos na citação abaixo:

A partir do momento em que concebe a circunstância como parte imprescindível na formação da pessoa, o filósofo passa a pôr o problema da orientação do ser humano com a inevitabilidade teoricamente reforçada; a dificuldade

³⁴⁶ Assuntos que, na melhor definição dada por Pina Prata no seu livro “Dialética da razão vital”: “Embora o que nos rodeia não seja constituído, no seu caráter primário, por <<coisas>> mas por <<pragmata>> (facilidade e em relação à <<vida>>, Ortega não deixa contudo de aplicar o termo de coisa ao mundo vital originário”. Pina Prata (1963, p. 225, nota 56).

que o homem comum experimenta de forma ingênua, converte-se em questão filosófica, subordinada por isso a uma altíssima exigência de explicitação e justificação. *Salvar* a circunstância, procurar o seu sentido transforma-se na tarefa prioritária de que depende a realização do *destino concreto do homem*. Não se trata somente, portanto, de *ter que fazer algo na circunstância*; trata-se de *ter de fazer algo na sua circunstância* ou, numa expressão que Ortega usaria mais tarde com muita frequência, *ter de saber a que se ater*.³⁴⁷

Estamos procurando a palavra certa para dar a este lugar de orientação, sem o qual as chances seriam precárias, difíceis ou impossíveis de serem concretizadas; um espaço de referência para que a chance possa ser sentida ou sondada, vista ou tocada, sem deixar-se resvalar, rarefazer em suas possibilidades acontecimentais.

*Paisagem-encontro de pessoas e situações que ora se aproximam, ora se afastam, facilitam ou dificultam a saga do viver (a experiência) humano e saber (e compreender) como lidar com o seu entorno, como acontece quando nos pomos em direção ao outro, isto é, a outra pessoa-em-devir. Esse espaço ou zona qualificadora de inteligibilidade, de entendimento e de conexões homem-mundo, presente e passado, futuro e presente, certamente constitui-se um campo de descoberta, um passo adiante na criação e no desenvolvimento de novas sinapses humanas em gestação. Um primeiro sintoma desse conectar ou querer inteligir (filosofar?) ressurge, a cada vez, no encontro em que tateamos, zigzagueamos e nos orientamos por intervalos de criação e sínteses, de sinapses e sínopes: saltos, intervalos, interregnos, tempos e entrelaces de querer e inteligências.*³⁴⁸

Essas unidades mínimas e imperceptíveis de pensamentos, de afetos e afeições, logo darão lugar a outras unidades de conhecimentos e vivências que fazem vibrar e intensificar esse ‘tudo’ novo e diferente que junta e rejunta, concatena e potencializa, ativa e se efetiva, mas não se esgota em nenhuma fervura cerebral (qualquer que seja o gênio) ou alguma “inteligência artificial”, seja qual for o aparelho, máquina ou sistema utilizado.

Desde o (lado) ‘interior’ em direção ao ‘fora’ de cada um, o corpo letivo interroga-se ‘entre’ mentes e gentes, coisas e signos, palavras, sinais, números, códigos,

³⁴⁷ Almeida Amoedo (2002, p. 231)

³⁴⁸ Aqui, devemos investigar a literatura sobre as sinapses cerebrais... toda a potencialização dessa “capacidade leitora” da força do corpo letivo e sua fábrica de inventar pensamentos e mundos. Certamente, a leitura de Bachelard torna-se oportuna muito especialmente as suas poéticas do espaço (2005) e do devaneio (1986).

*cifras... para, em sua cadeia de eventos, teia de afetos, cordilheira de acontecimentos, tende a levar até o fim as potências do acaso.*³⁴⁹

Pode-se então compreender melhor estes “instantâneos” epigrafados na palavra ‘encenação’, aqui rejuntados às ‘chances’ pelas quais associamos nossa palavra-senha em seus contextos, em seus ritmos, estilos, mundos e modos de vida — aqui circunscritos às respectivas ideias de Teatro e de Filosofia — como vimos na primeira parte da pesquisa.

Por meio desses ‘instantâneos’ e ‘capturas’ — de conceitos, de cenas e personagens —, podemos imaginar ou fazer equivaler as 26 letras ressonantes do alfabeto greco-latino, esculpidas por lascas ou potências dos tempos carregados/descarregados dos 26 séculos que juntam e separam tanto o nascimento do teatro como o da filosofia, primeiro entre os gregos e, posteriormente, em toda a parte ocidental do planeta.

*Devemos, pois, considerar os tempos das primeiras manifestações religiosas, festivas e teatrais, na poética e na filosofia dos pensadores originais, o período áureo da tragédia, com Sófocles, Ésquilo e Eurípedes e, na comédia, com Aristófanos, junto ao nascimento da filosofia, muito especialmente com Parmênides e Heráclito (século V a. C). Em sua origem são manifestações culturais inseparáveis no mundo grego, onde a filosofia e a tragédia são partes do processo de laicização, e que ganharia relevo na filosofia de Nietzsche a partir de *A Origem da Tragédia*. As questões da vida humana e o mundo das aparências tornam-se centrais para os seus contemporâneos e as gerações de pensadores da atualidade que frequentam sua obra.*

Onde entra o ‘ser como’ nesta história aparentemente distante daquela do ‘ser-aí’ (Dasein) neste ‘ser-com’ (Mitsein) interposto no como se aqui expresso e pensado? — Na afirmação da vida em Spinoza e/ou em Nietzsche e, neste “somos vida, nossa vida, cada qual a sua” (Ortega, 2021), tão presentes quanto latentes a cada instantâneo em que fomos lançados à altura de nosso tempo e/ou naqueles mais remotos. É assim que, no seio da tradição grega,

“ E perante tais teogonias, relatos sagrados, são possíveis duas atitudes diferentes — no seio da tradição grega —, já humanas, nascidas de uma exigência sentida pelo homem, disposto a pensar; nessa exigência radical que precede o pensamento uma exigência sentida pelo homem, disposto a pensar; nessa exigência radical que precede o pensamento. Uma que só pode

³⁴⁹ De novo, o destaque para o sentido forte do ‘querer’ (mögen) dado por Nietzsche em sua “vontade de poder”, transfigurada na escrita de Bataille em “vontade de chance”.

produzir-se depois do aparecimento dos deuses homéricos, é uma epoché, põe em suspenso a existência e sobretudo a atuação dos deuses e faz caso omisso da sorte da alma, é uma espécie de paragem e fixação em que o homem, esquecendo-se de todos os “contos”, se interroga diretamente sobre as coisas [...] verificará essa epoché do tempo que Ortega y Gasset denuncia como algo que persiste em toda a metafísica ocidental.”³⁵⁰

O jogo das encenações (da aparente realidade e da vida), de alguma forma, está ou esteve presente na arquitetura do mundo-pensamento, nos gestos-attitudes que formam, emolduram ou perturbam a ordem das “coisas”, as representações tanto como as interpretações ‘da coisa’ interpretada.³⁵¹

³⁵⁰ María Zambrano (1995, p. 93); e das Obras Completas III: “Y ante tales teogonías, relatos sagrados, caben dos actitudes distintas -dentro de la tradición griega-, humanas ya, nacidas de una exigencia que el hombre siente, dispuesto a pensar; en esa exigencia radical que precede al pensamiento. Una que no pudo producirse sino después de la aparición de los dioses homéricos, una epoché, poner en suspenso la existencia y sobre todo la actuación de los dioses y hacer caso omiso de la suerte del alma, es una especie de detención y fijación en que el hombre, olvidándose de todos los «cuentos», se pregunta directamente por las cosas. Dejándose de cuentos y de historias..., bien pronto Parménides verificará esa epoché del tiempo que Ortega y Gasset denuncia como persistente en toda la metafísica occidental.” María Zambrano. El hombre Y lo divino. Obras completas III, p. 164.

³⁵¹ Derrida (2012a ou 2012b, p. 47).

CAPÍTULO 5 – SOB O SIGNO DA CHANCE

Possivelmente, neste brevíssimo relato sobre um tema recheado e revestido de casos e histórias, pode, *à altura de nosso tempo*, ser lido como imaginário social ou como o *mito do homem além da técnica*;³⁵² portanto, trata-se de algo tão atual como virtual e situado no mundo das artes e literatura, na filosofia e cultura contemporâneas.

Quando se trata de *Chance*, qual seja o seu lance ou relance, a sua aposta ou ‘razão de ser’ — o seu impacto, sua intensidade, suas eco-ressonâncias —, aproximamo-nos de um acontecimento-evento de sorte ou de azar, o caso de um acaso, oportunidades e possibilidades entre outras futuridades inimagináveis, sejam aquelas extraídas da vida comum e cotidiana ou do mais rigoroso cálculo matemático. Há chances da Chance que a razão desconhece e, por isso mesmo, fazemos deste acontecimento, gesto e passagem, portador ou doador de “uma” nova chance ou de uma ‘série’ delas, nunca encerrada sob um nome ou signo definitivo.

Muitos foram os que tentaram não apenas conter ou suspender as forças do acaso, mas também ‘tiranizar o *kairos*’, como se tiranizam as coisas e as situações de vida, as pessoas e os outros. E, toda vez que damos ou estamos *a um passo da Chance*, pressentimos o quanto ela nos é inapreensível, sem entendermos exatamente porque dificilmente uma chance se deixa capturar.

Sigamos por uns instantes a mais o jogo da espera/inespera³⁵³ no reino do acaso junto a esse outro singular e plural (um indivíduo, uma multidão); afinal, quem é esse “Quem?” sobre o qual tanto falávamos até aqui? Qual a sua voz, a sua assinatura, o seu estatuto genuíno — caso o possua? Saberemos defini-lo? Ecos nietzschianos do seu retumbante “talvez”.

³⁵² Uma referência direta ao texto-conferência de Ortega y Gasset no Colóquio de Darmstadt, em 1951 e publicado em *Meditações sobre a técnica* (Ortega y Gasset, 2009).

³⁵³ Vale citar novamente Heráclito, “Se não se espera não se encontra o inesperado, sendo sem caminho de encontro nem via de acesso” (1980, p. 57, fragmento 18).

Mas, se ainda assim não formos convincentes, lembremo-nos dos muitos “talvezes” que encontramos em Paul Celan, em seu “O Meridiano”.³⁵⁴ Em que ponto estamos? Diante ou adiante da sua presença ou ausência? Atrasados ou adiantados? Sim, não e/ou talvez — o que sentimos quando, nesse *Quem*, algo acontece? Basta seguir os ventos e vemos que há ‘sintomas’ ou sinais do quanto padecemos desses “talvezes” sim ou não, muito mais do que imaginamos. Às vezes tem-se a impressão de que andamos em círculos, rodopiamos. Como num jogo de pião, afrouxamos a linha quando o enrolamos e, não por falta de treino ou de habilidade, quando feito na pressa, jogamos o pião fora da rinha e, assim, queimando a chance da rodada.

Estamos ainda costeando, “jericoniando”, tateando e, com as voltas táticas, rodeando a série desses “talvezes”. Ou estaremos diante do ‘novo’ velho mundo e do mesmo velho “homem”, da mesma velha tradição e conceitos de “homem”, “sociedade”, “civilização”, “progresso”, “humanidade”. Quais humanidades? De que progresso se trata?³⁵⁵

Estas questões surgem a cada vez que falamos da cultura, da tradição, da sua civilização ou crise, da sua decadência ou ascendência — são tantas palavras, primorosas e gastas, arredondadas e enquadradas a ponto de nos perdermos nas regiões das humanidades, já tão desfiguradas das suas unanimidades e generalidades. Como fazer dançar o pião de tanto rodar e rodar dentro ou fora das “linhas” demarcadas ou chamuscadas pelos tempos de outrora e os de agora?

A chance talvez seja o gesto mais eloquente e incompreendido da filosofia, e se distingue de tudo que há ou responde pelo nome de acontecimento e/ou futuridade da vida humana. Pois a chance, seja como evento e/ou invento da história, da técnica ou mesmo natureza — que, em nossas teses, constitui-se *o fora* do acontecimento e da própria repetição (recuperação) —, tornou-se a “nossa” extemporânea mais íntima ou próxima da vida *das pessoas*.

³⁵⁴ Explorado por Derrida em *A besta e o soberano* (Derrida, 2016), em um dos seus últimos Seminários em França, entre 2000-2001.

³⁵⁵ O próprio Ortega, em seu livro *El hombre y la gente* (in OC, IX), foi um dos primeiros a identificar o esgotamento de todo esse palavreado e a imprescindível reforma da inteligência. No curso sobre a *Razão histórica* ministrado em Lisboa (1944), Ortega destaca o que chamou de “o terremoto da razão” (lição III) depois de ressaltar um aspecto importante dizendo que “o mundo dominado pela civilização europeia vivia sustentado pela *fé no progresso*, quer dizer, acreditava que *a humanidade tinha*, por fim, *entrado num comboio chamado «cultura»*, o qual inevitavelmente, por necessidade mecânica, havia de *levá-la em incessante avanço a formas de existência cada vez melhores* e assim até ao infinito. Ora bem, a força criadora dessa cultura progressiva ou que progride era a razão, a inteligência.” Ortega y Gasset (2017, p. 53). Grifos nossos.

Em dadas circunstâncias, como nos ensina Ortega, bem sabemos que *a vida não é composta de fatos, mas de situações*; a chance envolve cada vida humana, interpelada por expectativas ou horizontes de esperas sempre em favor das *melhores* oportunidades. Cada um de nós, milhões de outros em uma multidão, somos tocados ou interceptados pelas chances, de maneira muito particular; somos agenciados por tempos e lugares demarcados na hierarquia dos destinos que, ora linearmente, ora circularmente, fazem do acontecimento da chance um imenso teatro-mundo nos espetáculos e novas possibilidades. Sobretudo porque tais eventualidades beiram ou atravessam a fronteira do possível-impossível, como algo a mais ou por vir, e que nos cai verticalmente e, a cada vez única ou derradeira abertura de horizontes, quando então tomamos pé da situação por imaginários constituídos e aproximações constituintes.

Prossigamos essa nossa tentativa de nos aproximarmos de uma ‘fenomenologia da chance’, em nossas buscas por uma aproximação e compreensão da categoria do acontecimento da chance, ou, mais precisamente da família semântica que tal acontecimento invoca e desafia a pensar tanto a vida como a história, tal como inventada e dissimulada na história e na filosofia, entre fatos e histórias dentro de histórias que beiram a uma saga³⁵⁶ ou narrativa espetacular —tramas e dramas, aventuras e versões, contos e canções —, e agora, sob o risco de pisarmos a risca ou darmos um passo em falso, sondar as chances como “sondamos” os versos, mas não somos capazes de capturá-las ou enredá-las, absolutamente!

Este constitui um passo íntimo ou de entorno ou margens do acontecimento em sua própria e originalíssima futuridade. Por tal gesto advindo desde fora (do acontecimento), entre eventos históricos e cotidianos, uns espetaculares e “milagrosos”, outros rotineiros e comuns, somos interceptados de maneira diferente, ainda que se repitam, linear ou circularmente, por poderes de captura ou de apropriação, de desprendimento ou doação. Por isso dizemos que todo acontecimento beira a fronteira do possível e do impossível e, ainda assim, por aproximações.

³⁵⁶ O filósofo italiano Giorgio Agamben lembra que, “na tradução germânica na Edda, ‘Saga’ é definida como uma deusa *asynja*”. Grimm especifica: “O conceito alemão que estava na sua base é assim transferido de uma Saga que diz e narra ao que é dito e narrado. Também ‘Saga’ designava o evento enquanto algo dito, e não enquanto algo acontecido.” Agamben (2018, p. 36-37).

Em nossas leituras temos presentes as *técnicas* de busca e aproximação ensinadas por Ortega y Gasset, desde onde arriscamos os seguintes ‘enquadramentos’ e signos nos pergaminhos da chance.³⁵⁷

O que desenhamos sugere para nós pontos de referência, linhas, traços ou registros com fortes simbologias icônicas e imagéticas, sinais ou cifras, emblemas ou assinaturas, representações ou encenações de um drama muito próximo ao de uma peça de teatro ou filme; quase não se distingue em sua dramaticidade da vida real.

Um *primeiro* recorte serve simplesmente para dizer ou chamá-la “*chance*” (= sorte) da maneira mais simples possível, colocando-a na conta da história e dos destinos humanos, seja como algo meramente *descritivo, ilustrativo e/ou prosaico*, ou por um modo descritivo ou afirmativo da chance como *possibilidade que se dá*.

Num *segundo* plano, nossa inscrição *chance* está ou vem precedida por dois pontos, assim: “: *da chance*” (= probabilidade) — esse o *modo* sintético, objetivo e/ou objetivado, que às vezes se confunde com uma fórmula ou cálculo matemático. É o que podemos definir ser a “*mate/mágica*” probabilísticas da chance, vista e supostamente reinvestida, programável ou capturável e não simplesmente enunciada, traduzível ou inteligível.

Além do seu modo teórico ou sintético e aquele prático ou operativo, há uma *terceira* representação da chance quando é precedida por um grande travessão, assim, “— *da chance*” (= acaso), sugerindo um intervalo existencial ou histórico que, entre o nascimento e a morte, os poderes do intrometido acaso se confundem as *chances da vida*, que se apresentam por passos ou saltos, oportunidades ou situações inesperadas; eis o modo sincopado de vivenciá-las.

Enfim, uma *quarta* representação ou registro, quando a chance é antecedida por quatro pontos (“....”) seguidos pela inscrição “....*da chance*” (= invento). É o modo poético ou inventivo marcado por uma figuração ou força intelectual-espiritual radicalizada ou meditada, como na belíssima imagem de Flusser, ao fazer a passagem de

³⁵⁷ Como folhas de fragmentos ou quadro de riscar e rabiscar, o desenho das linhas ou espectros/aspectos da representação da chance; jeitos ou modos de representar a chance, seja como signos ou como cifras.

uma esfera poética àquela que lhe é superior, a esfera da oração ou a da música.³⁵⁸ Isso para pensarmos juntos as duas chaves de leitura, uma que brota do coração e outra da razão; ou, por outras palavras, da razão do intelecto que apresenta *de cor*, referendado por um a-cor-do-poético que sintoniza os sons e os gestos de ad/oração e dedicação.

Raramente, por conta do ceticismo ou racionalismo dominantes, utilizamos simultaneamente as quatro representações da chance, exceto em momentos de intensa criação ou de dor; quando estamos mergulhados numa situação vital e histórica excepcional, ‘desligamo-nos’ ou nos retiramos do mundo, protegendo a razão do intelecto e o coração do sentimentalismo; ou seja, em momentos vivamente comprometidos na escuta das vozes ou na escrita dos destinos humanos.

A ideia de ‘suspender’ a chance e destacá-la do acontecimento para além da sua inversão como a *chance do acontecimento* terá, oportunamente, sua vez e voz no contexto de uma futura filosofia da chance, desde a qual tentamos reconectar possibilidades de pensá-la para além da própria “desconstrução” do acontecimento.³⁵⁹

5.1 ENTRE LENDAS E LEGENDAS, RELATOS E ACASOS

Qualquer que seja a medida de valor ou equivalência, temporal ou espacial — a distância que separa e/ou aproxima um *século* de um *instante* ou um *passo* de um *desvio interestelar* —, como bem observa Bataille, não ofusca o fato de que “se a possibilidade nos é dada pela chance”... a chance representa “a possibilidade mais rara”³⁶⁰; que *somos vida, nossa vida, cada qual a sua*, chancelada por três vetores incontornáveis, “vocação, circunstância e acaso”, arremata Ortega y Gasset.³⁶¹ Visto que as chances do acontecimento (da vida humana) estão, desde sempre, já lançadas e renovadas a cada novo nascimento, podemos pensar as capacidades de “fazer época” das suas chances de vida.

³⁵⁸ Vilém Flusser, em seu primeiro grande livro *Língua e Realidade* (Flusser, 2004), apresenta uma esfera em que projeta uma nova hierarquia na ordem dos saberes, elevando a oração num estágio acima da poesia e abaixo da música.

³⁵⁹ Procedimento sabidamente característico em Jacques Derrida, como recitado nestas páginas e em algumas referências bibliográficas.

³⁶⁰ Bataille (2017a, p. 142).

³⁶¹ Ortega y Gasset (2016a, p. 22-23) e OC-VI, p. 636-637.

Como afirmamos anteriormente, buscamos, em nossa investigação, captar e tocar, ‘capturar’ e ‘apreender’ os *ecos não-causais* que ligam e/ou separam *acontecimento e chance*, tanto na vida das pessoas como em épocas históricas específicas. Foi assim que, desde a família semântica da Chance e que responde por diferentes denominações, buscamos compreender os usos e os sentidos da chance como “sorte” e “azar”, “acaso” e “ocasião”, “oportunidade” e/ou “possibilidade” para novas possibilidades.³⁶²

Damos por examinadas as etimologias e os usos, a distinção operada na língua da tradução desde sua origem grega (*kairos*) e/ou latina (*occasio*),³⁶³ quando estamos a um passo da *chance* ou passamos ao largo ou muito próximos do itinerário indo-europeu e/ou árabe, em particular aquele escavado/destravado pelo verbo *azahr*, da boa ou má sorte ou chance dos jogos de azar — para aqui fazemos um destaque especial no idioma espanhol desde a filosofia de Ortega³⁶⁴ —; inseparável do *hassard* que *cai* bem ou mal qual movimento de *queda* ou declínio,³⁶⁵ o *calhar* que determina ou associa lance e relance, lançamento e queda (*tomber*), da mesma filiação latina *cadere* e que também está na origem de “sintoma” e “encontro” (sentidos que recolhemos de Derrida), assim como o sentido próximo de “caso” e de “acaso” — o mais dicionarizado de todos —, junto com a possibilidade (*kairos*) e a melhor ocasião (*Occasio*) das referências gregas e latinas, epicuristas, bíblicas e renascentistas, nietzschianas ou destas nossas *estereofonias orteguianas*.

Mais que as precisões linguísticas ou semânticas, interessam-nos os usos e as *nuances* (os *pragmata*) entre acontecimento e chance, suas intensidades e vibrações, suas cores e desbotamentos, os sabores e os saberes (lembrando que a raiz

³⁶² Temos em conta, como dissemos anteriormente, que as diferentes *áreas acontecimentais* da vida humana se conectam diretamente nesta tese: chance e linguagem; chance e piedade; chance e aventura; chance e vocação.

³⁶³ Para Ortega y Gasset, como escreve em *O Homem e a gente*, “as palavras não têm etimologia por serem palavras, mas por serem usos;” e mais, afirma ser o homem constitutivamente, por seu “inexorável destino como membro da sociedade, o *animal etimológico*”, e costuma chamar a etimologia de “razão histórica” (Ortega y Gasset, 2017, p. 236-237). O certo é que “Etimologicamente, chance e acaso aparecem no Oxford English Dictionary como “o que acontece sem ser previsto”, sinônimo de sorte, oportunidade.

³⁶⁴ O termo *azar*, tantas vezes utilizado no idioma espanhol, tem para nós um sentido particularmente relevante, sobretudo quando associado ao uso feito por Ortega que, como lemos em várias passagens da sua obra, merece uma atenção especial. Entre outras fontes, garimpamos o termo do *Guía del lector de Ortega y Gasset* (Fernández, 2021).

³⁶⁵ Derrida, em “Mis chances” (2017), relata-nos, de modo muito especial, as diferentes associações, usos e aplicações de chance em filosofia, na literatura e na psicanálise.

indo-européia “sap” não distingue *saber y sabor*), até chegarmos às formas recentes ou modernas de dizer o acontecimento da chance, tais como a felicidade ou o sucesso (*happen/happiness*), toda uma família de palavras que nos salta à vista nos excessos de positivities ou negatividades que transbordam, figuram, transfiguram ou mesmo desfiguram o sentido forte de acontecimento (acontecer; tocar; apalpar, contaminar, contingenciar),³⁶⁶ aqui rejuntadas em “folhas de fragmentos”, “observações entremescladas”, além de notas, poemas, diálogos, monólogos para, só então, compormos essa nossa *Saga da Chance*.

Poucos são os temas que reuniu tantos e tão diferentes filosofias e escolas, seja nas primeiras filosofias como nas filosofias contemporâneas. Em nossa garimpagem, temas tão candentes e atuais como o da felicidade e sucesso — conforme vemos e lemos em Gari Shapiro)³⁶⁷ — dividem a cena filosófica com a infelicidade, a tristeza e melancolia, o amor e o ódio, o bem e o mal, tudo que a tradição revela desde pensadores como Heráclito, de Éfeso, ou Sócrates, de Atenas, sem dúvida o mais “recitado” de todos.

Tomados como referência, esses primeiros pensadores chamados originais dividiam a cena filosófica entre a alegria ou entusiasmo, e a tristeza ou a melancolia. Por exemplo, Heráclito de Éfeso é descrito como um filósofo de tipo melancólico. Assim, observa Sloterdijk³⁶⁸ que é possível ligar as escolas de pensamento e sistemas filosóficos por diferentes estados de humor ou “temperamentos”, tal como “a teoria clássica dos humores”, e mais tarde, sobreposta pela mitologia planetária dos astros e dos deuses de muitas faces, os melancólicos são pessoas que têm suas vidas entregues ao *signo de Saturno*³⁶⁹ — o corpo celestial que representa a aversão ao mundo e à observação silenciosa.³⁷⁰

³⁶⁶ Segundo o Dicionário etimológico del Chile, acontecimento/acontecer surge da raiz indo-européia “tag” (tocar, palpar, contagiar, assombrar, acariciar, etc.), encontra-se desde em plena latinidade com o sentido de evento (do latim, *eventus-us*, resultado de *eventum* do verbo *evenire* (*venir fuera de*, sair, produzir-se) assim como está na origem de *advenire*, advento advir, devir.

³⁶⁷ No livro “Potências e práticas do acaso. O acaso na filosofia, na cultura e nas artes ocidentais” (2012: 102-113), Gari Shapiro — sua *Estratégia de serendipity. Nietzsche e a vigilância kairótica* —, encontra-se entre outras importantes contribuições para nossas reflexões.

³⁶⁸ Peter Sloterdijk (2015, p. 69).

³⁶⁹ Lembrando que o deus *Kairos* dos gregos e o seu equivalente *Occasio* dos latinos, segundo a tradição, são os *mais jovens filhos de Saturno* e distintos do Destino (*Factum*) e da deusa cega Fortuna.

³⁷⁰ Peter Sloterdijk (2015, p. 69).

Sócrates, supostamente o mais “bem relacionado” e integrado com o “povo da rua”, poderia ser descrito como um homem “extrovertido”, aberto ao diálogo; no entanto, por ironia do destino, ou um terrível azar do destino, foi condenado à morte por suas pregações profanas e desrespeitosas aos deuses e/ou atos de perversão dos jovens de Atenas.

Mais recentemente a acontecimentalidade (da chance) aparecerá no centro de narrativas filosóficas como as de Hannah Arendt e María Zambrano, desde o seu conceito de *Amor mundi* e *divinações da espera*. Embora seja pouco considerado pelos especialistas em história da filosofia, podemos destacar aquele da *pulsão da espera* — inibição da esperança³⁷¹ — que encontramos na filosofia de María Zambrano. Por outro lado, o acontecimento radical do amor aparece entre os conceitos centrais da filósofa alemã, desde o seu “A condição humana”, o seu livro mais traduzido, em que a aluna de Heidegger, sob a orientação de Karl Jaspers, nos brindou com sua teoria do aparecimento radical na cena pública desde o nascimento.

Essa longa tradição kairológica, que parte considerável da nossa cultura humanística/racionalista ocidental ignora ou recusa terminantemente reconhecer, tem incomensuráveis impactos, seja em seus aspectos físico-corporais-ambientais, seja pelos comandos dos humores, das paixões e das tonalidades afetivas, sejam aqueles impactos racionais, psicossomáticos e analíticos, históricos, políticos e culturais, que tanto as ciências neurológicas e as psicanálises operam sistematicamente.

5.2 AS REPRESENTAÇÕES ICONOGRÁFICAS DO TEMPO

Tempus fugit!

Bastaria lembrar que *Saturno*, para os latinos, corresponde à *Fortuna* (sorte ou destino dos gregos) que invade tanto as cenas teatrais como a vida cotidiana. Ao longo da história produziu-se uma verdadeira explosão imaginária, ficcional e simbólica, captada por dramaturgos e poetas renomados como Shakespeare ou Fernando Pessoa. Muitos gênios e artistas souberam escrever as mais belas peças e poemas, dramas e livros, criaram personagens e “dramas em gente” que fazem saltar do palco ou da poética ao cotidiano das pessoas e da vida comum.

³⁷¹ Zambrano (2003, p. 69-70).

O tempo, o acaso, o *kairos* são, na realidade, representações inicialmente distintas e que se confundem no Renascimento.³⁷² No final do Século XVI, tais representações confrontam o tempo, por oposição a *Aíon*, que significa tanto “princípio criador eterno inesgotável” como “o instante que marca o momento decisivo na vida dos seres humanos ou na evolução do universo”.³⁷³

Obras do destino (*Fortuna*) ou dos tempos Escorridos/Estendidos (*Chronos*), da chance ou do acaso (*kairos/Occasio*), todas tiveram, em suas representações teatrais ou icônicas, lendas e legendárias histórias, uma difusão extraordinária na Antiguidade e junto às primeiras comunidades cristãs, culminando com a crise dos Renascimentos, em meio às cisões entre católicos ou protestantes e os pecadores ou infiéis, entre seitas ou crenças judaicas e/ou islâmicas, como demonstram “cabalmente” os estudos da iconologia no século XVI. Desde então ou desde “de sempre”, a figura de *Kairos* ou de *Occasio*, da possibilidade/oportunidade, da boa ou má sorte/ocasião tende a se sobrepor à própria ideia de Fortuna, que cederá sua majestade para os temas da piedade e os desígnios da Providência.³⁷⁴ A associação das palavras Fortuna e Acaso à boa sorte ou ocasião, arraigada e disseminada entre os povos latinos e cristãos, foi facilitada pelo fato de Sorte e Ocasião serem nomes femininos; portanto, Fortuna e Acaso rapidamente se popularizaram na cristandade latina não apenas por serem traduzidos em latim, mas por Sorte e Ocasião pertencerem à tradição das deusas mediterrâneas.³⁷⁵ No Livro dos Emblemas,³⁷⁶ por exemplo, tal associação é reforçada por trazer uma série de representações e gravuras acompanhadas de um texto intitulado “In ocasionem...”. Em diferentes relatos, se apresenta ou é apresentada como a “*deusa da ocasião*”³⁷⁷ uma jovem mulher, chamada *Occasio*. Tem a particularidade de ser quase completamente careca, com apenas uma única mecha de cabelo à frente, que significa que, uma vez passada, a ocasião não mais se deixa apanhar; é necessário aproveitá-la quando a vemos passar ou chegar.

³⁷² Nossa pesquisa, nesta parte, baseia-se no estudo apresentado por Sophie Chiari, em *Potências e Práticas do Acaso*. 2012, p. 59-74.

³⁷³ Chiari (2012, p. 61).

³⁷⁴ Chiari (2012, p. 64).

³⁷⁵ Chiari (2012, p. 64).

³⁷⁶ O Livro dos Emblemas, de André Alciat, foi publicado em 1536 (Chiari, 2012, pp. 59-74).

³⁷⁷ A imagem de *Occasio* — “Eu sou a Ocasião que Lisipo formou” — foi esculpida por Lisipo, artista grego do século IV antes de Cristo. citado pela pesquisadora (2012, p. 61 nota 303).

Outra particularidade, que nem sempre é destacada, está em seus pés, cada qual com um par de asas — “porque ela tem pressa” —, o que nos leva a um detalhe ainda mais curioso: suas mãos carregam uma navalha, o que sinaliza na jovem deusa um poder que corta ou fere tudo o que apanha. É importante lembrar que o texto deste emblema cita os *Adágios* de Erasmo, cuja edição final aparece em 1533. No Adágio 679, o *Kairos* constitui o tema intitulado “*Nosce tempus*” (descobre o tempo), e muito tem a ver com uma noção que posteriormente se transformaria num dos mais divulgados valores cristãos, com o sacramento da Eucaristia e a heurística da morte e da ressurreição.

Contamos, portanto, com uma iconografia muito rica sobre o tema o *kairos/acaso*, seja como a sorte ou a fortuna, uma das referências mais destacadas nas artes plásticas, como na pintura “Alegoria da Prudência”, de Ticiano, sendo esta a deusa que tenta “capturar” o *kairos* com cautela e esmero.³⁷⁸ Para além de sua beleza e originalidade, o quadro vem legendado pelo seguinte lema: “*com base no passado, o presente age com prudência, para não estragar a ação futura*”.³⁷⁹ – para não espantar os devires, se assim podemos dizer sobre os relatos que descrevem personagens e acontecimentos para além da história, e que despertam não apenas curiosidade mas uma atenção redobrada para os que se interessam nesses assuntos, tratos e retratos da vida humana.

Na mesma tradição, recolhemos a figura de *Kairos* como a de “um homem jovem, belo e agradável, identificado pelos cabelos espalhados ao vento; mas “é preciso estarmos atentos” e preparados pois, a qualquer momento de descuido, ele “mostra os calcanhares àqueles que não o souberam agarrar pelos cabelos que lhe caem pela testa”.³⁸⁰ *Kairos*, para Erasmo — a exemplo de *Occasio* — corresponde a esse momento privilegiado e luminoso que *transforma o homem gasto ou pecador em um homem novo* e livre. Portanto, uma *epifania*, que muito se assemelha ao *instante* em que a eternidade do Pai e o tempo dos homens se cruzam, ou seja, quando o instante toca o *ponto de eternidade* em que *a verdade se revela de modo deslumbrante e absoluto*.³⁸¹

³⁷⁸ Este é o lema adotado por Spinoza, como emblema e caminho para marcar a sua própria filosofia, tão estigmatizada pelos seus contemporâneos.

³⁷⁹ Chiari (2012, p. 63).

³⁸⁰ Chiari (2012, p. 62).

³⁸¹ Chiari (2012, p. 61) Grifos nossos.

Se de um lado o *kairos* é muito revalorizado no Renascimento, e torna-se familiar aos contemporâneos como sorte ou chance e, por isso mesmo, está muito presente na iconografia e nos relatos de mitos já consolidados na história da filosofia, por outro lado, os ilustradores estabelecem uma convergência entre Saturno e a representação do tempo propriamente dito. Isso para enfatizar que “as complexas relações entre *Chronos*, *Saturno* e *Kairos* são, nesses textos, pretextos para mais tarde os modernos contestarem os antigos, fazendo a associação entre o nome de Saturno a Satã (que quer dizer “sementes”) ou a fonte do mal e do pecado. Sabemos que, em muitos desses relatos, o deus Saturno é o que preside “os assuntos dos tempos” mundanos, e aparece representado por uma *abundante cabeleira*, talvez, para contrastar com *Occasio* e/ou *Kairos*, cuja careca é coberta apenas pela mecha de cabelos na parte dianteira da cabeça. Essa caracterização ou figuração emprestada da representação de *Kairos* ou da ocasião, coincide pela força de atração ou tentação de deixar-se “agarrar pela mecha”, assim que aparece. Por sua vez, a figura do Tempo está associada “aos pés e aos ombros”, e daí talvez tenham surgido expressões como “dar de ombros” (atitude de indiferença ou apatia com os eventos cotidianos) e/ou aquelas situações que ilustram a máxima “*tempus fugit*” que, na realidade, provém diretamente das representações clássicas da ocasião *ou chance*.

Mas não resta dúvida de que, entre as inúmeras figuras do tempo, predomina o deus *Chronos*, tal como mostrado em imagens, gravuras ou pinturas bem conhecidas no mundo ocidental, como aquela do monstruoso deus “engolidor” de pessoas — os seus próprios filhos —, e representa a consumação irrecuperável dos tempos na roda da vida e dos destinos dos homens.

5.3 AS REPRESENTAÇÕES DO ACASO

“Agarrar o instante agora!”

Noutra entrada historiográfica, vemos que as palavras “fortuna”, “kairos” e “acaso”, “foram extraídas por Shakespeare dos viveiros mitológicos que dispunha”.³⁸² Estão presentes em peças como “Rei Lear” e “Hamlet”, e foram muito utilizadas como

³⁸² Chiari (2012, p. 59-60).

estratégia inventiva para colocar em cena personagens dominantes e vítimas do tempo.

Será *kairos* apenas uma ‘oportunidade’ ou uma ‘possibilidade’, ou seja, é o “momento realizado” e, ao mesmo tempo, se aproxima do “destino” e da tomada de “decisão”? Quanto à fortuna, que por vezes se confunde com a *Occasio* ou chega somente depois da ocasião perdida?³⁸³ Todos esses relatos podem ser colhidos em Shakespeare, do qual faremos limitadas referências com o intuito de situar aquelas encenações. Mas, se a *ocasião* deixa ou não agarrar pela mecha de cabelo, e a *fortuna* jamais se deixa domesticar, a menos que alguém possa intervir ou detê-la; “a Fortuna, em suma, vai me salvar ou me amaldiçoar, entre os homens”, exclama Shakespeare na voz do príncipe do Marrocos em *O Mercador de Veneza* (1596-97),³⁸⁴ de onde também recolhemos e recitamos a famosa expressão “*para o inferno vá a Fortuna, não eu!*”.³⁸⁵

Transfigurada, simboliza a própria finitude a roda da fortuna sempre a girar e a levar à *condenação o jovem cuja cabeça morta se encontra dentro do cofre*. O curioso dessa história, é que, em *Hamlet*, Shakespeare cita setenta e duas vezes a expressão “*now*”, no sentido de “agarrar o instante agora!”, referindo-se, por exemplo, ao fato de que “*Milena* não consegue agarrar o momento oportuno para vingar o seu pai e para ir passar o seu tempo adiando a ação que a fortuna se apodera do seu destino”.³⁸⁶ Na tragédia shakespeariana, Hamlet deve superar a sua *fortuna* e aproveitar a ocasião para poder combinar as chances do agora que rejunta o eterno e o ocasional.

Significa que, desde a antiguidade, há uma ambivalência operante entre lugar e tempo, vulnerabilidade e medida, que é ilustrada pela figura que conhecemos por “oportunidade”. Como afirma Daniel Arasse,³⁸⁷ trata-se de uma “sucessão de momentos precisos vindouros” que, a partir do final do século XVI na França, levará a mesma

³⁸³ A figura da ocasião ou chance (oportunidade ou acaso), tende a se sobrepor à de “Fortuna”, fusão facilitada pelo fato de a palavra em latim (para *kairos*), *occasio* pertencer ao gênero feminino, tal como *fortuna*. Outras associações importantes são estabelecidas entre o *Chronos* e *Kairos*, o deus grego igualado a *Occasio* latina, a deusa da abundância. Sophie Chiari (2012, p. 61).

³⁸⁴ Chiari (2012, p. 68).

³⁸⁵ Chiari (2012, p. 69).

³⁸⁶ Chiari (2012, p. 69).

³⁸⁷ Citado por Chiari (2012, p. 63).

Fortuna (ou sorte) a uso excessivo, carregado de muitas histórias”.³⁸⁸ Consta ainda que, na mesma época, na Inglaterra de 1611, aproximadamente, o lexicógrafo André Comte propõe para a palavra “fortuna” as seguintes associações: “Fortuna quer dizer acontecimento, chance, sorte, sina, risco, aventura. E, também, destino, necessidade *fatal*.”³⁸⁹

Até que ponto tais associações de sentidos podem ser uma chave de leitura para pensarmos os acontecimentos? Não seria o caso de se fazer a reconexão entre História e as histórias? Esta, certamente, é uma situação que interessa tanto a filósofos quanto aos historiadores da filosofia futura.

O mais surpreendente em nossas buscas e lidas foi saber que a palavra *kairos* só viria a ser recenseada na língua inglesa no século XX; mais precisamente, ela foi dicionarizada no *Oxford English Dictionary* no ano de 1936 — muito embora já fosse amplamente conhecida e utilizada na Antiguidade e, sobretudo, na Alta Renascença européia.

Kairos é, portanto, uma ressignificação recente e dá ideia de “o momento propício para a execução de uma ação ou do advento de um novo estado”. Na realidade ou na língua da tradução, é apresentado como fenômeno remoto sobre o qual não se pode restabelecer exatamente ou precisar uma origem. Importa-nos destacar, enfim, que a palavra *kairos* aparece pela primeira vez na *Ilíada*, designando um lugar, “um sítio no corpo vulnerável, facilmente ferido e sujeito aos ataques inimigos”, e que, em *Os Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo, “o termo é associado à boa medida e à proporção exata”.³⁹⁰

5.4 O TEMPO CONTRAÍDO: *TYCHE* E *ADVENTURE*

O sentido mais profundo do tempo talvez seja este da sua “plenitude” ou dos “tempos decisivos” — não em termos históricos, mas bíblicos, sobretudo nas narrati-

³⁸⁸ É digno de nota que por volta dos anos de 1568, era comum pensar o destino dos humanos a partir da Fortuna, deusa cega capaz de tirar o poder e destruir o destino dos poderosos. É assim que a “fortuna” (ou sorte) faz coincidir o tempo entre ocasião e destino dos homens.

³⁸⁹ Chiari (2012, p. 64).

³⁹⁰ Chiari (2012, p. 60).

vas do Apocalipse de João e presente no tema da ressurreição de Cristo dos evangelistas e apóstolos que relatam os eventos do cristianismo primitivo e em toda a tradição ocidental.

Agamben dirá mais tarde que “o *kairos* é o tempo contraído de *Chronos*”. Em seu estudo sobre *Paulo e o tempo que resta*, o filósofo italiano faz notar que os dois conceitos estão implicados e que não se pode simplesmente traduzir *kairos* por *ocasião*. Isso porque, escreve Agamben: “Segundo relata o *Corpus Hippocraticum*, o *kairos* não dispõe de outro tempo, mas apenas um *chronos* contraído e abreviado”. E resume a sua tese com a imagem clássica da “pérola engastada no anel da ocasião” como sendo tão somente “uma parcela do *chronos*, um tempo restante” — referindo-se ao “tempo em que Paulo decompõe o evento messiânico como ressurreição e *parusia*”.³⁹¹

De Agamben colhemos outra importante observação, desta vez em *A aventura* (2018) quando o filósofo italiano resgata o sentido de aventura, retirado do latim clássico e cristão desde a palavra *adventus*, que significa a vinda ou a chegada do príncipe ou de um messias. É decisivo que o advento seja “o movimento do acontecimento eficaz no interior de um contexto real conhecido,³⁹² e, por isso, nos romances cavaleirescos, aventura parece ter o significado que *tyche*,³⁹³ que designa tanto acaso quanto destino, tanto o *evento inesperado* que põe o Cavaleiro à prova quanto *uma cadeia de fatos coincidentes*.

Do primeiro significado, deriva a expressão adverbial “*par aventure*” (por acaso), e o adjetivo “aventureux” no sentido de ‘arriscado’; restam, do segundo, as múltiplas acepções do tempo no sentido do “evento providencial” ou “boa sorte”, de um lado; “destino adverso” ou “desventura”, de outro. “Decisiva, porém, e sempre irresistível” — continua Agamben — “é a implicação do sujeito na aventura que ele acontece”.³⁹⁴

O sentido de aventura, portanto, está associado ao termo latino *aventure* ou *adventure* na medida que “a aventura é para o cavaleiro tanto encontro com o mundo

³⁹¹ Agamben (2016, p. 88).

³⁹² Agamben (2018, p. 28).

³⁹³ Importa-nos destacar que “o termo *tyche* (evento) deriva do verbo *tychano*, ‘acontecer’, que se forma do tema de *aoristo* e *heimarmene* que, formados do tema perfeito, indicam a necessidade e a imutabilidade do que foi.” (Agamben, 2018, p. 51-52).

³⁹⁴ Agamben (2018, p. 28).

quanto encontro consigo mesmo”; e, por isso, “fonte ao mesmo tempo de desejo e de espanto”. Designa o fato de que “algo misterioso ou maravilhoso, positivo ou negativo, está por acontecer”³⁹⁵, estabelecendo uma conexão entre aventura e um encontro inusitado, extraordinário ou inesperado.

O mais interessante dessa observação é a correlação que o filósofo faz entre *aventura e encontro*, associando a palavra “encontro” com a prova e a trova, isto é, o *trover* (do francês antigo) dos poetas trovadores — compor ou cantar trova(s), e guarda, em italiano, o sentido de *trovare* ou “encontrar a trova”, isto é, o sentido do “cantar” ou “desafiar”.

No encontro que se dá entre os poetas, chamavam assim o trovar e o desafiar. Há ainda uma terceira importante observação ao afirmar que “ao lado do significado de evento/acontecimento (*Ereignis*), a aventura se aproxima de narrativa, cuja implicação no *recontar* (relatar ou contar)”³⁹⁶ está próxima do que dizemos, em português, “contar uma história”.

O conto é um gênero literário específico onde as narrativas são curtas. Neste ponto, Agamben expressa-se pelo termo *Frau Äventiure* (Dama Aventura) como a própria história narrada.³⁹⁷ Isto porque a vida e a aventura, a palavra e a linguagem se confundem e resulta no destino. É a própria aventura que bate à porta, *não com o punho, mas com palavras*. Escreve Agamben: “Abre! Eu bato com palavras, deixe-me entrar”. Segundo o filósofo italiano, “o próprio ato de escrever e de narrar é personificado como dama Aventura”,³⁹⁸ mas, enquanto coincide com os eventos narrados, não é um livro, mas o corpo vivo de uma mulher: “Não é um livro”, lembra Agamben, na enigmática afirmação de Wolfram.³⁹⁹ Não se trata, como alguns intérpretes acreditam, de uma declaração de ignorância, mas da consistência de que aventura não se

³⁹⁵ Agamben destaca que foi Jacob Grimm, genial coautor dos *Kinder Under Hasmancheffe*, o primeiro a observar o duplo significado do termo do alto alemão *aventure* e, do francês antigo, *aventure*, do qual ele deriva. (Agamben, 2018, p. 28).

³⁹⁶ O evento original, do italiano “conto”, que pode ser traduzido por “conto” ou ação de “recontar” (*recontare*), tanto como por “narrativa”.

³⁹⁷ O termo *äventiure* (do francês antigo), que ganharia mais tarde o sentido de “narrativa”.

³⁹⁸ Agamben (2018, p. 35).

³⁹⁹ Agamben refere-se à obra-prima de Wolfram von Eschenbach (1170-1220) e destaca do seu *Parsifal* a Aventura como a dama que aparece bruscamente para o poeta. (Agamben, 2018, p. 35).

situa apenas em um texto ou em uma série de eventos, mas no seu *coincidir*, isto é, “cair junto”.⁴⁰⁰

Em um dos seus escritos magistrais, Georg Simmel (1858-1918) abre uma sequência de ensaios no seu “Cultura Filosófica” dedicando-se à “aventura” como parte distinta ou descolada da vida. Para o filósofo, a forma *aventura* deve ser pensada em termos os mais universais, na medida em que *se descola do nexa da vida* — sendo esta uma totalidade ou um processo vital unitário *por onde circulam conteúdos singulares*, entre outros —, como aqueles advindos da aventura.

Decorre que — observa Simmel — “Opondo-se a este encadeamento dos anéis da vida, ao sentimento de que, apesar de todas as contracorrentes, de todos os desvios, de todos os obstáculos, um fio contínuo mantém a urdidura, há algo a que chamamos aventura. E uma parte da nossa existência, a que outras se vêm associar, antes ou depois dela, mas que ao mesmo tempo, no seu sentido mais profundo, decorrem fora da continuidade habitual da vida.”⁴⁰¹

A este respeito Borges-Duarte observa com muita pertinência: “É nessa superação heróica do real, e da sua obrigada seriedade, que a «aventura» se gesta e nela, assim, algo de novo acontece e o inédito se inaugura”. Pois, continua a autora, “foi Simmel quem chamou a atenção para esse carácter de «ilha», inerente ao acontecimento e percurso aventuroso: «é como uma ilha na vida» um trecho excedido do antes e do depois do *continuam* vital, no mundo do trabalho e da rotina.”⁴⁰²

Na concepção de Simmel há uma espécie de desconexão entre a vida e a aventura; são experiências que transcorrem fora da continuidade remanescente da vida humana. Em suas palavras:

Geralmente encaramos os acontecimentos do dia ou do ano como estando a chegar ao fim quando, ou porque, outro está a começar; eles definem mutuamente os seus limites e assim se forma ou se exprime a unidade do contexto da vida.

⁴⁰⁰ Agamben faz (2018, p. 35, nota 33) referência à etimologia de *coincidere*: do lat. *co-* + *intidere*, que quer dizer *accadere*, “acontecer”, “ocorrer”, um verbo derivado de *cadere*, “cair”.

⁴⁰¹ Simmel (2019, p. 69-70). Nosso propósito aqui não é contrapor o texto de Simmel à objeção feita por Agamben a este descolamento da vida com a aventura, mas apenas pontuar esta diferença desde a qual reportamos algumas coincidências ou diferenças entre as interpretações dadas pelo filósofo italiano e sua filiação com Heidegger, e esta de Simmel que aproximamos um maior parentesco com Ortega y Gasset em suas *Meditações do Quixote* e o sentido de “vontade de aventura”.

⁴⁰² Borges-Duarte (2021, p.255).

A aventura, pelo contrário, é em si mesma independente de um antes e depois, definindo os seus limites sem ter em conta um antes ou um depois.

*É precisamente no ponto em que a continuidade da vida é posta de parte — ou em que nem sequer precisa de ser posta de parte, porque há logo à partida algo de estranho, isolado, fora de série — que dizemos que há aventura.*⁴⁰³

Enquanto nos eventos cotidianos busca-se uma certa unidade do nexos vital, na aventura esse nexos é rompido pelo que ela oferece de experiência nova, dando lugar a um sentimento de estranheza ou fora-de-série em relação à rotina do dia a dia. Assim

Entre acaso e necessidade, entre o carácter fragmentário da realidade exterior e o sentido global da vida que se desenvolve a partir do interior, há um processo infinito que se desenrola em nós; e as grandes formas com que revestimos os conteúdos da vida são as sínteses, os antagonismos ou os compromissos entre aqueles dois aspetos fundamentais. A aventura é uma dessas formas.⁴⁰⁴

De nossa parte, próximos a Simmel, pensamos ser a chance (acaso) *ela mesma* distinta da aventura e, portanto, não se ‘enquadra’ ou se reduz nas definições ou situações rotineiras ou mundanas do tempo escorrido/estendido como se um lençol da história ligasse o passado, o presente e o futuro, num antes, agora e depois. Seja por aproximações ontológicas ou escatológicas ou colocadas na conta (das “probabilidades”) da razão matemática, ainda assim, temos mil razões para abrir o pensamento em novas veredas que a própria razão desconhece.

Como já observado, a imagem emprestada da cenografia ou iconografia de *Kairos/Occasio* — na qual se deveria agarrá-lo pela mecha assim que surgir — são representações vindas sobretudo do Renascimento, e quase sempre apoiadas na figura da deusa Ocasião ou deus *Kairos* que representam *jovens* belos e fluorescentes, caracterizados pela mecha de cabelos soltos aos ventos, asas nos pés e navalhas ameaçadoras àqueles que não souberem agarrá-lo/la.

Poder-se-ia encontrar na mecha de cabelos algo como uma “causa perdida” do poeta em sua busca por si mesmo? Será o deus *Kairos* aquele dos múltiplos rostos ou máscaras — como eram chamadas antes da associação que mais tarde se consolidaria sob e/ou com o nome da pessoa (persona) essa da personagem ocasional?

⁴⁰³ Simmel (2019, p. 70).

⁴⁰⁴ Simmel (2019, p. 72).

Conforme indicam alguns relatos de Ortega y Gasset, é bem possível a aproximação entre a figura do *deus de muitos rostos* tal como aparece e as réplicas do deus *Kairos*, já disseminadas no século IV antes de Cristo.

Essas representações não param de se multiplicar, como vemos nesta notação feita por María Zambrano em *Pessoa e Democracia*: “*Némesis* é, na mitologia grega, filha da Noite e do Oceano. Também apresentada mais tarde, como *Moirá* e a Fortuna (*Tyche*). Simboliza a ocasião dos Deuses fazer justiça aos malvados e todos aqueles que ultrapassem as medidas, quer dizer, que sofram da *hybris*”.⁴⁰⁵

A esse respeito, na primeira estrofe de *Palavras Primordiais Órficas*, escreveu Walter Benjamin (1892-1940) acerca do ‘demoníaco’ [...] que acompanha a visão de mundo de Goethe ao longo de toda a sua vida” em que o tema do *destino* em *Afinidades Eletivas*, é retomado pelos gênios alemães, incluindo Nietzsche. Suas “palavras órficas” apontam de forma palpável às memórias de vida, inclusive aquelas alusivas à astrologia e ao cânone do pensamento mítico.

Poesia e verdade — segundo o relato de Benjamin, posteriormente enfatizado por Agamben — faz referências ao demoníaco e à astrologia. Neste texto, Benjamin refere-se ao horóscopo de Goethe, apresentado “meio de brincadeira e meio a sério” em *Crença e interpretação astrais*, de Frans Boll,⁴⁰⁶ mas indicador de um turvamento existencial do poeta alemão. Nas suas palavras:

Também que o ascendente siga de perto Saturno e que se localize assim o nefasto Escorpião, isso joga algumas sombras sobre tal vida; esse signo considerado ‘enigmático’, em conjunção com a natureza oculta de Saturno, irá causar, em idade avançada, pelo menos uma certa reserva; mas também — e isso antecipa o que se segue — como um ser zodiacal que se arrasta pela terra e não eu no qual se encontra o ‘planeta telúrico’ Saturno, irá causar esse forte caráter mundano que, ‘com consensual enleio e órgãos de ferro’, se agarra à Terra.”,⁴⁰⁷

E continua Benjamin, referindo-se a Goethe: “*Procurei salvar-me dessa certeza terrível*”. No contato com as forças demoníacas — segundo as interpretações

⁴⁰⁵ Zambrano (2003, p. 61).

⁴⁰⁶ Franz Boll, *Crenças e estrelas* (1918), citado por Benjamin (2009, p. 50).

⁴⁰⁷ Benjamin (2009, p. 50).

baseadas em Boll —, “a humanidade mítica adquire ao preço do medo”. Em Goethe, “o medo da morte, que inclui todos os outros medos, é o que fala mais alto”.⁴⁰⁸ Devido a conotação anedótica desses relatos, os biógrafos, quase relutantes os concebem para mostrar de forma espantosamente clara “a força dos poderes arcaicos na vida desse homem que, entretanto, sem ela não teria se tornado o maior poeta da sua nação”.⁴⁰⁹

Desde os habituais usos do acontecimento e chance, entre casos e acasos, seus deslocamentos e/ou suas quedas, nas horas e lugares tais e quais eventos ou situações, boas ou ruins, muitas histórias e relatos se cruzam e se distribuem na narrativas clássicas e atuais, das mais comuns as mais espetaculares. Seja no teatro ou na poesia, nas artes e nas ciências, nos relatos de grandes pensadores ou aqueles mais comuns, são raras de acontecer.

No próximo capítulo seguiremos as mesmas pegadas inscritas nestes relatos e representações do acaso, expandindo um pouco mais o conceito a relevância do acontecimento, em suas dimensões vital, histórica e pessoal, por cifras do pensamento filosófico e poético que fazem das encenações da chance, da aventura e da vocação, uma emanção de possibilidades, novas aproximações e endereçamentos, acerca da vida das pessoas em particular e dos destinos humanos em novo patamar da história contemporânea.

⁴⁰⁸ Benjamin (2009, p. 50).

⁴⁰⁹ Benjamin (2009, p. 50).

CAPÍTULO 6 – DA EVENTUALIDADE À ESPERANÇA

O porvir nos ocupa porque nos preocupa [...]. Ao chocar, pois, com o futuro que não temos em nossa mão, quicamos nele e somos lançados em direção ao que temos: presente e passado. Desta maneira surgem a técnica e a história. Mas é evidente que não poderíamos fazer isso se diante da terrível insegurança que é o Acaso não houvesse no homem uma última confiança, tão irracional como o próprio Acaso: a Esperança.⁴¹⁰

Neste capítulo veremos que Ortega y Gasset nos oferece uma chance ímpar para pensarmos o acontecimento além dos signos e a semântica do acaso (azar), articulando no inventário da vida humana duas potências que, segundo Goethe, são especificamente humanas: a eventualidade e a esperança.⁴¹¹ Para o nosso filósofo, o acaso constitui, ao lado da circunstância e da vocação, um dos alicerces de sua filosofia radical. Em certa altura de *a História como sistema* (1982), chega a afirmar que a vida humana consiste em ser pura e exclusivamente acontecimento — inumeráveis acontecimentos, ressalta — que se formam a partir do tríptico existencial histórico e vital.

Os relatos destacam o eu-pessoa como uma dimensão íntima e vocacionada da vida inseparável da circunstância-mundo, ou seja, do entorno, da paisagem e do lugar das coisas e dos outros. Pois a realidade não é composta apenas desses dois lados, um dentro e um fora, o eu e a circunstância ou mundo; há um terceiro grande vetor ou fator da vida humana, o acaso que, em nossas leituras, possibilita-nos levar a sério o jogo oscilante entre a vocação e a circunstância, quase sempre aplanado, mediado ou atravessado pela vontade de aventura.

Sabe-se que os historiadores e muitos intelectuais tiveram e têm imensa dificuldade de compreender e/ou de admitir a presença decisiva do acaso na vida pessoal ou histórica, nas diferentes idades e situações humanas. E, nas vezes em que o fizeram, ou subordinaram o acaso aos aspectos ditos “irracionais” ou “sem sentido” — entre casuísticos, aleatórios e aqueles das meras probabilidades; ou misturaram e

⁴¹⁰ Na tradução brasileira, Goethe, *o Libertador*, Ortega y Gasset (2022, p. 115-116).

⁴¹¹ Ortega y Gasset (2022, p. 116).

confundiram acaso e sorte, acontecimento e chance, possibilidade e oportunidade, ocorrência e sintoma, que aparecem juntos às demais funções e elementos estruturantes da vida humana.

Em muitas passagens, o próprio Ortega y Gasset refere-se ao acaso e o acentua como elemento irracional da história; no entanto, em vez de reduzi-lo ao irracionalismo dominante na história, na ciência e na vida contemporânea, destaca-o como fator relevante no projeto e programa vital de cada pessoa, geração, época ou país. Sendo assim, as pregas e as pegadas do acaso, na filosofia de Ortega y Gasset, nunca são tratadas como algo à parte ou secundário, separadas das circunstâncias mundanas ou das experiências vitais.

Em *Goethe desde Dentro*,⁴¹² ao discorrer sobre a vida do poeta, Ortega destaca aspectos da genial personalidade do poeta que, de modo muito próprio, fazia questão de estabelecer, em seu programa vital, as idealidades (simbologias) do acaso e do demoníaco. Ortega ressalta o plano do mítico e do irracional explorado pelo poeta na saga ou acirrada busca de si mesmo, seja em sua vida pessoal e seus demônios (o lado fáustico), seja concernente ao ofício de escritor, sobre os quais — ofício e vida — deveria ‘prestar contas’. Goethe representa um caso dramático de aproximação entre a sua vocação e a circunstância que fez dele um lutador até o final de sua longa vida.⁴¹³

Escreve e sustenta Ortega que “Goethe passou a vida em busca de Goethe, ao encontro dessa figura de si mesmo, sentia-se chamado a realizar, a torná-la realidade”.⁴¹⁴ O poeta sabia que a vida nada tem de um doce processo vegetativo, mas é — isto sim — um feito dramático; e, tal como a vida de cada um de nós, “consiste na constante luta” que se empreende entre dois perfis – no caso de Goethe, o do renomado escritor e o do homem em luta infernal consigo mesmo.

⁴¹² Ortega y Gasset (2022b). Nas OC, V, p. 109-247.

⁴¹³ Ortega y Gasset (2022b, p. 110-111).

⁴¹⁴ Ortega y Gasset (2022b, p. 110).

6.1 A “RAZÃO HISTÓRICA” E OUTROS USOS DO ACASO

A vida, segundo Ortega, consiste neste empreender de cada um em torno desses dois perfis ou pares de humanidade, quais sejam, aquela que resulta das atividades profissionais e este que constitui a nossa mais autêntica personalidade. “A vida é, pois, algo que encontramos mas não nos foi presenteada já pronta ou definitiva, mas cada um constrói a sua”.⁴¹⁵

Anos mais tarde, o filósofo dedica uma série de conferências comemorativas ao centenário do poeta alemão. Com base em suas leituras de fontes alemãs e aquelas recolhidas de seus estudos da tradição mediterrânea, não saberemos dizer se, entre as suas fontes, está Walter Benjamin. Vimos que na apresentação de *Goethe desde dentro* — traduzida por Ricardo Araújo por “Goethe, O Libertador” —, o historiador da religião romana Franz Altheim é citado em sua pesquisa sobre a gênese do vocábulo “persona” que, no antigo Mediterrâneo, é identificado com a figura do deus *Porsen*, o mesmo que, na Grécia, chamava-se Dionysos e, na Itália, Baco — o deus dos mortos, que também era o dos vivos, dos viventes.⁴¹⁶

Entre biógrafos e estudiosos de Goethe, o drama da vocação o perseguiu até à velhice, quando, segundo relatos, por volta dos 68 anos de idade, ao compor as suas “Palavras originárias”, o poeta escreve sobre a sua vida com o intuito de, segundo essas fontes, “prestar contas com as divindades”, notadamente *Daimon* (Espírito interior), *Eros* (Amor ou entusiasmo), *Anankê* (Necessidade vital) e *Tyche* (Acaso ou chance) — além de *Elpis* (Esperança ou Salvação), acrescentada por Goethe em suas estrofes órficas (*Urworte. Orphisch*).⁴¹⁷ Segundo Benjamin, trata-se do título original de as *Palavras órficas*, publicado em 1817, o mesmo ano em que, por acaso,

⁴¹⁵ Ortega y Gasset (2022b, p. 110 -111).

⁴¹⁶ Ortega y Gasset (2022b, p. 17).

⁴¹⁷ Benjamin (2009, p. 49-50).

Goethe deparou-se com a passagem de Macrobius⁴¹⁸ ao ler o estudo do filósofo dinamarquês Georg Zoëga sobre *Tyche* e *Némesis*.⁴¹⁹

A verdade é que “a metodologia histórica evitou o Acaso” escreve Reinhard Koselleck em seu livro *Futuro Passado*,⁴²⁰ onde relata que a “fortuna” aparece como uma referência filosófica e literária da “deusa do Acaso” e que, ao enfatizar-se seu caráter inapreensível ou impossível, as forças do acaso/fortuna conduzem aos desígnios ocultos da “divina Providência” como foi assimilado desde o ponto de vista teológico.⁴²¹

Em nossa leitura, interessam-nos os acontecimentos humanos, os fenômenos da vida humana; sobretudo, importa-nos o acontecimento-pessoa que nesta pesquisa constitui o fio condutor de uma teoria da história. Isto para lembrarmos que, do ponto de vista ético, político e poético, a razão vital e histórica se acompanha da “dupla face da fortuna”, abrindo espaços para uma filosofia do acontecimento.

Graças a seu rico dote de dons — na bela expressão de Koselleck —, o acaso criou lugar na mesa para todos os séculos⁴²², fazendo das histórias (*Historie*) relatos exemplares, quer dizer, estratégias que disciplinaram a constituição da História como ciência do homem na modernidade. Como bem lembrado pelo autor, até ao século XVIII, “a fortuna pode ser racionalizada do ponto de vista teológico filosófico e moral, mas não historicamente: ela se tornou um caso puro e simples tão logo passou a ser interpretada de forma empírica ou pragmática”.⁴²³ Mas se é assim, na perspectiva historiográfica, outra pode ser uma abordagem filosófica do mesmo tema.

⁴¹⁸ Macrobius foi escritor, filósofo e filólogo romano, nascido na Numídia, África, por volta de 370 d. C. (Agamben, 2018, p 11).

⁴¹⁹ Ao citar as *Saturnais* de Macrobius, Agamben destaca que “os egípcios chamam os quatro *deuses de fiadores*: o Demônio, a Sorte, o Amor e a Necessidade. Atribui-se aos dois primeiros que sejam o sol e a lua, porque o sol — de onde provém o espírito, o calor e a luz — é genitor e guardião da vida humana, e, por isso é considerado *Daimon*, o deus daquele que nasce; ao passo que *Tyche* é a lua, porque esta é responsável pelos corpos que estão sujeitos às mudanças fortuitas. Enquanto o Amor é simbolizado pelo beijo, e a Necessidade, pelo nó”. Giorgio Agamben (2018, p. 12 e seguintes).

⁴²⁰ Como bem destaca Koselleck em *Futuro Passado* (2006, p. 148).

⁴²¹ O próprio Koselleck nos faz lembrar que Boécio introduziu o tema pagão da fortuna na tradição cristã, incorporando-a “no cotidiano ou naquele contexto das histórias singulares, espaço em que não poderia permanecer vazio. Com toda a sua ambiguidade, coloca-se o Acaso em direção a um destino bom ou mal, passando pela ‘prosperidade’ que, graças à deusa Fortuna, oferecia um elemento estrutural para a representação de histórias (*Historie*) particulares” (Koselleck, 2006, p. 148).

⁴²² Koselleck (2006, p. 149).

⁴²³ Koselleck (2006, p. 149).

Neste ponto é importante destacar que Ortega y Gasset foi um dos primeiros a perceber que “os historiadores sentem horror ante o acaso”. Observa o filósofo madrilenho que o acaso “os irrita e os ofende porque, em seu entender — o entender pueril que os historiadores costumam ter —, o acaso, em virtude de ser a força inimiga da ‘razão’, representa a negação da ciência histórica”.⁴²⁴ Vale acompanhá-lo com atenção:

Uma vez que [...] o acaso anda por aí constantemente, entre as linhas de seus escritos, como um *Enfant Terrible*, puxando suas barbas e rindo de sua “razão”, vêem nele, não somente o inimigo da possibilidade, da história, mas também o grande insolente que, com sua perpétua presença de exibicionista cínico, falta com o respeito devido à sua ciência. Mas, evidentemente — prossegue Ortega —, o *historiador do futuro*, que será — finalmente! — um historiador, ao *descobrir o acaso na realidade*, como um de seus ingredientes, não vacilará em lhe dar a devida atenção, sublinhar sua aparição e sua influência do mesmo modo que faz com as restantes “forças” históricas. Portanto, ignorando aquilo que o costume tradicional, tiranizado por lógicos matemáticos, chamou de “razão”, será possível entender a realidade histórica com a razão que nela reside, que desde ali nos fala e que, em virtude disso, chamaremos a “razão histórica”.⁴²⁵

Outrossim, é importante ressaltar, que a questão do Acaso não se confunde com o tema da fortuna (sorte ou destino) embora, historicamente apareça(m) em muitos relatos no lugar da providência ou aquelas “causas imanentes” ou aparentes. Segundo a racionalidade dominante na época, era preciso “identificar” as causas de caráter histórico e distingui-las das psicológicas ou pragmáticas, que excluíam a velha fortuna, e foi assim que fizeram do Acaso “um problema” racionalmente enquadrado ou colocado no campo da aleatoriedade ou da irracionalidade. É quando o acaso deixa de ser um tema transcendente e se torna uma causa imanente, desde a qual se podem deduzir grandes consequências.

⁴²⁴ Ortega y Gasset (2018, p. 97).

⁴²⁵ Ortega y Gasset (2018, p. 97-99). Nós grifamos o texto.

6.2 DEUSES E CONCEITOS OCASIONAIS

Eram os deuses personagens ocasionais?

Para além de uma tradicional resposta e relação entre a pessoa (*persona*) e máscara (rosto), deuses e personagens humanos, Ortega y Gasset destaca as indumentárias como o uniforme e a farda, que vestem os corpos e determinam tanto os seus usos quanto os gestos humanos. Em *Goethe desde dentro*, o filósofo relata a história dos “deuses de muitas faces” cultuados em rituais de colocação de máscaras em árvores — consideradas sagradas e, associadas à ação dos ventos, poderiam atrair bons fluidos dessas divindades.

Como destacamos no capítulo anterior (“Sob o Signo da Chance”), o deus *Porsen* — que, na Grécia, se chamava *Dionysos* e, na Itália, *Baco* — tanto era considerado deus dos mortos como dos vivos, um deus de muitas faces que guarda uma relação com as divindades subterrâneas, Perséfone ou Proserpina, Hades ou Saturno. Consta, na tradição mediterrânea e, posteriormente, greco-romana, que *Porsen* se encarregava de reger o destino dos vivos. Para obter os seus favores e lograr bom êxito perante o destino, os homens ofertavam suas máscaras aos deuses que, na verdade, eram representações plásticas de seus próprios rostos; portanto, o que (a)parecia de mais autêntico e essencial do ser humano em relação à figura do Deus. Foi assim que o rosto — chamado de “os” — deu origem ao nome mais antigo de máscara, que logo passou a chamar-se “*persona*”.

Conta-nos Ortega que as máscaras expostas no ritual funcionariam como “seguradoras do destino individual”. Quando penduradas nas árvores e tangidas pelo vento, moviam-se, de modo a iludir (os deuses) e espantar os eflúvios adversos, os destinos hostis. É assim que o rito do rosto (máscara) que se balança com o vai-e-vem dos ventos — *oscillans* — dá origem aos ritos oscilatórios.⁴²⁶ Identificada em sua respectiva máscara, cada pessoa se integra e se conecta com os “deuses de muitas faces”.

⁴²⁶ Segundo o prefácio de Ricardo Araújo, em *Goethe, o libertador* (Ortega y Gasset, 2002b, p. 17).

Assim, pois, as figuras dos “deuses acessíveis” eram postas e expostas como máscaras tranquilizadoras e serviam para ludibriar os deuses primevos, inacessíveis e sem rosto, sem inteligência, vontade, compaixão ou sensibilidade alguma; situações demasiado horríveis, pois ninguém os controla.

Essa indocilidade do porvir dos deuses, esta sua não submissão à nossa vontade, esta dolorida consciência de que o mesmo pode acontecer-nos amanhã⁴²⁷ estava representada sob a fisionomia de um poder misterioso, sem rosto nem personalidade, inexorável e depreciativo, chamado de Acaso.⁴²⁸

Observa-se que, na presente narrativa, os termos de Ortega aparecem com docilidade, pois esses são deuses amigos, forjados pelos próprios homens, desejosos e ávidos de se aproximarem e/ou se comunicarem com as divindades mais próximas que com aqueles deuses desconhecidos, muitos deles rudes e violentos.

Em seu livro *A História como sistema*, Ortega inclui um segundo e importante aspecto na elaboração de sua teoria dos deuses e conceitos ocasionais, onde inscrevemos estes prolongamentos mais ou menos fiéis à sua doutrina da pessoa humana. Além de destacar a dimensão altruísta do pensamento, nosso filósofo abre uma importante questão sobre o sentido da oposição ou dialética do pensamento, e resgata aquela noção conceitual tão oscilante como equívoca, a ponto de levar a gramática a “abrir uma categoria especial de vocábulos, chamando-os de «palavras de significado ocasional».⁴²⁹ Assim, conceitos como “aqui”, “eu”, “este”, “vida”, entre outros, passam a ser chamados de *conceitos ocasionais*. Nas palavras de nosso autor:

Todos los conceptos que quieran pensar la auténtica realidad que es la vida tienen que ser en este sentido «ocasionales» Lo cual no es extraño, porque la vida es pura ocasión, y por eso el cardenal Cusano⁴³⁰ llama al hombre un Deus *occasionatus*, porque, según él, el hombre, al ser libre, es creador como Dios, se entiende: es un ente creador de su propia entidad. Pero a diferencia de Dios, su creación no es absoluta, sino limitada por la ocasión. Por tanto,

⁴²⁷ Ortega y Gasset (2022b, p. 115).

⁴²⁸ Ortega y Gasset (2022b, p. 115).

⁴²⁹ Ortega y Gasset (2017, p. 196).

⁴³⁰ Trata-se de Nicolau de Cusa (1401-1464), um dos mais influentes pensadores do humanismo renascentista e muito destacado por Ortega. É comum no idioma espanhol “espanholar” alguns nomes próprios. Ortega y Gasset (1982, p. 45).

literalmente, lo que yo oso afirmar: que el hombre se hace a sí mismo en vista de la circunstancia, que es un Dios de ocasión.⁴³¹

[Todos os conceitos que desejam pensar a autêntica realidade — que é a vida — têm que ser, neste sentido, ocasionais. O qual não é de se estranhar, porque *a vida é pura ocasião*, e, por isso, o cardeal Cusano chama o HOMEM um *Deus occasionatus*, porque, segundo ele, o homem, ao ser livre, é criador como Deus, entende-se: é um ente criador de sua própria entidade. Porém, diferentemente de Deus, *sua criação não é absoluta, mas limitada pela ocasião*. Portanto, literalmente, o que eu me atrevo a afirmar é que *o homem se faz a si mesmo tendo em vista a circunstância, que é um Deus de ocasião*].⁴³²

Para Ortega, trata-se de conceitos de “significações que têm uma identidade formal que lhes serve precisamente para, note-se bem, assegurar a não-identidade constitutiva da matéria por eles significada ou pensada”.⁴³³ Nesta passagem que menciona a concepção de Nicolau de Cusa acerca do humano como réplica de um *Deus “occasionatus”*, sugere que, sendo livres e criadores, os humanos assemelham-se a Deus — criador absoluto —, com a ressalva de que a sua criação é limitada. E, como escreve Ortega, *o pensamento é constitutivamente generoso: ele é um grande altruísta e, também,*

Es capaz de pensar lo más opuesto al pensar. Baste un ejemplo: hay conceptos que algunos denominan «ocasionales». Así el concepto «aquí», el concepto «yo», el concepto «este». Tales conceptos o significaciones tienen una identidad formal que les sirve precisamente para asegurar la no-identidad constitutiva de la materia por ellos significada o pensada.

[é capaz de pensar o mais oposto do pensamento. Basta um exemplo: existem conceitos que alguns chamam de «ocasionais». Daí o conceito «aquí», o conceito «eu», o conceito «isto». Tais conceitos ou significados possuem uma identidade formal que serve justamente para garantir a não identidade constitutiva da matéria que significam ou pensam].⁴³⁴

Porém, uma vez articuladas as duas potências especificamente humanas, a eventualidade e a esperança — que Goethe destaca em seu inventário da vida humana —,⁴³⁵ é evidente que não poderíamos fazer tais deslocamentos ignorando a terrível insegurança gerada pelo acaso

⁴³¹ Ortega y Gasset (OC, VI, p. 67).

⁴³² Ortega y Gasset (1982, p. 45). Nós grifamos o texto.

⁴³³ Ortega y Gasset (1982, p. 45) Nós grifamos o texto.

⁴³⁴ Ortega y Gasset (1982, p. 45).

⁴³⁵ Como vimos em páginas anteriores, em *Goethe, o libertador* (Ortega y Gasset, 2022b, p. 115).

Eis que, de repente, somos surpreendidos pelos poderes do Acaso (*Tyche*), o mesmo que a historiografia define ser o “fator” ou “lado” irracional da História. Como já observamos, o fator irracional (do acaso) não se confunde com o irracionalismo que o próprio Ortega tanto critica desde a sua teoria radical que faz da razão vital el *tema de nuestro tiempo*. Ao deslocar o acaso do âmbito da História para outra região das Humanidades — esta que chamamos região do Acontecimento —, há um reposicionamento da História ao lado da Técnica e da Natureza, integradas na estrutura radical da vida humana.

6.3 “PERSONAGENS CONCEITUAIS” E PESSOAS EVENIENTES⁴³⁶

O homem se constitui, se forma ou se inventa, a partir dessa relação entre a pessoa e sua vocação em dadas circunstâncias de vida. Mas nada disso resultaria sem o terceiro polo da relação, aquele do acaso, da sorte ou azar — em nossos termos, a chance. Sendo o *deus occasionatus* um personagem livre e criador, e sendo o homem espelhamento ou protótipo desse deus — considerado em sua limitação própria de humano que é —, podemos afirmar ou, mais precisamente, nos permitimos afirmar esse homem que inventa a si mesmo uma espécie “deus” (como sugere Nicolau de Cusa) ou, como preferimos, um personagem ocasional ou circunstancial, e assim podemos conceituá-lo *homo occasionatus* — muito embora não sejam exatamente esses os termos que Ortega utiliza.

Vejamos o caminho que trilhamos para chegarmos nesta aproximação entre deuses e conceitos ocasionais e nossos personagens conceituais e poéticos. Em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari referem-se aos “personagens conceituais” como sendo uma das categorias-chave — ao lado do “plano de imanência” e da “pedagogia do conceito” — do projeto deleuziano de filosofia da diferença e do acontecimento. Para Deleuze & Guattari, são personagens conceituais:

⁴³⁶ Eveniente, S. f. [der. fazer Lat. *evenire*, ‘acontecer’. Situação que pode surgir ou ocorrer, ocasião, ocorrência; Eveniente, adj., Lat. *ēveniente*, ablat. sing. de *ēveniēns*. Que pode surgir ou ocorrer, ocasional, uma palavra erudita recuperada do homólogo latino *evenire* ‘sair, acontecer’, derivado de *vir* com prefixo *e-* ‘fora’. Eis uma palavra viva que aparece em frases, se não estritamente pertinentes, possuem um certo grau de formalidade, de afetação. “Tem uma qualidade jornalística e, segundo a etimologia mais usual, instrui sobre certas circunstâncias hipotéticas (...), e tais são as razões que trazem a eventualidade principalmente para uma dimensão hipotética e desfavorável; nessas seleções de significado, vemos os caprichos lentos da linguagem, capaz de recuperar o fio de uma palavra milenar no século XIX e torcê-lo em poucas décadas, da ocorrência à emergência, da circunstância ao perigo”. <https://unaparolaalgiorno.it/significa/evenienza>.

[...] historicamente, mitologicamente ou comumente (O Sócrates de Platão, o Dioniso de Nietzsche, o Idiota de Cusa). O personagem conceitual é o devir ou o sujeito de uma filosofia, que vale para o filósofo, de tal modo que Cusa ou mesmo Descartes deveriam assinar “o Idiota”, como Nietzsche assinou “o Anticristo” ou “Dioniso crucificado”. Os atos de fala na vida comum remetem a tipos psicossociais, que testemunham de fato uma terceira pessoa subjacente: eu decreto a mobilização enquanto presidente da república, eu te falo enquanto pai. Igualmente, o *déictico* filosófico é um ato de fala em terceira pessoa, em que é sempre um personagem conceitual que diz Eu: eu penso enquanto idiota, eu quero enquanto Zarathustra, eu danço enquanto Dioniso, eu aspiro enquanto amante.⁴³⁷

A lista desses personagens poderia aumentar infinitamente. Assim, podemos incluir, como faz Deleuze, outros nomes que se tornaram “canônicos” na história da filosofia, como o Sócrates de Platão, o Don Juan, de Kierkegaard, o Ahaab ou o Bartleby de Melville e — por que não? — o Don Quijote ou Cervantes de Ortega em suas *Meditaciones*? Neste caso, o real personagem (e o renomado escritor) — o herói das causas impossíveis — nos permite, como em Nietzsche e seu Zarathustra, quebrar fronteiras, demarcar limites ou a exatidão quanto a saber por ondas oscilantes até onde ou quem protagoniza a história da filosofia, se o personagem ou o criador desses personagens. Além desses, há de se considerar, como sugere Ortega ao referir-se ao “Goethe dos monumentos”, que o filósofo se distingue do “Goethe desde dentro”. Há que se considerar também Velázquez e outros ‘personagens’ que se destacaram na cena da história, atraíram e selaram em suas obras, ensaios e retratos únicos e singulares, que traçaram suas teorias, aventuras, desde a teoria da vida humana como realidade radical.

É aqui que pensamos esse outro personagem, que chamamos de “ocasional” ou, nos termos mais próprios de Ortega, o personagem circunstancial. É praticamente impossível separar ou definir a circunstância ou a ocasião precisa em que tais personagens entraram na história, não apenas para fazer história, mas para serem eles mesmos, criadores ou inspiradores de outras histórias. desses personagens aproximamos, num primeiro momento, o conceito de *personagem ocasional* — neste caso, referindo-nos aos próprios protagonistas da história, ou seja, aos sujeitos ou produtores que, em dadas circunstâncias reúnem o que têm de mais próprio, no que fazem ou projetam em suas vidas.

Nestes e em outros casos e acasos, Ortega não foi apenas visionário, mas precursor e inspirador de um refinado sistema de pensamento que chamaremos de

⁴³⁷ Deleuze e Guattari (1992, p. 86-87).

um *sistema* de ecorressonância e imaginação e não de uma doutrina específica — embora a sua *teoria da vida humana e da pessoa* estejam fortemente relacionadas —, desde onde adviria a senda ou cifra para aqui pensarmos o homem contemporâneo na *pessoa em devir*. Este tipo de homem é o que encontramos entre as dobras e redobras da (re)evolução da técnica e do atual estágio civilizatório do desenvolvimento humano, cujo acontecimento faz da *pessoa eveniente* personagem muito peculiar que denominamos *Homo occasionatus*.

Seja em seus modos de vida, ora agindo ou pensando *como se fossem “deuses”*, ora como *humanos de ocasião*, esses personagens estabelecem ou sugerem a formação de tipos humanos — em passagem para o inumano — já forjados pela história e pela tecnologia. Enfim, independentemente do mérito ou juízo moral que fazemos deles — ou da boa ou má ocasião, sorte ou azar, oportunidade, possibilidade, suas chances de vida —, são esses *personagens ocasionais* que se destacam da dimensão “monumental” ou *conveniente* de humanos demasiados, ou seja, dominados pela *hybris* contemporânea.

Tais personagens ocasionais — novamente será preciso ressaltar o parentesco com Deleuze e seus “personagens conceituais” —, enraizados naqueles relatos acerca dos conceitos e deuses ocasionais, selam e geram novos perceptos, afetos e conceitos da vida humana. Ainda que de modo exploratório, tais registros apresentam-se ancorados por uma extraordinária teoria da pessoa e personagens conceituais e vocacionados. O próprio título, no qual associamos, na seção 4.4, o exemplo de *Goethe desde dentro* e a realidade de pessoa futura marca mui singularmente a vida do poeta alemão e de outros “heróis” orteguianos, homens e mulheres, viventes e naufragos que, diante da atroz desorientação, buscam encontrar-se consigo mesmos.

6.4 PESSOAS EVENIENTES E HUMANOS “CONVENIENTES”

Desde os conceitos ocasionais aos personagens que se criam e se instituem,⁴³⁸ podemos agora nos integrar àquele ‘círculo de Porsen’, o deus de muitas faces, ou simplesmente deixarmos nos fazer ou acontecer no fluxo da vida e realidades

⁴³⁸ Como já destacamos anteriormente, “todos os conceitos que desejam pensar a autêntica realidade — que é a vida — têm que ser, neste sentido, ocasionais, o que não é de se estranhar, porque a vida é pura ocasião.” (Ortega, 2006, p. 44-45).

evenientes ou convenientes aos tipos de vida (de *humanos demasiados pessoas*) impulsionadas ou tocadas em seus usos e ritos oscilantes da existência e da história, da boa ou má ocasião, entre aventuras, circunstâncias e experiências executivas e legisladoras da vida humana.

Em relação aos termos “aqui”, “eu” e “este”, tais conceitos, para além da busca de identidade formal baseada em alguns gramáticos que utilizam tais expressões “ocasionais” —, é plausível dizer que, no atual estágio do desenvolvimento, criação e invenção do humano, as estereofonias orteguianas guardam esse sentido de “ocasionalidade” ou “circunstancialidade”. De modo muito particular, a vida das pessoas, tecida de conteúdos, formas de vida e estilos forjados por valores ou cifras de humanidades cada vez mais personalíssimas, em meio aos tipos humanos comuns ou vulgares em dadas épocas, situações históricas ou modelos de sociedades.

Por essa nossa *teoria ampliada* da pessoa humana, antecipada por Ortega em sua trilha da história e do pensamento inovador, levaria pensadores como Koselleck, desde a “Histórias dos conceitos” ou “conceitos de conceitos”⁴³⁹ —, e Deleuze — ao definir ser a missão da filosofia a criação de conceitos — a formularem e desenvolverem uma nova historiografia e pedagogia do conceito. O Próprio Ortega y Gasset, desde as *Meditações do Quixote* (1914) — portanto, antes dos autores citados —, ocupa-se de uma teoria dos conceitos, ao diferenciar os conceitos gerais e estes, ocasionais. Estas antecipações nos levaram a considerar a hipótese — ainda por ser investigada — do surgimento de tipos humanos ou pessoais, cujas condições existenciais são características dos tempos atuais: a pessoa em devir que, para além da tirania igualitária, cultiva a diferença e a distinção em contraste com os estilos de vida dominados pela barbárie social-identitária da modernidade contemporânea.

A ideia de *conceito de conceitos* decorre da *realidade radical* da vida humana gestada pelos ritos da *soberania sacrificial*. Sugere que tais personagens não habitam ou vivem apenas nos livros de história, de arte, filosofia ou literatura, nem junto as telas e hipertelas das redes computacionais, mas atuam como participantes das mais dramáticas experiências vitais, sociais e humanitárias.

⁴³⁹ Além de *História do conceito*, outros títulos do autor, como *Passado e Futuro*, *Estratos do tempo* e *Uma latente filosofia do tempo*, desenvolvem uma linha inovadora de pesquisa historiográfica centrada no conceito de conceitos que em alguns aspectos Ortega é um dos inauguradores desta tradição inovadora na História.

Inspirados na fórmula orteguiana “do eu e da circunstância”, toda a sua concepção de pessoa vocacionada e matizada por certo “heroísmo” de salvação — não a salvação dos outros, mas de si mesmos —, podemos traçar uma filosofia do conceito privilegiando uma nova estruturação de vida profundamente ocasional ou circunstanciada.

A partir da circunstância, o filósofo madrileno, em diálogo com linguistas e gramáticos de seu tempo, soube distinguir aqueles conceitos gerais desses outros chamados *ocasionais*, onde o “eu” e o “tu”, o “agora” e o “aqui”, inserem-se na história dos conceitos inovadores e distintos, presentes no próprio conceito de salvação — salvar as circunstâncias para salvar-se a si mesmos — e que em nossa percepção corresponde àquele processo que encontramos em Deleuze, quando define um sistema — suas dobras e eco-ressonâncias — como um *conjunto de conceitos*. Desta forma, amplia-se o sistema de vida que relaciona o eu e as circunstâncias, e não mais o “ser da essência”,⁴⁴⁰ mas o vir-a-ser do homem cuja realidade eveniente se distingue do tipo “conveniente” que interessa aos poderes a céu aberto dos bancos de dados e dos exames digitais.

Ao pensarmos no conceito *de conceitos*, consideramos uma espécie de “encontro de dois poemas” ou “dois riachos” que se juntam e formam “um” terceiro e/ou quarto, singular e plural de toda relação. E, desde modo, os sistemas vitais e históricos se formam, de geração em gerações, por séculos e milênios, em que os “humanos demasiado pessoas” são capazes de engendrar e disseminar as coisas mais terríveis tanto quanto outras maravilhosas e, portanto, geradoras e agenciadoras de novas possibilidades de vida.

Esse *fazer época* deve ser lido como palavras gêmeas de *fazer algo* para além dos “alvos” ou das metas (objetos/objetivos) que se abrem ou se anulam no fazer-produzir-conduzir a sua própria vida (*autopoiesis*), *fora do tempo e lugar* em que somos *o que fazemos* e o que *nos acontece* (“eu” e as “circunstâncias”). São algumas chaves-mestras da rede ou teia das ‘omnímodas’ conexões — para usarmos os termos de Ortega —, que retiramos de nossas ‘caixinhas’ de som, de memória e trabalho.

⁴⁴⁰ Deleuze (1992, p. 45).

Junto ao acontecimento, conectamos esse... *da chance*; por ora, fiquemos com o primeiro termo de nossa “equação”. Talvez pudéssemos mesmo ficar no acontecimento, e definiria boa parte dessa nossa questão. Sim, talvez; e, para além das relações de causa-efeito, sujeito-objeto, dentro-fora e outras dicotomias preguiçosas do tipo “ouvir o outro lado” que supostamente se resolveriam independentemente do limite do possível-impossível e do Sempre-*ainda por vir*. Afinal, o acontecimento (o evento, e não o invento) é o conceito ‘vencedor’ na história da filosofia em comparação com o da chance, considerando-se, sobretudo, as últimas duas passagens ou viradas seculares/milenares.

Isso para pensarmos (pensar e dizer) que, no período que remonta aos finais do século XIX em sua virada para o século XX, e deste século XX para o século XXI, mais do que em quaisquer outras passagens epocais, tivemos a maior concentração de eventos da história, ou re-entroncamento de acontecimentos simultâneos, uma explosão de acontecimentos (falaremos dessas diferenças oportunamente).

Nenhuma época das séries históricas⁴⁴¹ e ocidentais já estabelecidas no calendário greco-romano, no contexto e para além dos sentidos usuais ou dicionarizados da palavra *chance* tais como sorte ou azar, acaso e ocasião, oportunidade ou possibilidade, sucesso ou felicidade, etc., foram o bastante para enfatizar o acontecimento humano como inseparável das questões filosóficas que nos levaram a tensionar os limites ou fronteiras do pensamento. Onde se insere a nossa preocupação? Por que falarmos de *chance* ou de “acontecimento da chance” e não fazermos do acontecimento o conceito base de nossas reflexões? Quais as implicações, as consequências desta ‘escolha’, ou, antes, quais são as suas motivações de fundo?

Ora, o conceito de acontecimento — desde a entrada *da pessoa e o lugar do outro* na cena contemporânea — está direta e diametralmente associado à problemática das encenações das chances, pois não há como falar do *acontecimento-pessoa* separado das suas chances, ou seja, das possibilidades de *fazer algo* ou das capacidades de *fazer época* das suas chances acerca do que importa na vida de cada um.

⁴⁴¹ Ortega y Gasset em “Origem e epílogo da Filosofia”, 2018.

Se tomarmos numa só visada as duas viradas históricas dos últimos duzentos anos⁴⁴², por um duplo entroncamento finissecular, e se considerarmos cada cem anos que “navegamos”, voamos ou passamos em suas últimas e penúltimas décadas para as duas primeiras dos séculos seguintes — ou seja, as quartas e as primeiras quadras de tempo das respectivas viradas de épocas —, e se as juntarmos e condensarmos os acontecimentos históricos múltiplos e explosivos, teremos a proporção de grandezas incomensuráveis. Ao contrário do que dizem ou disseram as narrativas dos “fins do homem” (Foucault/Sartre, entre outros) e dos “fins da história” (Hegel/Kojève, entre outros) —, esses acontecimentos condensados, ou melhor, amalgamados ou sintetizados, demonstram que, em vez de fins, temos ressurgimentos ou reaparições de novos ‘tipos’ de humanos em suas enformações, deformações e informações vitais ou históricas que alguns chamam de ‘pós-humanos’ ou ‘pós-história’. Os impactos foram e são de tal monta que tais acontecimentos se comprimiram numa intensidade e grandeza (dos pequenos aos grandes eventos), que fizeram com que se desprendessem da História, inaugurando-se uma nova época das humanidades.

Deleuze, entre os filósofos contemporâneos, foi um dos que melhor captou essas transformações e deixou sua marca inovadora na própria filosofia. Para ele “o acontecimento põe em crise a ideia de história: [...] um fim não basta para fazer um acontecimento, para nos lançar no acontecimento; uma época só finda porque outra já começou.”⁴⁴³

Independentemente do que transcorreu nos vinte e seis séculos da vida e das revolucionárias técnicas de aproximação e criação em filosofia, trata-se de uma ‘pegada’ histórica gigantesca e desconcertante. Se consideramos que, ao lado da intrusão da vida na Natureza (desde a vida animal e/ou transcendental), da revolução na Técnica (como do mundo da arte, criações e inventos das ciências e tecnologias, produção/inovação/comunicologia, etc.), e da intrusão da História (cultura e civilização, subjetividade e sociedade), será possível uma nova marcação na história da vida humana a partir de uma era que chamaremos de intrusão acontecimental.

⁴⁴² É importante ter-se em conta a virada secular anterior, ou seja, aquela que marcou nossa época chamada modernidade com os acontecimentos da Revolução Francesa (1789) e desdobramentos atuais, não somente na Europa, mas em outras partes do mundo. Ainda vivemos os impactos da revolução democrática e seus ideais de igualdade, fraternidade, paz e liberdade, interrompida covardemente pelos populismos fundamentalistas e totalitários nos dois lados do mundo.

⁴⁴³ Continuando a reflexão, aponta Zourabichvili das “Conversações” deleuzianas: “*Algo se passou* mas nem por isso a filosofia está encerrada. Antes de a filosofia entrar numa nova época, ela se relança inteiramente de novo”. Zourabichvili (2016, p. 47).

Neste estágio de desenvolvimento do homem, diferentemente do acontecimento-evento — instituído na ordem cronológica e linear da história —, o acontecimento-invento impactado pela *kairos* ou tempos contraídos na perenidade dos instantes (*Aíon*), inaugura-se uma nova maneira de aproximarmos o porvir ao pensamento e a futuridade à vida no seu sentido mais radical e plenário.

Nas páginas que seguem vamos tentar marcar algumas diferenças entre *passar* e *acontecer*, desde a pergunta norteadora da tese sobre “o que acontece” e “o que se passa” com a chance, que é ápice do pensamento-invento.

Tal como “o mundo” distinto da Terra — a Natureza ou pedaços do cosmos e do caos (ordem e des/ordem) o que se passa com o mundo “acontece Mundo” — “fazer”, “passar”... “acontecer” —, beirando e tensionando os escaninhos da *história* que se faz História, no ponto quiasmático da vida que transborda, transforma-se e transmuta-se em Técnica ou arte (*techné/ars*). O que se passa na História, também acontece; e, assim ocorre no plano das subjetividades humanas, em que cada um se faz ou torna-se quem (se) é, sendo isso ou aquilo que se passa e repassa, acontece e acontecemos. De fato, para Ortega, “aconteço em mim” ou “*liberta-te do demais para ti mesmo*”, escreve *Goethe desde dentro*.⁴⁴⁴ Acontecendo-se como realidade radical da vida humana, a pessoa encontra-se em dada situação ou circunstância, e é nisto que somos capazes, ou não, de fazermos época das nossas próprias chances.

⁴⁴⁴ Ortega y Gasset.(2022, p 85).

CAPÍTULO 7 – A CHANCE NO ÁPICE DO PENSAMENTO

Gostamos de pensar essa tese como um lugar privilegiado de entroncamentos ou de bifurcações, sendo um fora que também é um dentro, um perto que é distante, entre outras aproximações. Ao fazermos uso de nossas caixinhas de som e ferramentas de trabalho — entre metáforas e aporias — aproximamos àquele ípsilon que talvez se constitua o acontecimento-encontro (autor/leitor) de perspectivas e novos horizontes de possibilidades do pensamento inovador na filosofia por vir.

No *encontro* com o outro e na *(a)ventura* do pensamento e da linguagem, *colhemos* aspectos mais *tocantes* e vocacionados da vida e das pessoas, e, no limite de um estudo acadêmico, tentaremos dar conta das motivações e implicações que, porventura, decorrem dessas mesmas buscas.

Marquemos, por ora, as palavras “*encontro*” e “*tocante*”, “*colher*” e “*(a)ventura*”,⁴⁴⁵ todas brotadas de uma frase tirada do coração, e, assim grifadas ou conceituadas, constituem a marca, ‘emblema’ ou brevê de nossas hipóteses (sobre as chances de vida na futuridade i-mediata), formuladas na tensão que fazemos entre N possibilidades (ou impossibilidades), e um imaginário .Z (ponto zênite) ou ápice do pensamento da chance. E, se acrescentarmos imediatamente àquele primeiro conjunto colhido de nosso intrometido “talvez”, pois será com ele que, afinal, pretendemos zelar e selar o nosso encontro-desfecho — nossos possíveis-impossíveis — e o *Sempre ainda* do poema-pessoa para, quem sabe, darmos conta dos espaços próprios de poder independentes dos domínios a céu aberto (dos bancos de dados) e, com alguma margem de manobra⁴⁴⁶ inerente aos sentidos titubeantes ou poucos claros

⁴⁴⁵ Lembrando que a aventura — como destacamos no capítulo 5 — é um pedaço ou parte do curso da vida, da mesma forma que a chance é o fora do acontecimento, sendo ambas próximas tanto de uma “força secreta” (Simmel), como de evento de sorte ou acaso.

⁴⁴⁶ Terminologia-chave retirada das divisas de Nietzsche e desenvolvida por um dos seus leitores e intérpretes mais renomados, o filósofo alemão Werner Stegmaier, indicado em nossa bibliografia (Stegmaier, 2014) e constitui com Ortega y Gasset, um dos conceitos mais vibrantes de sua teoria da liberdade e afazeres humanos. Traduzimos a palavra composta (margem e manobra) pela ideia força de situação-limite (Karl Jaspers).

dessa nossa primeiríssima aproximação ou encontro de chances — *linguagem e piedade*, (oração, Ad/oração) com *aventura e vocação* (poema, Id-poema)⁴⁴⁷ — possamos lidar melhor com o nosso impertinente *talvez* que responde pelo nome de *invento* ou *CHANCE*.⁴⁴⁸

O que subscrevemos agora, sob a chancela do *acontecimento ...da chance*, não deverá ser lido ou dissociado do acaso, da sorte, da oportunidade, da possibilidade, felicidade, sucesso, etc., sobretudo porque vemos que há ALGO a mais e de inaudito em tais palavras, e isso queremos tornar patente, e não apenas deixar latente, incerto ou indecifrável. Se fizéssemos do acontecimento nosso registro único, a experiência mesma da chance, esta não seria tocada na sua inteireza, na medida em que o Acontecimento, uma vez constituído de seu poder intrusivo se efetiva — para além da própria História, da Técnica e da Natureza (entrevistas desde a Região Humana e *Das humanidades*) —,⁴⁴⁹ e o próprio acontecimento encobriria ou anularia (cancelaria) o seu vigor, a sua força e as suas vigências efetivas.

Por tais razões tentaremos expor, propor e compor, desde as percepções relacionadas às experiências ou “arealidades”⁴⁵⁰ e além das próprias intrusões acontecimentais para, nesse primeiro mo(vi)mento que segue, aproximarmos essas experiências (humanas) da Linguagem e da Piedade às vivências (pessoais) da Aventura e da Vocação.

Tais palavras porvindouras (acontecimento, chance, linguagem, piedade, aventura, vocação) são sintomáticas — e o sintoma é um dos viáticos mais efusivos da vibração do acontecimento —, e não foram escolhidas ao acaso, embora guardem

⁴⁴⁷ Inteligência doadora e/ou propulsora da identidade poema-pessoa.

⁴⁴⁸ Ao utilizarmos esses e outros ‘recursos’, fazemo-lo, em parte, na sequência das buscas de respostas junto ao “*De Tudo Diferente*” (kierkegaardiano) e da Desconstrução (derridiana).

⁴⁴⁹ Conforme tópico indicado em capítulo anterior acerca das “regiões do humano” ou das humanidades.

⁴⁵⁰ Como vimos anteriormente, trata-se de um termo, inusual em nossa língua. Foi utilizado por Jean-Luc Nancy, em *Corpus* (2000, p. 42) para significar “suspensão da realidade ou propriedade de uma área” e o “esvaziamento da significação e abertura para o outro” em texto intitulado “Figurações do infigurável: entre Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy”, de Hugo Monteiro (2013, p. 35), publicado na Revista Filosófica de Coimbra — n.o 45 (2013, p. 25-58). Acesso em 25 junho 2023.

um quê deliberadamente venturoso e ético e outro tanto inventivo e poético em nossas investigações, meditações e recitações.⁴⁵¹

Juntas constituem algo mais que as suas significações, cifras refinadas e sutis (camufladas, mascaradas, ocultas) de linguagem, comunicologia, gesto e filosofia no trato com o humano e o retrato da pessoa. Em particular, e tal como o ‘outro’ derridiano, ou seja, o acontecimento do impossível, nossas leituras indicam ou sugerem dimensões do acontecimento desatrelado da História e das situações triviais ou mais espetaculares da vida cotidiana à altura de nosso tempo.

7.1 CHANCE, LINGUAGEM E PIEDADE

O trato da *linguagem* e o tema da *piedade* ressurgem nos contextos em que o Acontecimento se desprende da História, e possibilita que pensemos a chance de maneira muito particular, distinta do acontecimento e dos sentidos usuais como os acima elencados.

A linguagem é, portanto, condição para que o encontro inovador e renovador do acontecimento, entre o irrecusável e o acolhimento,⁴⁵² possa ser efetivado. Entre casos e acasos produzidos e multiplicados pela linguagem, o próprio *modus operandi* da linguagem-fábrica dessas condições de possibilidades, forma um sistema de marcas e de marcações — de rastros e signos, de cifras e assinaturas — que tornam possível todo encontro, com seus fluxos intermináveis e teias comunicantes, cujos agentes partícipes, ainda que “cheios de si” nos assuntos ou interesses que os mobilizam, parecem insaciáveis, nos contextos e/ou redes de linguagem que se impõem.

A linguagem, como sabemos, é antes de mais, a língua do poder, sendo a primeira a marca da ‘dissociação’ sujeito, identidade e linguagem, o estar ‘em relação’ num contexto societário; trata-se um poder imperativo e carente da própria condição de liberdade que clama e reclama por espaços, tempos e atenção às demandas de

⁴⁵¹ Nietzsche destaca não necessariamente “uma doutrina que resulta de alguma teoria filosófica, mas «fragmentos” e «enigmas» e «horível acaso»”. Como lemos em *Assim Falou Zaratustra III*: “Ensinei-lhes todo o meu poetar e ambicionar: condensar e reunir em unidade o que, no homem, é fragmento e enigma e horível acaso; ele quer ser somente “poeta, decifrador de enigmas e redentor do acaso” (Za/ZA III. “De Velhas e novas tábuas”. Citado por Werner Stegmaier em “Antidoutrinas. Cena e doutrina em *Assim Falou Zaratustra*, de Nietzsche”. Cadernos Nietzsche, v. 25, 2009. P. 11-51.

⁴⁵² Nos termos de Pina Prata (1962, p. 215 e 259), entre o irrecusável e o acolhido nos assuntos vitais.

toda ordem, do possível ao impossível, do imediato e curtíssimo prazo ao médio e mais longo prazo que beiram a região do nunca.

Dominado pela *hybris* da modernidade hipercinética, o sujeito em vez de bastar-se ou encerrar-se nos seus “sistemas de marcas”, de “funções” e de “ofícios” instituídos, expande-se infinita e incontrolavelmente. Pela linguagem, em seu livre movimento de deixar passar/deixar fazer, tão logo se chegue a alguma conclusão ou efeito prático, se alcance uma definição ou tenha poder de lei, é substituído e/ou anulado pelo motivo ou razão seguinte, nem sempre oportuna, explicável ou justificável, enlouquecendo a legislação e a legislatura em que a razão, o direito e a responsabilidade se inscrevem ou se afirmam, muito rapidamente prescrevem ou procrastinam.

Absoluta, a linguagem do Acontecimento-intruso, já não se sustenta sozinha como meio de comunicação (antes dito ‘de massas’ e agora chamado de “conteúdos inteligentes”)⁴⁵³ e já não o é sem mais; se, no passado recente, um poder indexador das mesmas demandas e viradas finisseculares, sobretudo estas do século XX para o XXI, tinham alguma razão de ser, nestes novos tempos de hipercomunicabilidade, o próprio sistema de razão foi sufocado ou sucateado.

Cada vez menos se pode afirmar com alguma segurança que os conteúdos vitais, vigentes na virada do Século XIX para o Século XX, continuam válidos nesta nova temporada ou “época das multidões” sem Id-fixos, reunidas por enfeixamento ou redes sociais. E, por conta desta dimensão ao mesmo tempo imperativa e pedinte da linguagem dita “inteligente” ou feita “para as pessoas”, perdeu-se não apenas o juízo, mas a direção das narrativas, que se avolumam e se sobrepõem vertiginosa e assustadoramente, de tal modo que os encontros e as respectivas ‘mudanças’ de épocas ou de gerações já não são tão perceptíveis; ao contrário, perderam o seu poder legítimo responsável de agenciamento e de chancelaria às liberdades e às instituições,⁴⁵⁴ vencidas pelo cansaço ou submetidas ao próprio esgotamento patrocinado pela “era” da intrusão acontecimental.

⁴⁵³ A nova praga que grassa neste ciberambiente artificialmente gerado e dito “inteligente” que se confunde ou mesmo entrava a própria capacidade e liberdade de inteligência inventiva responsável, tratando-se esta como se fosse da mesma natureza “inventada” pelas máquinas computacionais.

⁴⁵⁴ Lembremos que o problema das instituições na filosofia de Ortega constitui um dos mais graves sintomas da crise da razão e da cultura ao enfatizar a situação de atroz desorientação política na atualidade.

Dessa mesma relação ou clivagem, a um só tempo imperativa e pedinte, a própria linguagem arremata a fiação da história contemporânea por uma segunda dimensão, que chamaremos de “piedade tardia”, a qual, sem se dar conta da oportunidade, ressurgiu com novas roupagens e graus de incertezas nunca antes imaginados, como se a humanidade saltasse das Idades Médias para as ‘idades-mídias’, por meio das teias replicantes do mundo e dos espetáculos e “espertezas” da técnica para a além da própria história e dos sentidos nobres e vitais — uma história da piedade que diz e engendra muito mais que uma mera repetição de histórias (*Historie*) de ‘faz de contas’ ou ‘promessas’ características desses tempos dominados pela insignificância da vulgata digital.

É preciso que recuperemos, junto ao sentido narrativo primordial, um novo trato com o divino e o humano já na primeira forma de piedade, no que María Zambrano denominou “o saber por inspiração” — e da paixão — como “ofício da piedade”. No entanto, é difícil perceber e pensar a inteligência do “logos” como uma inspiração poética e trágica no trato com o divino, presente no regramento do humano. Segundo Zambrano, a poesia terá sido a primeira forma de piedade e de comunicação com os deuses, e só então se desenvolverá como preocupação com a justiça e o trato com o outro. “É a luz de Apolo que promete que tudo será revelado, promete saber quase sem sacrifício. A piedade divina, a resposta da realidade imarcescível, foi dada na Grécia pela luz de Apolo. Será um sinal de que a piedade suprema virá a ser para os gregos a inteligência”,⁴⁵⁵ conclui a filósofa madrilenha e discípula de Ortega.

Entre a “nova” piedade (de Sócrates) e a antiga piedade (dos trágicos), em que a luz do sacrifício impede que a cidade compreenda que, quando fala em *daimon*, responde com inteligência àquele gesto primordial inspirador. Se o estoicismo tenta “salvar” a inspiração, Aristóteles encarrega-se de retirá-la de cena para o mais longe possível. Mas a piedade continua atuante até quando, nas sombras da Idade Média, rebaixada ao pieguismo, encontra-se frente ao homem educado numa cultura racionalista, tornando ainda mais difícil a sua compreensão.

Até chegar ao recente discurso da “empatia” — condição em que um sentir conduz a ação em presença do outro —, a piedade passou todas as escolas da “simpatia” e por isso preservou sua principal característica, fundada na vida humana, e inseparável do ofício da paixão como sentimento supremo que faz nascer no homem

⁴⁵⁵ María Zambrano (1995, p. 186).

— do nascimento à morte e para além dela — o jogo que se joga diante dos outros. Zambrano retoma o exemplo do

arcaico jogo infantil encerra um enigma: cada um faz o seu jogo, e aquele que não o faz, tem de pagar uma prenda... E todos têm de pagar, no fim, porque não entendem que no jogo de cada um entra tudo em jogo; os outros e ele: o universo [...].⁴⁵⁶

Pois o jogo do universo é o jogo de todos — jogando-se bem ou mal, “é preciso pagar a prenda. Porque o pagamento é o inevitável”; e, por isso, no fim das contas, nesses assuntos originários do conflito trágico, é justo que pague a conta; pois, o dever de ofício responde a parte que toca tanto nos assuntos divinos como àqueles demasiados humanos. Entre “esconjuros, invocação e pranto”, o homem se encontra com sua radical solidão.

Ao acolher o jogo total, como Antígona, encerra-se o processo trágico. O justo que paga, abre o caminho da liberdade. A piedade cumpriu o seu ofício, por agora. Levou-se até ao fim o conflito trágico; nasceu a consciência e com ela uma inédita solidão. Começa então a verdadeira história da liberdade e do pensamento.⁴⁵⁷

A piedade reinstaurada, longe de ser o ponto fraco ou ‘calcanhar de Aquiles’ das neo-humanidades, ganha um novo vigor, estatuto, código de valores e cifras agenciadoras no trato das coisas (os assuntos) do humano, sobretudo pelos viáticos religiosos e políticos, transcendentais ou fundamentalistas, em substituição aos antigos poderes trágico-poéticos e dos tratados lógico-teológicos, estatais-mercantis (Spinoza), tal como os lemos.

Turbinados pelas novas/velhas tábuas da lei e máquinas de guerras incorporais (da pré-agonia anunciada dos “conteúdos” artificialmente inteligentes), agenciados por aparelhos hipercinéticos de produção e intrusão acontecimentais, produzem os quatro viáticos fiadores da grande intrusão da vida humana, nomeadamente: 1) a

⁴⁵⁶ María Zambrano (1995, p. 186).

⁴⁵⁷ María Zambrano (1995, p. 186).

babel da língua e linguagem; 2) a ‘apartagem’⁴⁵⁸ social-identitária; 3) o ‘fundamentalismo’ midiático; e, não menos trágico, (4) a ‘danação’ da política. Juntos e à luz da tragédia como “ofício da piedade”, constituem-se poderosos aparelhos e operadores das coisas da vida e da morte nas esferas planetária e local, existencial e humanitária, privada e/ou pública.

Atentos para este complexo de viáticos (Edgar Morin desenvolveu o Método para dar conta dessa mesma expansão/explosão incontente de complexidade), tanto a linguagem como a piedade atuam sobre públicos destinatários ou nichos “personalizados”,⁴⁵⁹ cientificamente mapeados ou capturados como peixe em rede ou manadas nômades em busca de ‘salvação’ ou de ‘aventura’ (quer dizer, indexados aos poderes a céu aberto dos bancos de dados), que pesam sobremaneira no estado de espírito e de perdição — atroz desorientação, como prenunciava Ortega —, nas milhares línguas e linguagens da babel digital,⁴⁶⁰ carregadas pela mistura e/ou ‘cimentação’ de todas as línguas artificialmente sintetizadas nos laboratórios do totalitarismo midiático, agenciadas ou patrocinadas por uma única língua niveladora do enxame global sob total impulsão ou cobertura, do oriente ao ocidente, do matutino ao crepuscular dos dias.

O que até então era dito ou enunciado “em nome” das minorias engajadas, ou servia de álibi para discursos e cifras dirigidos para comunidades seletas e/ou idiomas estrangeiros, tornou-se a própria ‘língua da piedade universal’ como parte da cadeia do enxame digital, para usarmos uma expressão cunhada por Byung-Chul Han.

⁴⁵⁸ Usamos ‘apartagem’ no sentido de apartação que inclui mas não circunscreve àquele sentido/sentimento de *apartheid*, amplia-o para além do fenômeno do racismo e/ou dos eventos que marcaram a história da África do Sul. Neste sentido, *apartagem*, mais que separação, indica e enfatiza o efeito-manada, porém, elevado a sua enésima potência como efeito ‘marionete’ do enxame digital, uma mistura de robotização, de crença e *automatia* que, em nossa leitura remonta ao “casamento grego”: *anankê*, *tycke* e *automatia*, (Derrida, 2017a), só que turbinado pelo poder “romano” do direito e do mando.

⁴⁵⁹ Não apenas por máscaras oscilantes e convenientes para as entradas e saídas públicas, mas outros tipos de vestimentas, uniformes, fardas, togas em uso nesses tempos de nudez pornográfica das exposições sem nenhum senso de vergonha ou pudor, de humor ou de caráter.

⁴⁶⁰ Flusser, em *Comunicologia* (2014), apresenta de forma refinada e inteligência perspicaz os poderes do aparelho e campos de domínios, por uma nova semântica do poder e reconfiguração dos espaços das imagens técnicas na pós-história. Encontros individualizados realizam-se em espaços que antes eram públicos e agora privatizados pela invasão informacional, sendo os espaços públicos dominados pelos interesses privados.

Diferentemente daquele encontro de “idiotas perfeitos” — como diria Deleuze —, em que a fala e o gesto fazem da linguagem da piedade o único idioma humanamente praticável, já não há lugar definido para “ilhas desertas” separadas dos mares acontinentados... tal como vemos acontecer com “o último homem”, que finge entusiasmo em dadas ocasiões para esconder — quando isso é possível — a vergonha da própria estupidez.⁴⁶¹

Assim como não há *acontecimento sem linguagem*, não há *chance sem piedade*⁴⁶², sem o sentimento de presença ou de encontro de si mesmos e outros, incluídos aqueles da ordem do sagrado e/ou do poetado⁴⁶³ — para nos reportar, muito genericamente, a um número limitado de relações entre as pessoas e seu entorno, em maior ou menor quantidade. E como acontece em todo encontro, há uma segunda exigência inescapável, aquela que ocupa a maior parte da vida particular e secular, considerando-se as condições socioambientais, políticas e econômicas; referimo-nos aos presentes e, claro, aos ausentes, ou esperados, nestes encontros. Ou seja, as pessoas que dele participam e outros tantos — as outras pessoas —, conhecidas e desconhecidas, próximas ou estrangeiras (como distingui-las?), algumas com as quais nos encontramos uma única vez e/ou apenas de passagem; outras que podem deixar lastros, criar laços ou assinar nomes para imprevisíveis contatos, relatos, acolhimentos, etc.; enfim, encontrar-se com outras pessoas tornou-se a principal demanda desses nossos tempos de intrusão acontecimental do humano e do pós-humano.

7.2 CHANCE, AVENTURA E VOCAÇÃO

Diante do inescapável entroncamento⁴⁶⁴ — aquele do *acontecimento linguagem* —, temos de nos despedir por uns instantes dos vínculos entre a *chance e pie-*

⁴⁶¹ Nietzsche (2005) e Gary Shapiro (2012, p. 107-108).

⁴⁶² Com as devidas reservas ou ressalvas quando se trata do ‘humano’ das ‘humildades ou presunções des-avergonhadas’.

⁴⁶³ Que definimos como acontecimentos de terceiro e quarto gênero.

⁴⁶⁴ Referimo-nos aqui ao par ausente que, em nosso método, acompanha os conceitos de Vida e Aventura com as categorias Futurição e Vocação, tão caras a nosso autor. Aqui, elas vêm entrecortadas de nossas leituras anteriores entre comunicação e linguagem, de um lado, e amor e piedade, de outro, as quais desenvolvemos em outra parte de nossa trajetória sobre o que se chamou de “as orteguianas”.

dade. Se começamos dizendo que todo encontro é um manifesto declarado ou simulado de reconhecimento da *piedade* como o próprio passaporte para o humano consignado neste outro — e com as pessoas mais próximas e as menos conhecidas —, será possível, a partir daquele velho sentido de piedade, nobre ou piegas, tocarmos agora num dos grandes mal-entendidos de todos os tempos, com impactos na vida de cada um; assim talvez possam responder melhor como lidar com a piedade alheia ou própria, considerando que ninguém está completamente “salvo” desse sentimento ao mesmo tempo desprezado e consagrado.

Além das dimensões ou relações inter-humanas fundadas na piedade cristã, ou em outras crenças e culturas, podemos evocar aquelas formas que se fazem presentes ou determinantes como estas da linguagem e a piedade. Os modelos de humanidade foram produzindo novos agenciamentos e padrões de vida, encontros de mundos e entre mundos, economias e realidades socioculturais tão desiguais como complexas. Um emaranhado de situações que ultrapassam as próprias regras de convivência, das mais saudáveis às mais intoleráveis, tornando difícil a convivência entre pessoas e as instituições sobretudo quando a condição “humana” de marionetes ‘teleguiadas’ ou ‘robotizadas’ por máquinas programadas pela chamada “inteligência artificial”.

Devemos acrescentar agora uma terceira e uma quarta dimensão ou ponto de encontro/interconexão entre chance e aventura, de um lado, e chance e vocação, de outro — tal como *linguagem* e *piedade* destacada da frase inicial por *ventura* e *tocante*. Todo encontro venturoso, que às vezes se confunde com o que podemos distinguir e chamar de “ *aventureiro*”, decorre de uma disposição ou vontade de aventura. E como já nos referimos, a vida de cada um dos partícipes que se faz presente, do nascimento à morte, junto aos deuses da natividade sobre os quais perdemos controle pelas mesmas razões que o acontecimento se perde na própria aleatoriedade do impossível e do incomensurável.

Seja na dobra vida- *aventura*, seja naquela que conecta *futurição* e *vocação* — conceitos vicinais retirados do repertório orteguiano —, o acontecimento intruso se dispersa ou desvia, espanta-nos, aterroriza-nos ou surpreende-nos. Pois, numa aventura, não há certeza de que tais *vontades de aventura* ou encontros ocasionais ofereçam garantias de serem bem-sucedidos, ou tudo corra conforme um planejamento

anterior. Eis que, na aventura, atingimos o ponto mais nervoso dessa nossa investigação, aquele elo ou anelar entre a vida, a vontade e o surpreendente — que quase sempre nos escapam, por mais planejados que sejam seus lances preparatórios.

Talvez seja mesmo *a aventura* o mais inseguro dos encontros em decorrência da indeterminação e das incertezas acerca do *para onde vamos* e *com quem* seguimos. Uma vez dada a partida ou saída em busca da próxima aventura — a começar pela própria aventura do pensamento —, não temos tanta certeza desse quem com quem partimos e/ou com *quem* estaremos em nosso regresso. Na aventura, *a chance corre em paralelo com a inteligência ou a razão*. Nos termos de Bataille:

Minhas reflexões sobre a chance estão à margem do desenvolvimento do pensamento. [...] Não podemos suprimir o fato de que, num ponto, todas as coisas e todas as leis decidiram segundo o capricho do acaso, da *chance*, a razão só intervindo, no final, na medida em que o cálculo das probabilidades a autoriza.⁴⁶⁵

Contudo, toda aventura se inicia na forma de uma pequena chama (Bachelard) ou despertar da vontade que consideramos vital e inseparável de todo acontecimento — na medida em que guarda esta inescapável dimensão da responsabilidade (segurança) dos partícipes, considerando-se a reciprocidade dos encontros (de aventura).

Por sua íntima e secreta motivação, a aventura, tanto quanto a vocação, abarca ou envolve pessoas e circunstâncias, mundos ou contextos de intimidade cujos afetos e valores ditos racionais ou irracionais, inteligentes ou sensíveis orientam as partilhas do humano e suas presenças ou pertenças junto às pessoas, às coisas e/ou situações da vida. No centro da personalidade, entre a circunstância e a vontade de aventura, o *ethos* da chance se faz inseparável de uma vida vocacionada ou orientada pela aventura. Pois, como observa Georg Simmel:

Em cada um dos acontecimentos com que somos confrontados há tanta coisa de meramente circunstancial, de exterior e de fortuito que é, por assim dizer, apenas uma questão qualitativa saber se o todo pode ser entendido como

⁴⁶⁵ Georges Bataille. *O Culpado*. Trad. Apres. e Org. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2017b, p. 101.

algo de racional, inteligível em determinado sentido, ou se a esse acontecimento, incompreensível no passado e imprevisível no futuro, deverá caber determinar a coloração do todo.⁴⁶⁶

Talvez o âmago deste *encontro-aventura* possa resumir-se pelo *trovar* ou *desafiar* dos trovadores provençais, lembrando que “*trove/trovar*” é a própria tradução para o encontro-aventura. Entre as perspectivas que sondamos em nossas pesquisas — como já ressaltamos anteriormente — destacam-se aquelas dos “aventureiros”, como pensados por Agamben, na esteira do *Ereignis* (acontecimento) heideggeriano, e aquela concepção apresentada por Georg Simmel e que, por sua vez, se aproximam da “vontade de Aventura” tal como expressa em Ortega y Gasset: “Permite-se a aventura” — de onde nasce a única lei e que constitui os fundamentos da literatura da imaginação, escreve-nos Ortega em suas *Meditações do Quixote*:

Serão as aventuras vapores de um cérebro em ebulição, a vontade de aventura é real e verdadeira. Ora, a aventura é um deslocamento da ordem material, uma irrealidade. Na vontade de aventuras, no esforço e na coragem assalta-nos à frente uma estranha natureza bifronte. Seus dois elementos pertencem a mundos contrários: a querença é real, mas o querido é irreal.⁴⁶⁷

Vemos e sentimos, nessa sua concepção de aventura, a mesma pulsão da inteligência do amor vital, desde a qual o próprio intelecto como *método da aventura* servirá de fio desencadeador entre o espontâneo e o efeito automático, capaz de, por exemplo, aventurar-se ou instituir-se — criar, produzir, construir — uma amizade, uma tese, um invento (para retornarmos aos termos descritos nesta investigação).

Mas, como escreve Ortega, “Se apurarmos um pouco a noção vulgar de realidade, talvez descobriremos que não consideramos real o que efetivamente acontece, e sim uma certa maneira de acontecer que nos é familiar.”⁴⁶⁸ Conforme a linha da aventura, segundo Ortega, experimentamos *uma tensão emocional crescente* — como se nos sentíssemos violentamente apartados da realidade. E conclui:

A cada passo dá a esta seus arrancos, ameaçando forçar os acontecimentos para o curso natural das coisas, e é necessário que nova investida do poder aventureiro venha libertá-los e impeli-los a outros impossíveis. Vamos lançados na aventura como dentro de um projétil. Na luta dinâmica entre êste

⁴⁶⁶ Georg Simmel (2019, p. 81).

⁴⁶⁷ Ortega y Gasset (1967, p. 155).

⁴⁶⁸ Ortega y Gasset (1967, p. 141).

avançando pela tangente, que já escapa, e o centro da terra, que aspira a sujeitá-lo, tomamos o partido daquele.⁴⁶⁹

Pois para Ortega, cada aventura é como um novo começo de mundo, uma nova realidade que se abre, imprevisível e perigosa. Quando algo de imprevisto acontece dizemos “parece mentira”, e são essas “mentiras” que se repetem na história como farsa. Mas, na aventura, é o novo, o imprevisto, o impensado que surpreende a realidade.

La aventura quiebra como un cristal la opresora, insistente realidad. Es lo imprevisto, lo impensado, lo nuevo. Cada aventura es un nuevo nacer del mundo, un proceso único. ¿No ha de ser interesante?⁴⁷⁰

Na vontade de aventura, percebemos que nosso querer, desejo ou expectativa altera a noção de realidade na passagem do previsto ao visto, do que nos é familiar ao estranho. O que ignoramos e o que sabemos se modifica a cada nova aventura ou vivência — conteúdo ou experiência —, sejam decorrentes dos eventos que brotam do nosso cotidiano ou de situações imprevisíveis e surpreendentes.

Segundo observou a pesquisadora Irene-Borges Duarte, o termo “vontade” (ou querer) pode induzir em erro, “introduzindo uma falsa ideia teleológica, uma procura voluntária da prossecução de um desejo”. Mas, continua a nossa autora,

não é esse o sentido do termo «querença», que, tendo que ver com o «querer», não expressa a intencionalidade explícita, mas apenas o estar-se afetivamente orientado para, como acontece com o apego instintivo do animal ao seu dono, à sua prole ou à sua toca. É essa querença e ao esforço animoso do seu empreendimento que Ortega y Gasset chama «vontade de aventura».⁴⁷¹

Neste ponto as coisas se imbricam e se complicam de tal maneira que já não será possível pensarmos a aventura separada do *herói orteguiano*, que “vai em busca de si mesmo” inserindo-se entre o “eu e a circunstância”, a vida pessoal e o mundo dos outros. E será por essa visão do herói de si mesmo que se aventura em novos projetos e experiências de vida e destino. Vimos que Simmel atribui à aventura um caráter de “ilha”, isolando-a do cotidiano e da rotina dos dias e das horas, da vida

⁴⁶⁹ Ortega y Gasset (1967, p. 142).

⁴⁷⁰ Ortega y Gasset (Oc. I., p. 807).

⁴⁷¹ Irene Borges-Duarte, 2021

comum ou negócios. Também Ortega destaca que “cada aventura é um novo nascer do mundo, um processo único” [...] Será “o mesmo ciclo que se repete, sempre idêntico? Eis aí um momento perigoso para todo o homem”.⁴⁷²

As chances do encontro-aventura podem tanto ser imediatas como remotas, mas sempre haverá esse “que” de virtual ou de possível, que conta de forma decisiva nos casos em que a aventura e a vocação se enredam ou se imbricam. Sobretudo porque *gostamos* de nos aventurar e mesmo pensar a vida como *um lugar de encontro*, talvez de passagem, e que, no vigir dos encontros somos levados a novas aventuras em buscas de respostas diante dos desencontros pessoais ou institucionais, com o intuito de ‘saudar’ e ‘salvar’ o horizonte da espera do outro que tende a subverter ou desequilibrar. Por outras palavras, tentamos com os encontros de aventura fazer durar as experiências vividas por um tempo que não seja aquele do “engolidor” das próprias entranhas como no mito do *deus Chronos* e os próprios filhos.⁴⁷³ A bela imagem da *chama* bachelardiana reata a chance e a aventura com aquele imaginário orteguiano do “fundo insubornável” ou do espírito livre nietzschiano que se manifesta em cada pessoa, toda a sua razão vital e histórica integrada ao programa de vida que se abre a novos horizontes e possibilidades.

De todas as palavras aqui ‘laureadas’, talvez esta da *vocação* seja a mais perturbadora. Quando, junto com a piedade, destacada ou retirada de sua aura religiosa e pietismo moral e cultural, toda a teia de ‘antagonismo ou protagonismo’ que a envolve se desfaz e, desta forma, separam-se tanto das ideologias salvacionistas características da civilização ocidental-cristã como das seitas fundamentalistas orientais.

De tal modo que quase sempre nos perdemos nos assuntos da “vocação”; e, sobretudo quando confundida com as habilidades profissionais ou carreiras, as consequências podem ser as mais graves e danosas, seja num projeto de vida pessoal, seja num programa de formação geracional ou de poder de um setor, povo ou país inteiro. As vocações mal resolvidas ou dissociadas das situações de chances, que se confundem com os dotes, características ou as habilidades pessoais, práticas ou intelectuais, são, via de regra, as causas dos maiores infortúnios humanos e societários, e afetam sobremaneira os esforços de formação das novas gerações.

Aqui devemos considerar aquelas circunstâncias ou razões de nossos afetos ou engajamentos e voltarmos a pensar nas antigas virtudes ou lições de sabedoria

⁴⁷² Ortega y Gasset (1967, p. 141).

⁴⁷³ Faz-se aqui uma alusão de passagem à imagem de *Chronos*, referida anteriormente.

revigoradas e atualizadas pela magnanimidade — porque não dizer, o luxo — de uma vida nobre e elevada da condição humana.

Por conta desta dimensão vocacionada e distinta, decidimos escavar, nesta tese, aspectos ou meandros do que classicamente se chamou “*mysterium tremendum*”, como lemos em Kierkegaard, Nietzsche, Fernando Pessoa ou Patočka e, muito vivamente, em Goethe e Ortega y Gasset, entre outros poetas e filósofos que fizeram da vocação centrais em seus projetos poéticos e filosóficos e que se tornaram referências para seus leitores, discípulos ou intérpretes.

7.3 A POSIÇÃO DE CHANCE: SE CALHAR BEM...

Estamos longe, muito longe, de saber *o que pode a chance* e a futura filosofia do acontecimento-pessoa nesta conexão com a linguagem e piedade, aventura e vocação. Do nascimento à morte, e nos interregnos em que as circunstâncias da razão ou do acaso que se cruzam e dividem a cena filosófica, podemos orientar e melhor sintonizar a posição de chance como o ‘fora’ do acontecimento e para além dos regimes de vontade e poderes.

Na aventura ou limite entre chance e novas possibilidades de vida, o pensamento da aventura aparece como uma filosofia inovadora do acontecimento. E agora — correndo o risco de queimar o passo e cair nos meandros laboriosos da invenção, minando a nossa capacidade de resistir —, temos de considerar o ápice do pensamento da chance ao deixar-se enganchar pela alegria que sentimos quando, após uma queda, podemos nos levantar e retomar a caminhada. Essa dinâmica vital de cair e levantar-se talvez seja senha para os que não perderam a fé em si mesmos e a esperança de uma vida melhor.

Fortalecidos pelas chances de vida, podemos escolher onde pisar, passar ou repousar o destino, recorrendo às palavras flechas de Zenão⁴⁷⁴ na tentativa de calibrar a justa medida dos bons passos e redobrada atenção àquela inscrição milenar destacada no início.⁴⁷⁵ E, como recomenda o bom tom, com muita calma, prudência e firmeza, posicionarmos os pés no caminho dos seguintes versos colhidos de Georges Bataille:

⁴⁷⁴ O estoico Zenão é citado por Ortega em “Sobre a Razão Histórica” (2020).

⁴⁷⁵ Referimo-nos ao registro de Píndaro “Tornar-se o que se é, mas atenção aos excessos”.

A chance que me calhou e, sem se cansar, se renovou,
que a cada dia me precedeu

Como a um cavaleiro seu arauto

Que nunca nada limitou, que eu evocava ao escrever

*eu como uma flecha
saída da noite*

Essa chance que me liga a quem amo, para o melhor e para o pior, quer ser jogada até o extremo.

E se acontecer de que, ao meu lado, alguém a veja, que ele a jogue!

Não é a minha chance, é a sua.
Ele também não poderá, assim como eu, capturá-la.
Não saberá nada dela, a jogará.

Mas quem poderia vê-la sem jogá-la,
Quem quer que sejam, tu que me lê: joga a tua chance.⁴⁷⁶

Por onde dirigir a nossa atenção sobre “*Essa chance que me liga para o pior e para o melhor... não é a minha chance, é a sua...*”? À luz do adágio de Píndaro, vemo-nos diante do desafio de *ver/escutar a voz que ressoa* no lado oculto da inscrição: *atenção aos excessos!*

Pois “essa chance que me liga a quem amo... quer ser jogada até os extremos”, sob o risco de “queimar” a linha, pisar a risca e, com isso, perder a vez para, só então, poder recomeçar a partida numa próxima rodada. Nas belas palavras de María Zambrano:

Há certos jogos que consistem em passar de um quadrado a outro sem pisar a risca, numa espécie de *tabuleiro desenhado* na terra; são o *símbolo*, sem dúvida, *da vida humana*, desse ir até *outra etapa*, de uma para *outra idade*, de uma até *outra situação*: em suma, um símbolo da vida humana como história”.

Segue a nossa filósofa dizendo que

⁴⁷⁶ Georges Bataille (2017a, p. 128).

os passos ou etapas [...] indicam também que a história não é algo querido pelo homem, nem inventado por ele, mas algo engendrado pela sua própria vida, mais cheia de histórias, mais consumida e determinada pela história.⁴⁷⁷

Na sua atenção horizontal e tensão vertical, toda a dimensão vital e radical, filosófica e ética, lúdica e ‘pedagógica’ desses fragmentos se articularia, desde a juventude dos versos do poeta, consonantes àquelas palavras-flechas do filósofo — “eu como uma flecha // saída da noite”.

Implica-se-nos, pois, de partida, a conta antecipadora de cada um dos seus aspectos mais relevantes, desde a sua insurgência ou envio ao lugar/destinatário, ou seja, do endereçamento ao eventual acolhimento. Significa que, na aurora da vida, já se pode observar o quanto a chance se apresenta como *um gênero de primeiríssima necessidade*, algo que se inventa ou se impõe, sustenta-se e espraia-se entre um acontecimento e outro, na história de um povo e/ou na vida de uma pessoa, de uma época ou geração. Os que nela se refugiam, colhem e recolhem, em cada experiência *sui generis*, aquela força singular, única e irrepetível, aparentemente indecifrável, da vida humana.

A chance “que a cada dia me precedeu e se renovou” (Bataille), tal como acontece ou não na vida de cada um de nós, é a mais jovem de todas as velhas palavras ainda quando não era assim nomeada ou reconhecida. Indissociável da pessoa, guarda, ao longo dos séculos e milênios um sentido tão original quanto eloquente e vigoroso nas diferentes comarcas, circunstâncias e situações vitais. A depender do acesso ou dos excessos, as pessoas e as suas chances, fazem frequência ou tangência do que se passa com e entre elas e podem retirar da letra, cifra ou poesia, as sutilezas filosóficas e práticas que o sentimento de chance possibilita ou produz — entre os riscos de quedas sucessivas e limites de realização dos sonhos garantidores de uma existência digna e feliz.

A chance, se *calhar* bem, a depender de qual ou tal polo de atração ou tração,⁴⁷⁸ confunde-se com a sua *queda* — sem nunca parar de ‘levantar-se’, projetar-se ou arremessar-se novamente e, de novo, a cada vez, e infinitas vezes, renovada. Situada entre os dois acontecimentos centrais da existência humana — nascimento e

⁴⁷⁷ María Zambrano (2003, p. 79). Grifos nossos.

⁴⁷⁸ Para usarmos uma expressão que faz tangenciar o presente como força de sedução, tração e atração, tomadas de impulso no ato de lançar-se.

morte —, a chance é precedida *de* ou *por* um grande travessão,⁴⁷⁹ cifra que se interpõe, horizontal ou verticalmente, na história de cada um dos que, bem aventurados, dela se aproximam.

Estamos a escrever sobre a Chance como a língua da tradução, talvez o único idioma que nos permite dar conta da *saga humana e de suas chances de vida* para além das necessidades e propriedades — antropogênicas e ontogênicas, linguísticas e éticas —, e suas redes semânticas, que cobrem os tempos, mundos e regiões do humano.

Para Bataille, a chance nos chega como «puro acaso». Deixa-nos apanhar a sorte por um único caminho: a colocação em jogo.⁴⁸⁰ Contudo e, na distinção que fazemos, a sorte é da ordem 'cronológica'— ou seja, do tempo escorrido ou contínuo; a chance, por sua vez, é da ordem 'kairológica', isto é, do tempo contraído e surpreendente no curso de uma vida e da história. Neste aspecto, estamos próximos de Agamben, para quem o acaso (*Tyche*) faz da aventura o próprio *Ereignis* (acontecimento-apropriação) ou *antessala* da distinção essencial de uma perspectiva escatológica, presente em seus ensaios “A aventura” e “O tempo que resta”, entre outros dedicados ao apóstolo Paulo.⁴⁸¹

Por esta perspectiva, o acontecimento da chance encontra-se na ordem do dom; há algo nela que não se deixa governar nem se decide com absoluta certeza ou controle — não decidimos sobre a nossa sorte, mas... *operamos a nossa chance*. E, assim, próximos da desconstrução derridiana, reposicionamos o acontecimento junto à língua da tradução; ou seja, forçamos o pensamento a fazer tangência nos repentes da invenção, e com isso, podemos emancipar a chance de toda lógica do acaso como da sorte ou azar. É quando aproximamos as possibilidades do impossível e o ainda mais ou porvir.

⁴⁷⁹ De tão extenso, não se sabe bem ou exatamente onde as pontas se encontram ou se religam, que caracterizam os estados religiosos da vida humana.

⁴⁸⁰ George Bataille (2017a. p. 113 - 119).

⁴⁸¹ Giorgio Agamben (2016).

A chance é uma possibilidade do acontecimento; ela antecede tanto como sucede ao acontecimento “puro”, assim como a sorte é uma eventualidade do acontecimento do talvez que, por sua vez, sucede ao acontecimento ou decorre dele. Onde estaria a diferença?

7.4 A CHANCE COMO UM ACONTECIMENTO RARO

As cifras são recipientes que selecionam e guardam a memória e a chance como a questão da espera na inespera, nos *repentes* dos encontros dos poetas provençais, os cantadores do amor, da aventura, da alegria. Diz ainda o acontecimento da inespera no sentido heraclitiano: “Se não se espera, não se encontra o inesperado, sendo sem caminho de encontro nem vias de acesso”.⁴⁸² Na *quartidade* dos tempos vitais, ensaiamos pensar um acesso à Chance como o acontecimento filosófico da sua poesia: as chances de vida.

Ao pensar o acontecimento como pessoa em devir, o que se busca neste estudo implicará diferentes ideias e sentidos de tempo, que podem ser contínuos (lineares) e/ou descontínuos (instantâneos); cronológicos e/ou vitais; imaginários e/ou reais; codificados e/ou ficcionais, etc.. Caso seguirmos, por exemplo, a tipologia dos tempos modelada nos termos de Flusser, esses seriam três: o tempo *das imagens*, o tempo *dos livros* e o tempo dos *bits*.⁴⁸³ Tão logo reunimos a tríade flusseriana, fomos levados a acrescentar a essas figuras paradigmáticas do tempo, uma quarta figuração ou representação que seria dos instantes-eternos do tempo, (de)cifradores de acontecimentos que fecundam de acontecimentos as coisas da vida, entre as mais essenciais, urgentes e necessárias e as inessenciais, livres ou contingentes.

Sim, o tempo aparece na realidade dos entes — nas imagens de arte, nos aromas do livro, nas marcas flutuantes dos *bits* —, e nas coisas vivas e concretas,⁴⁸⁴ com a ressalva de que as imagens são figurações do real, os livros não são coisas propriamente ditas e os bits abstrações computacionais imaginárias e não expressões da realidade radical; e, diferentemente das coisas capturadas em imagens-pedaços-sonhos ou estilhaços desprendidos da materialidade, por sua vez, não são como os *punctus* (de Barthes),⁴⁸⁵ mas os pontos quiasmáticos ou compósitos de *bits* e cifras,

⁴⁸² Heráclito (1980, p. 57, frag., 18).

⁴⁸³ Vilém Flusser (2010, 145-154).

⁴⁸⁴ As coisas aqui dizem os incondicionais de Novalis: “Procuramos em toda parte o incondicionado e encontramos apenas coisas” (Novalis, 2009, p. 37, Fragmento 1).

⁴⁸⁵ Citado por Byung-Chul Han (2016, p. 47).

os algorítmicos representados pela letra, o número, o código, o anelar da alma (espírito) que captam, codificam e co-mandam nossas mentes, corpos e corações nas telas e junto aos instantâneos do mundo.

É verdade, o tempo aparece nas coisas tanto quanto nas imagens, nos livros e *bits*. Mas há também outro tempo, muito particular, especial, misterioso ou peculiar: este é o tempo do acontecimento raro. O tempo de que dispomos agora, em nosso interior ou logo adiante, à nossa frente; o tempo que nos é dado e dissipa-se na vastidão da inespera — eis o tempo da Chance. Onde o encontramos? — Nas vozes e silêncios das manhãs, nos encontros irrepetíveis, nos repentes do poema e da invenção, nas salas de espera, enfim, todo o tempo que decorre na solidão da pressa: o tempo da dedicação.

Esse o tempo de espera, para melhor dizê-lo, tratando-se, claro, de cifras ‘compoéticas’: o tempo do acontecimento raro gestado no espírito do tempo, este nosso e porvindouro rebento de uma filosofia feita *com* e *como* poesia. Pois, na chance de um acontecimento raro, reside e resiste a toda a sorte de formas e poderes, e o faz por forçamentos e acordos poéticos, por mo(vi)mentos — momentos/movimentos — vitais e abertura de infinitas possibilidades.

Estamos, pois. a falar de algo que não é nem uma coisa (em si), nem um ser qualquer do aí — ressaltando-se que não se trata apenas de rima, mas de algo esplendoroso e vibrante, essa vontade de chances próprias ou intransferíveis; e neste sentido do possível ou posse original de cada um de nós, de todos ou de *alguém* em particular, mesmo quando visto ou tratado como ‘ninguém’. Pois a chance tem essa peculiaridade rara de acontecer junto às pessoas sem que a percebamos ou a reconheçamos, assim, de pronto.

Há uma antiga *sabedoria da chance* que nunca se revela por inteira, e cuja representação não poderia ser mais feliz como esta que nos descreve Bataille, referindo-se a casos ou situações extremas. Como sabemos, escreveu a sua trilogia sobre a chance em plena guerra. O filósofo relata sua dor e a agonia — mais precisamente, o suplício — da “sua chance” em meio a carnificina, do horror, dos zumbidos de aviões, centenas deles, *que enchem a noite como barulho de moscas*.⁴⁸⁶ Seu relato impressiona e assusta:

Paris está pesada em meio aos bombardeios; cadáveres sobre escombros, relatos de tortura, os olhos furados, as orelhas e as unhas das mãos arrancadas, a cabeça despedaçada a pauladas e a língua cortada com uma tenaz

⁴⁸⁶ George Bataille (2017a, p. 136).

[...] no tempo em que a ideia de criação, a ideia do suplício era insuportável.⁴⁸⁷

No lugar dos extremos, outra equação poética possível: a chance como um estado de graça, uma força estranha e atuante — revigorante e ao mesmo tempo perigosa e mortal — que torce e distorce os sentidos do viver. Entretanto,

O possível, de fato, não é mais do que uma chance — que não podemos agarrar sem perigo. A outra opção seria aceitar a vida morna e ver como um perigo a verdade da vida que é a chance. A chance é um fator de verdade, uma imprudência. Daí o ódio pelo sublime, afirmação do terra a terra *ad unguem* e o temor do ridículo dos sentimentos raros, em que esbarramos, que temos medo de ter.⁴⁸⁸

A figura do Acaso também é evocada por Nietzsche no capítulo “Sobre a Redenção”. Nesta cena Zaratustra vai atravessar a ponte grande, cercado por uma multidão de aleijados e mendigos — como não lembrar as histórias dos Evangelhos sobre a pregação e a cura mágica de Jesus? — um corcunda desta assembleia dirige-se a Zaratustra dizendo que *o povo está* aprendendo com ele e acreditando em seu ensinamento. Porém, observa: para que as pessoas acreditem completamente, uma coisa ainda seria necessária: “convencer também os aleijados.” E assim Zaratustra teria uma boa seleção, uma oportunidade, que poderia “aproveitar de diferentes maneiras”.⁴⁸⁹

Nietzsche claramente faz alusão às histórias das curas e exorcismos mágicos de Jesus, que o ocupam demais. O acontecimento surge de súbito, no repente do bater de asas da História, e a chance é algo parecido com o que as pessoas de fé esperam: uma graça ou um ato de compaixão, de piedade, milagre ou conversão. A chance é um acontecimento raro como a chama que ilumina e logo expira.⁴⁹⁰ Não nos acontece como uma chama olímpica, reservada somente aos iniciados e mais bem

⁴⁸⁷ George Bataille (2017a, p. 135).

⁴⁸⁸ George Bataille (2017a, p. 133).

⁴⁸⁹ Na tradução portuguesa de António Sousa Ribeiro de *Assim Falou Zaratustra*, podemos ler: “Olha, Zaratustra! Também o povo aprende contigo e ganha fé na tua doutrina: mas para que ele acredite plenamente em ti, ainda precisa uma coisa — ainda tens de nos convencer a nós, aleijados! Aqui tens agora uma bela amostra e, em verdade, uma oportunidade que pode aproveitar-se de mais do que uma maneira! Podes curar os cegos e fazer paralisados andar; e àquele que tem demasiado em cima das costas, poderias certamente também retirar um pouco: — essa, acho eu, seria a forma adequada de fazer os aleijados acreditar em Zaratustra.” Nietzsche (2022, p. 191).

⁴⁹⁰ Trata-se do “efeito borboleta” ou passos de dança, em que os pés do bailarino se deslocam suave e bruscamente em harmonia. Bateu asas e voou... e a chama que se extingue...: “a chama apagou-se rapidamente, mas a sua imagem remanescente não desaparecerá...” ou nos passos de dança, em que os pés do bailarino se deslocam suave e bruscamente em harmonia [...].” Didi-Huberman (2015, p. 69).

treinados, pois — como destacamos em epígrafe do Capítulo 1 —, o acontecimento raro é dado a todos e a ninguém,⁴⁹¹ e nisto reside a sua raridade.

Não diremos que se trata de uma composição exata com versos codificados, matemáticos, líricos, abstratos e universais, mas uma aproximação circular e afetiva — um sentimento de amor genuíno como nos ensaios de amor neutro, distinto do amor ‘engajado’ e cego, regulado pelas regras e juras do amor eterno. No gesto de amor neutro — *Páthos* da distância — tem-se em conta essa capacidade de juntar e separar e fazer a justa medida da distância entre o finito *Amor mundi* e o inescapável do *Amor fati* não apenas para preservar uma vida sustentável, mas evitar perder-se de vez a oportunidade rara da chance como amor radical pela vida.

O acontecimento da *super-ação* da vida e da história do bem e do mal, como lemos sobre a “dona contingência”, liberdade, definida por Nietzsche como “a mais antiga nobreza do mundo” e sobre a qual meditamos o tempo todo mesmo quando não a percebemos.⁴⁹²

Impiedoso com a piedade, Nietzsche deve ser lido com a chave da prudência e da generosidade (o altruísmo característico do pensar orteguiano) e, certamente, seus aforismos não lhe angariam apenas o título de *Sr. Acaso*, mas do *Dr. Esperança* ou da bem-aventurança, pois, como destaca Shapiro:

Os *kairos* desse aforismo devem ser entendidos como parte de um sistema de termos, incluindo eventos, grandes eventos e grande meio-dia. Eventos, isto é, *eventos genuínos*, como Nietzsche diz aqui e em outros lugares, são *raros e imprevisíveis*.⁴⁹³

No entanto, não devemos descuidar de ouvir com atenção silenciosa os relatos frequentemente hiperbólicos de Nietzsche co-implicados nos tipos humanos mais raros, por exemplo, dos *Übermensch*, capazes de reconhecer, ceder e, finalmente, tyrannizar o evento. Os eventos em questão são muito raros de acontecer, mais do que aqueles que podemos agarrar ou tyrannizar.

⁴⁹¹ Para usar essa locução nietzschiana que diz quase tudo aos que se colocam, no jogo de chance, de um lado ou outro dos extremos — na espera/inespera do acontecimento raro — da sua vida igualmente singular e rara —, que se perdem na média dos meios de vida habituais e comuns.

⁴⁹² Como indicado, na seção 1.1, dedicada ao acontecimento Nietzsche.

⁴⁹³ Shapiro (2012, p. 104).

Esta passagem, na verdade, segundo o professor Shapiro, deve ser lida ao lado das muito citadas linhas de aprumos escritas em *Schopenhauer como Educador*,⁴⁹⁴ onde Nietzsche diz que, em princípio, *todas as pessoas poderiam olhar além de si mesmas para descobrir um exemplar ou educador*.⁴⁹⁵ Na pena do narrador, lemos “o Quinto” à luz do que já destacamos em *sob signo da chance*: “As grandes asas superiores de *Kairos* são combinadas por um par menor em seus tornozelos, sugerindo a rapidez de sua passagem. Ele aparece de forma rápida e imprevisível. Em um momento, ele passou voando”.⁴⁹⁶ Algumas imagens mostram o *kairos/occasio* segurando ou examinando uma escada que está fora de equilíbrio, indicando que o momento se inclina em direção às possibilidades que podem ser percebidas pelo agente de alerta aproveitando o tempo — o que Maquiavel chamou de ocasião ou oportunidade, ao contrário da sorte ou do acaso.

A chance é o acontecimento do amor neutro — única forma de amor vital, a um só tempo pessoal e universal, singular e plural, que se pode encontrar tanto numa gota de orvalho como no abraço oceânico. Pois a chance, sendo a desmedida despreendida do acontecimento, é a própria irrupção do acaso (= o evento do acaso), do movimento aberrante (Deleuze), do porvir já vindo como possível e grávido do *Sempre-ainda* o poema, o inapreensível, o indecível, o imprevisível. Sem chance, a vida se acabaria num instante, o incompleto seria dado por completo. O saber da chance é como um sonho que se realiza sem pensar, de súbito, por saltos ou síncopes, sonho que divide a cena com o nosso querer e o anelar vital nos intervalos miraculosos de sobrevida dos tempos humanos.

Este anelar — intervalar e desmobilizador de nossas certezas — é o que faz da chance o acontecimento raro e, na maior parte das vezes, inaudível, imperceptível, intocável, irretocável, invisível, dispendioso, sacrificante, pois, instantâneo como um raio de luz, deixando-se tocar por capturas inusitadas... naquela sua hora ‘exata’: a hora que é a mais inexata do mundo. Mas “isso só acontece comigo!!!”, é o que ouvimos dizer tantas vezes, tantas pessoas, de todas as partes do mundo e esferas da vida. Sim, daquele jeito, acontece só com esta e/ou aquela pessoa, na sua hora e naquele lugar específico, que somente os conceitos ocasionais são capazes de apreender, em nenhuma outra ocasião.

Contudo, a chance como acontecimento raro não é ou se reduz ao mero acaso ou sorte, nem se constitui num terminal jogo da vida ou de morte típico do

⁴⁹⁴ Shapiro (2012, p. 105).

⁴⁹⁵ Shapiro (2012, p. 105. Grifos nossos.

⁴⁹⁶ O *Kairos* deve ser tomado pelo *cabelo* assim que ele aparecer, em um encontro cara a cara; você não pode hesitar até que ele tenha passado e a chance esteja perdida.

espírito fim-de-mundista; nem oportunidade das promessas, nos negócios e nos ócios; nem certeza de sucesso, de felicidade garantida ou sem sofrimento nas possibilidades humanas construídas, planejadas, desejadas, programadas.

Seu registro não se reduz ou se confunde com a questão do “ser”, mas uma “a-propriação” des/apropriadora — doadora e acolhedora — ainda mais poderosa que o dizer ordenador indefinível (como enfatiza Derrida), e, portanto, distinta da “verdade do ser” (Heidegger). Pois a chance se aproxima da ordem do dom — nos termos de Derrida-Nietzsche, ao golpe do dom mais que “de sorte” —, ou seja, o dom de ser capaz e ser feliz como canta e encanta Gonzaguinha em sua ode à Vida (“a vida / a vida / diga lá o que é”) — e, agora dizendo em nossos termos, a chance co-implicada com a questão d’o *posse* distintamente d’a *posse*, a questão que antecede toda a questão (*quiete*, busca), que afirma o acontecimento vital (ocasional) para além do “próprio” (*eigen*) e do “prestar-se a” (*eignen*) — como dever ou *imperativo categórico* e terminal característico de uma *heurística do medo* —; e, portanto, um dar-se conta “de” e “para”, em nossos termos, uma inteligência doadora de chances, um entregar-se ao fazer acontecer (*ereignen*) para além do acontecimento-apropriador (*Ereignis*). Citando Derrida:

Isto sobrevém muito regularmente, senão de maneira espetacular, e sobretudo, o que não é fortuito, no último capítulo do Nietzsche (“*Die Erinnerung in die Metaphysik*” [“A recordação na metafísica”]). Aí, passa-se de uma proposição do tipo “*Das Sein selbts sich anfänglich ereignet*,”⁴⁹⁷ que, depois de Klossowski, eu renuncio a traduzir, a uma proposição na qual o “ser” mesmo é reduzido (*das Ereignis er-eignet*). Entre os dois: “... *und so noch einmal in der eigenen Anfängnis die reine Unbedürftigkeit sich ereignen lässt, die selbst ein Abglanz ist des Anfänglichen, das als Er-eignung der Wahrheit sich ereignet*.”⁴⁹⁸

⁴⁹⁷ Martin Heidegger. *Nietzsche*, 2008. v. II. p. 371. A tradução brasileira para o trecho é “o ser mesmo acontece apropriativamente de maneira inicial”.

⁴⁹⁸ E, como lemos em nota do tradutor Marco Antônio Casanova: “...e, assim, se deixa acontecer mais uma vez apropriativamente no próprio iniciar da pura ausência de carências; uma ausência de carências que é ela mesma um reflexo do inicial, que acontece apropriativamente como a apropriação da verdade em meio ao acontecimento”. Jacques Derrida (2013b. *Idem*, p. 87).

Não se trata de um acontecimento em geral: nem o *Ereignis*, o acontecimento-apropriação, como um gênero de ser; nem o acontecimento-pessoa como indivíduo indiferente ao que se passa, mero integrante de um gênero do humano *in specime* (em particular) reduzido ou tratado, na maior parte das vezes, como o mundo “d'a gente”.⁴⁹⁹

Trata-se, sim, do poema-pessoa que faz e acontece, inventa e produz — eis o sentido daquele ‘tornar-se’ si mesmo de Píndaro e do ‘outrar-se’ de Pessoa —, o *quem* de alguém que se faz autenticamente: ela mesma pessoa capaz de chance. Pessoa-poema transformada em poema-pessoa — onde se insere ou inserimos o *peculiar gênero de milagre* daquele “*mystériumm terribile*” — que, em tese, ultrapassa todo e qualquer estado civil ou caráter meramente humano ou socialmente determinado; trata-se da ‘pessoa’ em situação de chance e poder que se exerce para além do poder do território,⁵⁰⁰ mas a pessoa mesma instituída e instituinte no ter-lugar do próprio, ou seja, da vida como “minha vida”, a vida de cada um e para além de ser homem, mulher, cidadão, indivíduo, consumidor, portador de direitos e deveres, etc. de acordo com os papéis e as convenções dominantes. Importa ressaltar-se o *tornar-se pessoa ela mesma*, fazendo-se, inventando-se, deixando-se orientar por uma tarefa vital *vocacionada e sustentada* na e pela autenticidade.

Em resumo, a chance do acontecimento raro é, portanto, de uma outra ‘natureza’ ou ordem, aquela do dom, da dádiva ou doação, que não se confunde como o “próprio” da hermenêutica da a-propriação pelo ser, como na interpretação do acontecimento em Heidegger, o *Ereignis*, o acontecimento-apropriação. Antes, sendo entrega ou endereçamento, sobretudo, como acolhimento efetivo e inseparável da dedicação radical ou do amor no sentido de Spinoza e confirmado por Ortega como *desejar a perfeição do amado*. Temos aqui — no interesse da perfeição do amado — a imagem de uma luz que toca feito rito sumário, a aura do acontecimento raro: uma composição de instantes que se irradiam na forma de acontecimento radical. Pois, no fundo do fundo dos abismos do mundo, trata-se de um encontro — de um raro e bom encontro com o próprio destino (fortuna) de uma vida vocacionada.

A chance como acontecimento raro é, enfim, o cálculo do poeta que se entrega na feitura do seu poema. Trata-se, portanto, de uma chance de felicidade ímpar ou poder de dar e acolher a própria chance neste acontecimento tão raro como desejar e viver, espontânea e intensamente, a felicidade do outro.

⁴⁹⁹ Vale observar a correspondência não linear deste “a gente” e o sentido de “impessoal” como as vezes aparece em expressões como “*man sagt*” (“diz-se”) ou “*man muss*” (“é preciso”), etc. — o que não é esclarecido com o mero recurso à palavra “*man*”.

⁵⁰⁰ Regimes de vida dominada pelos viáticos do fundamentalismo, da ‘apartagem’ social-identitária, da babel digital e da danação da política.

Neste encontro da pessoa e o outro/a outra, receptor-destinatário (“-de:” e “para:”) permitir-se um ‘golpe de chance’, como a flecha lançada que fura os ares e as resistências do mundo para, enfim, encontrar o destino (certo/incerto) igualmente raro. Também aí está o seu mistério profundo, e a sua verdade (re-velação ou descoberta) que nunca se revela por completo, pois, se assim o fosse, não seria nem raro nem acontecimento. Na *quartidade* dos tempos e eras — entre imagens, livros, *bits* e transcendências — a raridade da vibração áurica e kairológica que nenhuma certeza ou código de verdade do mundo ou da razão pura até agora terá sido capaz de traduzir ou decifrar. E isso também é um acontecimento raro.

CAPÍTULO 8 – A FILOSOFIA COMO GESTO DA DEDICAÇÃO

A filosofia é sempre o convite a uma excursão vertical para baixo. A filosofia vai sempre por detrás de tudo que há aí e debaixo de tudo o que está aí. O processo das ciências é progredir e avançar. Mas a filosofia é uma famosa “*Anábasis*”, uma retirada estratégica do homem, um perpétuo retrocesso [...].⁵⁰¹

A «escrita» é o nome dessa ressonância da voz: o chamado, o encontro, e o engajamento que supõem o chamado para o encontro. Nesse sentido, toda escrita é «engajada» num sentido que precede a noção de um engajamento político ou moral, a serviço de uma causa.[...]. Escrever é engajar a voz na ressonância que a faz humana: mas «humana» não significa nesse caso nada além do que «o que se mantém – ou o que chega – na ressonância».⁵⁰²

No curso da história observamos o quanto a filosofia retraça sua entrada original e se apresenta como um suplemento poético e vital indispensável para seguir, por séculos e gerações, a dimensão da espontaneidade e *sui generis* que o gesto filosófico tenta assumir e sustentar.

Dividimos o presente capítulo em duas partes: uma primeira voltada para gesto primordial em Filosofia e, com isso, complementar o que dissemos anteriormente sobre chance e piedade e o gesto da dedicação como o ofício da piedade; e, num segundo momento, observarmos que a filosofia, ela mesma nascida de um gesto, volta-se para o passado do qual se havia afastado, para, desde os tempos primordiais, resgatar o gesto do profeta que se faz poeta ou do ‘sábio’ que se fez ‘amigo’, ou ainda, do mestre que exercita a sua maestria com alguma dose de ignorância.

É assim que, ao fazer da filosofia o gesto de *amor à sabedoria*, Ortega reata um quê de humano que se faz (*praxis*) e se produz (*poiesis*) pela gestualidade dos encontros, das conversas, das caminhadas e retiradas do convívio social e interpessoal para dedicar-se às suas lições e escritos, numa palavra: sua vocação.

⁵⁰¹ Ortega y Gasset (2009, p 115).

⁵⁰² Jean-Luc Nancy (2016. P 211-212).

8.1 DO GESTO PRIMORDIAL E O GESTO PERDIDO

O começo (*arché*) já foi creditado ao verbo (*logos*)⁵⁰³, a uma fábula (Paul Valéry),⁵⁰⁴ a um gesto radical, histórico e vital. Nós escolhemos o gesto. Todo o resto se insinua desde aí. Existe a vida; e existe o gesto. Ou podemos dizer: existe a *naturalidade* do gesto e a *artificialidade* dos usos; ou ainda: existe a vida como “programa” e a vida como “gesto”. Todo o gesto se coloca como programa ao lado do projeto — do estar aí já-lançado no altar do acaso — e não se confunde com os usos.

Se a linguagem é a casa do ser, o gesto é o repertório em que os corpos se singularizam. Os gestos são como os lugares da casa. Daí a importância de distinguirmos gestos e usos, naturalidade e maneira, a gestualidade ensaiada e a espontaneidade dos gestos.

Isso para dizer que o gesto é um “que-fazer” antes de dizer o ser. Os gestos são movimentos que, na sua espontaneidade, atropelam a língua pela linguagem, o *logos* pelo dom, o discurso pela performance. Quando nos expressamos por gestos, somos pegos de súbito. Pois gesto não é mera expressão ou gesticulação automatizada. Mal nos damos conta dos gestos que temos ou fazemos. Porque neles e por eles, antes de agir ou de fazer, somos. Somos vida; somos gesto.

Neste ponto, encontramos-nos pela primeira vez com o *gesto primordial da chance*: o que chega antes ou chegamos nele tarde demais. Antecede-nos na ação tanto como na expressão. Gesto é uma linguagem genuinamente humana. Agamben, em suas “Notas sobre o gesto”,⁵⁰⁵ diz que “no gesto, não se produz nem se age, mas se assume e suporta”.⁵⁰⁶ Sobretudo numa época em que a sociedade inteira parece conspirar com a perda do gesto espontâneo, “o gesto abre a esfera do *ethos* como a esfera mais peculiar do humano”.⁵⁰⁷

O gesto faz divisa com os códigos e as convenções, forçadas ou reguladas, a começar pelos automatismos corporais. Gestos são, por excelência, des-

⁵⁰³ Evangelho de S. João: “No começo era o verbo (*logos*) e o *logos* era Deus.” Jo.1,1,. Prólogo.

⁵⁰⁴ Recitado por Derrida em *A besta e o soberano* (2016, p. 297).

⁵⁰⁵ Agamben (2015, p. 51-61).

⁵⁰⁶ Agamben (2015, p. 58-59).

⁵⁰⁷ Agamben (2015, p. 58-59).

inibidores dos sentidos, que tendem a serem domesticados. A vida cotidiana é uma fábrica de domesticação de nossos gestos espontâneos. A domesticação começa dentro de casa e nos acompanha pelos lugares em que pisamos ou circulamos.⁵⁰⁸ Porém, não nos repetimos em nossos gestos. Cada uma conserva a peculiaridade dos seus gestos.

Cada pessoa é o gesto que se dá. Mas, é claro, também somos “informados” pelos gestos dos outros e os usamos e abusamos deles. Gestos são, na maior parte das vezes, produtos desses usos. Por exemplo, a linguagem ou o gestual das etiquetas podem ser refinadas ou imitações que as deformam ou as vulgarizam.

O gesto espontâneo se manifesta quando não sabemos o que fazer com as mãos, onde repousá-las, ou onde assentar ou firmar os pés. Perdemos a noção dos jogos cerimoniais, dos gestos feitos de graça e com leveza. Militarizamos ou mecanizamos os gestos. Fazemos deles “palavras de ordem”, gritos agônicos, chavões. Mas, qual a fronteira entre um gesto espontâneo e o ensaiado?

A espontaneidade do gesto nunca é pura, nem totalmente ensaio ou treino. Treinamos nossos gestos, mas a maior parte deles herdamos sem pensar ou querer do nosso entorno, dos usos sociais, entre os mais comuns e os performativos, cadenciados, ritualizados ou protocolados. Gestos autênticos são raros. O importante no cultivo dos gestos é não perder a sua naturalidade, a graça ou a ‘majestade’ do gesto, torná-lo “coisa” forçada, artificial.

Sob esse título, sob esta etiqueta, somos impulsionados pela mesma busca. Além da “busca do tempo perdido”,⁵⁰⁹ entrevemos a necessidade de outras respostas, como a busca do dom perdido, do passo perdido, da chance perdida. E também da mais extremada das buscas: da própria vida perdida.

Precisamente essa vida, essa chance, esse passo, esses dons se juntam àqueles do tempo e do gesto que, em termos muito gerais, podemos definir como

⁵⁰⁸ Em Seminário recente em Évora, todo ele dedicado à fenomenologia do gesto, foi possível anotar da Professora Irene Borges-Duarte, aspectos da sua *arqueologia do gesto*: “O gesto foi descuidado ao longo da história da filosofia [...]. Não é só o gesto da escrita ou da mão, mas também é o gesto do pé. O gesto de andar, de caminhar, mas também é o gesto de saltar, de romper o espaço e romper o espaço é, no fundo, o início da passagem a outra coisa, a outro patamar; é também o gesto de subir, de escalar. Então, a possibilidade de utilizar não meramente as palavras das quais não podemos prescindir, mas de seguir o caminho daquilo que é o corpo vivo em movimento, sensível, é iniciar uma outra história e, de certa maneira, uma outra história do pensamento”. Doutorado em Filosofia. Semestre Par. Seminário 5 (2021/2022, Sessão de 13 de maio 2022).

⁵⁰⁹ O título da grande obra de Proust, a quem tantos filósofos e escritores veneraram ou em quem se inspiraram.

gesto de amor que se busca. Um gesto dado de coração, muito próximo do pensar afirmativo e vigoroso — que não apenas nos convoca, mas sustenta as buscas —, abre caminho e renova as forças do viver e do conviver das pessoas, sempre em devir. Em todas as idades da vida, pautamo-nos por esta motivação de fazer do gesto a força-motriz, o energético vital, não apenas do fazer e agir, mas, sobretudo, deste *assumir* e *sustentar* os desafios, entre as dificuldades e as delícias do viver.

Sob o signo do *logos*, o gesto filosófico inaugural — o modo grego de filosofar — vemos a necessidade de incluir um outro título, que se juntaria às nossas buscas, como se fosse um título do nosso domínio, de um campo epistêmico cujas fronteiras já não temos certeza se são genuinamente nossas. Que esse título possa ser destacado entre as buscas prioritárias como a busca do *método perdido*.

Referimo-nos ao método quando nos lembramos do passo perdido, que também é a própria passagem ou medida do que se perde ou deixamos ‘solto’ no ar em meio à paisagem. O passo, como o bom começo, orienta o próprio método, dando-lhe uma direção, um rumo ou tomada de posição, de colocação da questão, tema ou problema que dizemos nosso. Com isso, estamos a tangenciar as escolas em filosofia, como aquelas de Parmênides ou de Heráclito, de Platão ou Aristóteles, de Hegel ou Kant, de Descartes ou Spinoza — sobre os quais Ortega, em *Origem e epílogo da filosofia*⁵¹⁰, nos brindou como umas das mais deliciosas páginas da história da filosofia.⁵¹¹ Muitos são os exemplos dos maus e bons passos nos caminhos do filosofar como nos modos de viver. O gesto em filosofia integra, amalgama, junta e rejunta, sela e instrui isso tudo que reunimos sob o signo do acontecimento da chance em filosofia.⁵¹²

⁵¹⁰ José Ortega y Gasset. *Origem e epílogo da filosofia*, 2018. Oc. X, p. 583-623.

⁵¹¹ Chama-nos a atenção o quanto, lá pelos idos dos séculos — aproximadamente entre os anos 500/520 antes de nossa era —, já se colocava essa questão e busca do método, que também é de abordagem ou ‘estratégia’ de aproximação.

⁵¹² O primeiro passo é a troca de passos, o deambular e o passar adiante de um deslocamento a outro, como nas trocas de turnos ou de horários de labor, as trocas cerimoniais, os afetos partilhados, ou — como se diz no direito, na economia, na política — a *passagem* de um direito, de uma propriedade, de um cargo ou posto público; mas também este que, entre nós educadores talvez seja o mais caro, como a troca de algum saber aproximado numa disciplina ou de uma área à outra, ou de uma geração a outra, tudo que um bom método responderia, ou não, sustentaria ou não, na sua continuidade ou descontinuidade.

À luz do que buscamos, nada melhor que um bom método. É a própria aventura do pensamento que nos orienta; não apenas na criação de conceitos, mas das técnicas, como as definidas por Marcel Mauss em suas investigações antropológicas e apresentadas como as “técnicas do corpo”; ou em Foucault e as suas “técnicas de si”; e essas notas, e não leis,⁵¹³ em que nos inspiramos, definidas por Ortega como suas “técnicas de aproximação”, combinadas com as retiradas ou saídas de campo ou de cena.

Pois os gestos, como o método, constituem os esforços de aproximação, de comunicação e interconexão humanas, das mais simples às mais refinadas, e praticadas por grupos seletos ou confrarias peregrinas; e, claro, largamente difundidas em sociedades, seitas ou círculo de amigos, entre os mais ‘próximos’ e distantes, os crentes ou engajados em diferentes causas ou acampamentos humanitários em tempos de guerra ou paz.

O método faz escola. As escolas de filosofia — o método, o caminho, o estilo, o passo, a posição, o gesto — ligam os filósofos ou pensadores originais, os criadores de fragmentos e de poemas, e estes aos grandes pensadores e seus métodos. Uma escola filosófica como a de Parmênides, deixou-nos a sua marca, um estilo, que não é apenas “mero capricho” ou estilismo, como nos lembra Ortega,⁵¹⁴ assim como levou o pensamento ao racionalismo, aos dualismos matéria e espírito e/ou conduziu a cisões no seio da mesma escola.

Mas, afinal, para que serve o gesto? O que pode ainda um gesto? Os gestos demarcam os rastros e indicam saídas. Por exemplo, o gesto do mestre com seus aprendizes, do médico e o seu paciente, de um indivíduo renomado e outro desconhecido ou anônimo; os gestos são aproximações ou distanciamentos, mas também sinais/modos de endereçamentos e acolhimentos.

Um gesto acontece na ponta, ali onde nos aproximamos, no limite do outro e onde testemunhamos a sua efetividade, a sua majestade, a sua autoridade, ou

⁵¹³ Referimo-nos a uma imagem musical criada por Kujawski em seu livro “O sentido da vida - Transforma-te em quem és”, ao pontuar, em três notas, os vetores da razão histórica como razão narrativa, razão etimológica e razão sistemática. Kujawski (2014, p, 36-39).

⁵¹⁴ Como toda escola filosófica, ela é feita de gestos que, por vezes, cultivam um estilismo restrito aos iniciados. O estilismo, sabemos, nada mais é do que a própria modificação da língua e dos gestos e, em alguns casos, submete a língua à doutrina, ao estilo ou forma. Ortega y Gasset (2018, p.118).

a sua impotência, no momento da entrega e da recepção, do encontro, da conexão que se dá entre “o objeto” ou conteúdo doado, na relação entre o que espera e o sujeito doador.⁵¹⁵

Será preciso fazer ainda um breve retorno a Heráclito e Parmênides, aos criadores de escolas e estilos em filosofia. Os estilos, bem sabemos, determinam os gestos. Parmênides é de tipo distante, mantém a sua veia aristocrática, impõe respeito por onde passa ou vai. Tal respeitabilidade é reconhecida por Platão. Gestos, estilos e escolas são inseparáveis. A escola de Parmênides inicia a “discussão” em filosofia como forma de vida.

Em paralelo à escola de Parmênides, Heráclito traçou um outro caminho ou ‘dialética do possível’; um gesto em filosofia que também indica um estilo de vida. Em nossa aproximação com Parmênides, vemos Heráclito seguir noutra direção. Mestre da polêmica, paradoxalmente, foi avesso à “discussão”. Faz menção aos deuses, mas prefere manter distância deles. Sua vida é uma permanente retirada, primeiramente junto ao templo (Éfeso) e, dali, para a montanha; retira-se da vida pública e despreza o vulgo, “incapaz de salvação”,⁵¹⁶ razão pela qual incluiria neste rol mais este título extraordinário: o da *busca do estilo perdido*.

Quando falamos do gesto e, sobretudo, do gesto inaugural da filosofia, referimo-nos a outras buscas, encontros e perdas. Pensamos o estilo como rasgamento, descasamento do método da filosofia, e esta da própria vida; pensamos o estilo como uma cifra do filósofo — que também pode ser aquela do poeta, do pensador, do mestre e do escritor, do professor e do investigador. Sem estilo, não haveria filosofia, nem filósofos dignos desse nome; nem os que escrevem “por fragmentos” ou aqueles que fazem “tratados”.

⁵¹⁵ Pensemos aqui no gesto da carta perdida, tantas vezes citado por filósofos e psicanalistas para lembrar a preocupação que Freud tinha com seus “envios”, no caso, um frasco de remédio — se foi ou não entregue ao paciente certo, se o mesmo havia ou não recebido. Os relatos de Freud comentados por Derrida são impressionantes... E também aquele gesto do dom perdido e o dom encontrado — como aparece no poema *Res Amissa*, de Giorgio Caproni que mereceu comentários valiosos de Agamben.

⁵¹⁶ (...) “porque não tem a virtude fundamental de um homem que consiste em ser capaz de reconhecer uma superioridade”, escreve Ortega (2018, p.122).

Escolas são escolas de estilistas. A própria filosofia comunga sua especificidade nessa dobra entre o método e o estilo. Mais tarde, dos estilos em filosofia, surgem as dedicações, as disciplinas que por vezes conduzem uma vida inteira a um projeto ou missão, uma obra de destino, pequena ou grande, sugadora/guardadora de todas as forças de que se dispõe em dadas circunstâncias; mas, ao mesmo tempo, escolas geram e instituem as hierarquias e as cesuras.

As técnicas e as disciplinas alcançam, nas ciências e na figura do especialista, uma condição oposta ao do estilista. Deixemos de lado as artes cultas contrapostas àquelas ditas populares — e também as religiões e suas múltiplas doutrinas e seitas, cobertas de gestos, de ritos, símbolos, sacramentos, usos e dogmas, todas operadas com as respectivas “políticas” de aproximação e/ou distanciamento, de acolhimento e desprezo, sensíveis ou insensíveis como “presença” ou “representação”, numa palavra, instituição. E assim conhecemos as divisões, as subdivisões e os guetos patrocinados pela “barbárie das especializações”.

Ortega retrata a situação em que estamos ao associar o homem-massa ao homem de ciência, fazendo deste um representante daquele; e aí encontramos a fonte dos racionalismos, dos tecnicismos, dos intelectualismos e doutrinanismos vigentes.

Enfim, a perda do estilo tem raiz no gesto perdido; mas o estilo precisa, urgentemente, ser reencontrado. Assim como é preciso desatar a imagem do pensamento que atrela as pessoas às coisas, e as coisas ao faz-de-conta de que ‘sabemos’ das coisas. É mais que urgente reencontrar o gesto em filosofia, ou no que dizemos conhecer sob esta denominação. O contrário é a barbárie: o cogito separado da vida; a vida, do pensamento; o pensamento, do gesto; a filosofia, da poesia.

8.2 DO GESTO MANIFESTO AO GESTO DA DEDICAÇÃO

O gesto tem origem na sua manifestação genuína, o gesto-*manifesto*. Uma vontade de poder acompanhada não apenas de ver e ouvir, mas de tocar, sentir. Afectos como “sentimento” de poder e chance que se materializa em cada manifestação. Os gestos das mãos em festa — uma gigantesca etimologia.

Por essa s til diferena, passamos — na verdade, damos um salto — da vontade de poder   vontade de chance.⁵¹⁷ Em filosofia, o gesto antecede ao próprio desejo da sua invena, que também é o gesto original ou germinal da vida humana; o gesto, em filosofia, é um lance de dados, uma afirmaa de que o acaso nunca poderá ser contido ou aplainado.

A filosofia já foi um acontecimento da Natureza, da Técnica e, sobretudo, acontecimento da História. Em épocas recentes entregou-se   intrusão do Acontecimento impulsionador de eventos da natureza, da técnica, da história e outros.

Foi assim que o gesto inaugural do filosofar, brotado de um acontecimento poético e genuíno, reinventou-se instituinte da própria filosofia. Antes de a filosofia viger junto   Academia e, mais tarde, como “ciência” ou disciplina atrelada ao *logos* e a *physis* — com a progressiva perda do seu * lan* espontâneo e vital —, a filosofia foi ou reteve algo de profecia, de poesia e de sabedoria.

Primeiramente pela promessa, que se reinventa junto à natureza ao introduzir o conceito de salvaa — da alma, do corpo e do ‘*mundo*’; na poética (no tempo em que a arte e a técnica estão juntas), se apresenta, soberana e atravessa as humanidades inteiras em meio às imensas procissões migratórias pelo comércio de signos; somente mais tarde, com a escrita, reconverte o pensamento na história da filosofia que ata-reata — o elo perdido e/ou reencontrado no gesto primordial.⁵¹⁸ Que gesto será este? Como se apresenta em nossos tempos?

São muitas as histórias ou relatos deste gesto inaugural. Lembraremos uma delas, a famosa *Anábasis*⁵¹⁹ de que nos falam alguns filósofos, como Ortega y Gasset,

⁵¹⁷ O gesto em filosofia é bem este da passagem da história da filosofia ao acontecimento da chance. Veremos alguns lampejos dessa gesticulaa.

⁵¹⁸ é preciso ainda falarmos do gesto da redescoberta da Natureza quando “trazida de volta” pelo “*Amor Mundi*” de que nos fala Hannah Arendt; ou nos reencontrarmos com o super-humano de que nos fala Nietzsche, aproximado-o do *amor-fati*; ou por essa forma que chamamos “*res gestae*”, a mais fecundante e germinal, capaz de conduzir o pensamento ao gesto radical de retirada e encontrar foras para suportar e sustentar-se em si mesmo.

⁵¹⁹ Paul Celan (2021, p. 122-125).

Jacques Derrida, Alain Badiou, entre outros, e poetas como Paul Celan, Fernando Pessoa, Saint-John Perse (1887-1975), entre outros.⁵²⁰

Nenhum outro gesto será tão inspirador em filosofia que este da retirada ou tomada de distância da sociedade ou convívio humano, ainda que seja ao custo de sentir-se só ou estrangeiro em sua própria casa ou mundo, entre os seus conterrâneos. O gesto de retirada também é aquele do “ensimesmamento”, quando se tenta fazer a reconexão da vida com a filosofia, num mundo já dominado pelos eventos da alteração e a desconexão entre vida e razão.

Em relação às *certezas* se reposiciona a filósofa María Zambrano ao contrapor-se à “evidência” da ação intelectual,⁵²¹ ou seja, “a certeza” duvidosa de que somos capazes de nos reconectarmos com a promessa e com a criação poética que antecede a própria filosofia — menos por conta da palavra ou *logos* e mais pela fé perdida e que move e molda a palavra profética e poética.

Por um movimento ou gesto de invenção produtiva (executiva) a filosofia antecede e orienta a própria *práxis* que *assume* e *sustenta*, como meta de vida e capacidade de expressá-la em sua composição. Este exercício acontece em dois movimentos concatenados: o primeiro (acontecimento), do *agir* e do *fazer* gesta-se um *terceiro gênero* de ação (*práxis*), que Agamben chamou de *ético*; do segundo acontecimento, *assumir* e *sustentar*, resulta a chance como uma saída pelo *poético*. Sobre o primeiro movimento, escreveu Agamben: “O que caracteriza o gesto é que, nele, não se produz nem age, mas *algo* se *assume* e *suporta*. Ou seja, o gesto abre a esfera do *ethos* como esfera mais peculiar do humano.”⁵²²

O gesto de assumir e sustentar marca, na filosofia, a distinção entre os modos do agir e do fazer. Digamos que este seja, na perspectiva de Agamben, um gesto “de última” geração da tradição ocidental que potencializa ou dinamiza uma filosofia por vir. Encontramo-lo na aurora da filosofia, pois não se perdeu de todo, pela própria

⁵²⁰ Citamo-los não por erudição, mas para ressaltar essa ventania que nos bate às costas toda vez que miramos os relatos de retirada, de descida e elevação e que, a cada vez, nos conduz para lugares inimagináveis. Como numa longa meditação em que somos surpreendidos por tempestades que, ora do Ocidente, ora do Oriente — ou no seu corte meridiano, do Norte ao Sul do Mundo — pegam-nos de surpresa. Deleuze fala desse movimento ‘vulcânico’, que aqui se traslada por fortes ventos — como a ventania que se lhe bateu quando da sua descoberta de Spinoza; também podemos lembrar Melville e sua famosa imagem de quem se sente seguro no porto, quando, de repente, é arremessado de volta ao alto-mar.

⁵²¹ María Zambrano no Posfácio de *O que é filosofia?* Ortega y Gasset (2016b, p. 70).

⁵²² Giorgio Agamben (2015, p. 59). Nós grifamos o texto.

força que a engendrou: o gesto germinal e originário cujo gênero dito poético faz da filosofia o acontecimento do devir. De todo modo, os gestos, de um lado, rompem “a falsa alternativa entre meios e fins”, como diz Agamben.⁵²³ Através do gesto, dá-se um passo atrás na compreensão da história do acontecimento humano na tentativa de reconectar os começos e as metades e não ficarmos enredados pelos meios e fins.

A instigante pergunta que Agamben nos faz em seu precioso ensaio “De que modo a ação é assumida e suportada?”, é o *lado B* da questão, porque, na passagem que fazemos do terceiro gênero para um quarto gênero do acontecimento filosófico, há tanto o gesto ético como o poético. Assim pensamos outros sentidos de ‘sustentar’ e ‘assumir’ — com liberdade e responsabilidade —, de onde forjamos o conceito de sustentabilidade da vida e do planeta.⁵²⁴

Pelo gesto doador, deu-se um passo em direção da ética, e assim interpomos essa outra dimensão, que chamaremos de *poética*, desde a qual, em nossas leituras, nos levou a dar um passo adiante no gesto inventivo de outros modos de viver e filosofar.

8.3 A DISCIPLINA COMO DEDICAÇÃO

Em nossas reflexões, a perda do estilo encontra raiz mais profunda no próprio uso que fazemos dos conceitos e dos métodos que utilizamos. Assim, é preciso desatar a imagem do pensamento que atrela as pessoas às coisas e os pressupostos de que sabemos das coisas independentemente da situação ou circunstâncias dos sujeitos envolvidos.

Pelo simples fato de pensarmos os estilos em diferentes áreas como a literatura, a ciência, a filosofia, já estamos ‘disciplinando’ o pensamento. Ou seja, já estamos dividindo as áreas e classificando os objetos de estudo e/ou níveis ou nichos de problematização.

A disciplina é pensada como uma dedicação, exercício ou treino e/ou a partir das estruturas consolidadas na própria ciência, entre ideias e credos ou modulações cognitivas e axiomáticas (cifras e predicações). Também a pesquisa

⁵²³ Giorgio Agamben (2015, p. 59).

⁵²⁴ Por isso, conta sobremaneira o sentido da palavra *sustentar* observado por Agamben de *sus* = ou *sub*, ou abaixo (como em um degrau abaixo) + *tentar* de *tender* e *sus tender* — de tomar ou segurar a barra, a situação, o problema ou desafio. Giorgio Agamben (2015, p. 59).

— da epistemologia à interdisciplinaridade — orienta-se por uma análise que converge ou (pres)supõe esta nossa noção da disciplina como dedicação, exercício ou treino. Pois a disciplina distingue-se da teoria tanto quanto da prática, sendo a primeira associada com a vida contemplativa, enquanto a prática em que se busca “dar conta” da vida ativa.

A disciplina como dedicação abre e/ou constitui um terceiro ‘campo’ ou esfera que chamamos, com Peter Sloterdijk, da ‘vida exercitante’.⁵²⁵ A disciplina também é, de certo modo, uma torção do pensamento (como em Ortega ou em Deleuze), para se extrair do método as lascas ou pedaços dos diferentes estilos que se cruzam, e que são distintos nas artes e nas ciências e, sobretudo, nas religiões e nas filosofias. Ao pensar a disciplina como treino ou exercício, nos engajamos ao esforço do pesquisador em suas “buscas” e compreensão dos temas ou assuntos que elege⁵²⁶ e trabalha. Trata-se de um fazer ou esforçar-se por algo, ou para algo, que demanda uma investigação rigorosa e integrada.⁵²⁷

A nossa perspectiva coincide com a de Ortega, ao supor que — citemo-lo — “o ser do homem no fundo é esforço, insatisfação, aspiração a algo que não se tem, queixume de algo essencial que falta, esperança de que se possua.”⁵²⁸ Neste quesito da insatisfação, vale lembrar o seguinte registro do mesmo autor: “Só quando a filosofia deixou de ser criadora e se converteu em ‘disciplina’, ensino e propaganda — a saber, nos estoicos — foram inventados os ‘gêneros’ popularizados como a ‘introdução’, o ‘manual’, o ‘guia’.”⁵²⁹

Com a “etimologia dos usos” de Ortega,⁵³⁰ é possível fazer uma profícua atualização acerca das especializações, tanto em ciência como em filosofia ao se valer do exercício da linguagem plural e interdisciplinar como central de nosso

⁵²⁵ Peter Sloterdijk. *Tens de mudar de vida*, 2018.

⁵²⁶ Em Flusser selecionar como eleição: a capacidade para realizá-la, “inteligência”; e o resultado dessa ação, “elegância” e “elite”. Flusser (2010, p. 121).

⁵²⁷ O termo esforço nos remete a palavra em alemão “*Wunsch*”; e também “aspirar a algo que nos falta, que não temos ainda”; e/ou “*Wahn*”, no sentido de “o inseguro”, “o esperado” “delírio”? Ou ainda mais — diz Ortega —, “*gewinnen*”, no sentido de “ganhar”, “esperança e esforço”. Ortega y Gasset (2006, p. 132).

⁵²⁸ Ortega y Gasset (2006, p. 133).

⁵²⁹ “*Eisagogé, enchiridion, exégesis*”. Citado de Ortega y Gasset (2006, p. 126).

⁵³⁰ Devemos ter em conta o sentido de *etimologia* pensado como método que não se reduz, na filosofia de Ortega, como dizer da palavra, mas sim aplicável a todos os atos humanos. “As palavras não têm etimologia por serem palavras, mas por serem usos”. Ortega y Gasset (2017, p. 236).

tempo, sempre que pensadas como dimensões inseparáveis da vida humana. Pensar as relações entre as disciplinas, ou, mais precisamente, agir ou atuar por fora ou, em paralelo, por dentro delas, implica articular ou juntar as pontas que só encontramos num campo disciplinar ao lado. É o problema do ‘como’ tratar das coisas e relacioná-las com os assuntos mais urgentes e vitais, a que os gregos se referiam pela palavra *pragmata*. Esse *que fazer com as coisas*, está no centro de nossa questão disciplinar. Trata-se de uma preocupação antiga e aproxima a disciplina e a inter/disciplinaridade com aquele sentido do pragmático voltado ao mundo das coisas e da vida humana.

Não podemos falar de disciplina separadamente desse problema, que também é, afinal, como dissemos acima, uma questão de linguagem, ela mesma uma região da realidade humana conectada por diferentes campos pragmáticos.⁵³¹ Vale destacar as palavras de Ortega y Gasset:

A nossa vida consiste na articulação de muitos pequenos mundos ou comarcas: o mundo da religião e o mundo do saber, e o mundo do negócio e o da arte, e o do amor, etc. [...] Por isso, na vida propriamente não há «coisas». Só na abstração científica existem coisas, quer dizer, realidades que não têm o que fazer conosco, além de estar aí, por si, independentes de nós. Mas, para nós, toda coisa é algo com que temos que ter algum relacionamento ou ocupação de, com o qual temos de nos ocupar necessariamente, mais cedo ou mais tarde. São «assuntos», quer dizer, algo que se há de fazer — um *faciendum*.⁵³²

A etimologia dos usos convertida em ‘método’ de investigação traz uma nova luz para os procedimentos científicos, o trabalho do pensamento e a epistemologia. É um método que atija a nossa mente a buscar outras interações para religar as coisas umas com as outras. Boas fontes etimológicas possibilitam ao investigador observar aspectos que passariam despercebidos. Não há pensador que não seja criador de pensamentos, ou operador de conceitos e não apenas dedicado a juntar palavras já mineradas ou reduzidas a meras terminologias.

As “disciplinas”, quando pensadas em largo espectro ou grandes veios na história das ciências, são como os “consoles” desses jogos de computadores que, mal se estabilizam numa série, logo são trocados por outros, por uma versão mais

⁵³¹ Ortega y Gasset (2016, p. 131).

⁵³² Ortega y Gasset (2016, p. 131).

rápida e amigável — alguns dizem “definitiva” ou consolidada, referindo-se à última daquela geração ou ao começo de uma nova.

As ciências fazem das disciplinas *consoles*⁵³³ que rodam programas de última geração. Basta uma só se pôr de pé e mil outras já estão na fila para entrar em ação. Será esta a barbárie (das especializações) que Ortega previu e criticou? E o que têm a ver as especializações com tais consoles ou teorias?

São muitas as razões, sabemos, mas uma delas nos parece ser a mais tangível. As especializações têm a ver com a duração, com o descarte, com o próprio *modus operandi* em que são fabricadas e lançadas, feitas para serem desfeitas ou refeitas para serem quase iguais, mas em outras roupagens. Esse efeito-console respinga no campo das funções e dos “ofícios” e contamina o sistema de carreira, impulsionado pelas inovações tecnológicas; uma nova técnica, uma nova teoria ou “especialidade” no mercado.

Mas não nos iludamos quanto à frase em epígrafe. Se a filosofia for mesmo “uma excursão vertical para baixo” e “o processo das ciências é progredir e avançar”, é preciso mesmo pôr a polícia das aspas nestas duas afirmações. Como se não houvesse na filosofia lugar para “inovar” e seu destino fosse “caminhar para trás”. Mas não vamos confundir “princípios” com leis ou teorias prontas. Ortega esclarece:

Enquanto os homens de ciência falam dos princípios da ciência ou da civilização, e assentam suas opiniões sobre verdades estabelecidas, o destino do filósofo é ir para trás e por debaixo desses chamados princípios, para ele ver as costas e o assento.⁵³⁴

Vistas assim, as coisas, os “princípios” tranquilizam (o bom burguês) e oferecem, além da confiança, certa “comodidade”; é preciso descobrir outros atrás deles que seriam “princípios” mais firmes ou consolidados.⁵³⁵ “Mas filosofar — diz Ortega — é, ao mesmo tempo, aprofundar e patentear, é afã frenético de

⁵³³ Ora bem, desde a estrutura consolidada da linguagem, com a modernidade e em poucos anos não se imaginaria a sanha da indústria dos computadores e da teoria dos jogos e sua vertiginosa escalada de versões e formatos tipo “programa-mata-mata”, que iria revolucionar as gerações de *consoles*.

⁵³⁴ Ortega y Gasset (2006, p. 115).

⁵³⁵ Ortega y Gasset (2006, p. 115).

virar do avesso a realidade, fazendo com que o profundo se converta em superficial.”⁵³⁶

Porque a filosofia não é só uma viagem ao profundo. É uma viagem de ida e volta, e é, portanto, também, trazer o profundo à superfície e torná-lo claro, patente, trivial. Como ensinava Husserl e lembra-nos Ortega: “a filosofia considera uma imperfeição o que nela se tinha sempre enaltecido; a saber: a profundidade”. Os que temos *a sorte* de sermos leitores de Ortega podemos seguir em frente, porém não menos preocupados com a barbárie anunciada.⁵³⁷

E aqui nos serviremos de outra comparação. Enquanto as ciências são feitas com base nos assentamentos — estacas, arrimos, paredes — a filosofia opera por aproximações/distanciamentos. Todo cientista ou especialista — mesmo em filosofias — sabe que há um outro ‘quarto’ ou gabinete ao lado do que diz ser o seu; que o seu já está prestes a ser ocupado por novos ‘visitantes’, e que, na comanda do seu laboratório ou bancada, há uma fila de especialistas prontos para a substituição.

Isso porque as especialidades puseram fim a um certo mito da “insubstituibilidade” de talentos ou “gênios”. Há sempre alguém no turno seguinte para ocupar o posto. Por isso, em alguns campos da ciência, vigora “a lei do pedaço”, isto é, impera ou se desenvolvem consoles como em jogos de computadores. É a guerra das especialidades, a guerra dos consoles: ninguém mais garante ser o seu o da última geração.

Especialidades são divisões e subdivisões — e não partes-inter-partes. Talvez, por isso mesmo, não haja “disciplina” que possa resistir. Aquilo que já é parcial fragmenta-se cada vez mais; fragmentos de fragmentos que se juntam em novos fragmentos, portanto, e resultam numa perda total de horizontes.

Tomemos como referência a célebre passagem de *A rebelião das massas*, para nós paradigmática, quando o filósofo madrileno previu e denunciou uma certa “barbárie” das especializações:

⁵³⁶ Ortega y Gasset (2006, p. 116).

⁵³⁷ Usamos, em nossa pesquisa, os termos “sorte” e “resorte” — como no francês antigo *ressortir*, “voltar, vir de novo”, de RE, “outra vez”, mais SORTIR, “sair, emergir”, do Latim SURGERE, “elevar-se, subir”. Então a “retirada”, não significa apenas “sair de cena”, afastar-se, voltar atrás, mas também, subir e descer (a colina).

He aquí un precioso ejemplar de este extraño hombre nuevo que he intentado, por una y otra de sus vertientes y haces, definir. El especialista nos sirve para concretar enérgicamente la especie y hacernos ver todo el radicalismo de su novedad. Porque antes los hombres podían dividirse, sencillamente, en sabios e ignorantes, en más o menos sabios y más o menos ignorantes. Pero el especialista no puede ser subsumido bajo ninguna de esas dos categorías. No es un sabio, porque ignora formalmente cuanto no entra en su especialidad; pero tampoco es un ignorante, porque es «un hombre de ciencia» y conoce muy bien su porción de universo. Habremos de decir que es un sabio-ignorante, cosa sobremanera grave, pues significa que es un señor el cual se comportará en todas las cuestiones que ignora, no como un ignorante, sino con toda la petulancia de quien en su cuestión especial es un sabio.⁵³⁸

[Eis aqui um exemplar precioso deste estranho homem novo que tentei, por uma ou outra das suas vertentes, definir. Disse que era uma configuração humana ímpar em toda a história. O especialista serve-nos para concretizar energicamente esta espécie e fazer-nos ver todo o radicalismo da sua novidade. Porque antes os homens podiam dividir-se, simplesmente, em sábios e ignorantes, em mais ou menos sábios e mais ou menos ignorantes. Mas o especialista não pode ser subsumido em nenhuma dessas categorias. Não é um sábio, porque ignora formalmente tudo que não entra na sua especialidade; mas também não é um ignorante, porque é “um homem de ciência” e conhece muito bem a sua porçãozinha de universo. Teremos que dizer que é um sábio ignorante, coisa sobremaneira grave, pois significa que é um senhor que se comportará em todas as questões que ignora não como um ignorante, mas com toda a petulância de quem é um sábio na sua especialidade.]⁵³⁹

Não se trata de ser ou não contrário às especializações, pois as especializações e as especialidades combinadas com a interdisciplinaridade são algo positivo no campo das ciências. O problema talvez seja este do ‘controle’ dos campos nos quais as especialidades se inserem. Quanto mais “me especializo”, mais cresce a preocupação com “o domínio” dos territórios. Mas há algo de especial nas especializações; algo especialmente preocupante para o filósofo da ciência e, principalmente, para aqueles que fazem da educação o campo mais elevado e desafiador dentre as prioridades que elegemos para as atuais e as próximas gerações.

⁵³⁸ Ortega y Gasset. Oc. IV, p. 444.

⁵³⁹ Ortega y Gasset (2016, p.190); Na tradução de Artur Guerra; Ortega y Gasset (2017, p. 113).

8.4 A DEDICAÇÃO COMO OFÍCIO DA PIEDADE

A Dedicção como gesto na filosofia de Ortega y Gasset levou-nos a pensar a piedade e o cuidado tanto quanto a disciplina e a vocação como antídotos orteguianos frente à barbárie das especializações. Neste ponto, trataremos do *gesto filosófico da dedicação* para além das disciplinas, dos treinamentos e assentamentos e formação do profissional do futuro.

Considerando as duas dimensões, horizontal ou vertical, rizomática e/ou arbórea da vida e do pensamento contemporâneo — cujos *dispositivos* técnicos se alastram velozmente rumo à “barbárie das especializações” —, temos em conta pelo menos duas interrogações: Primeiramente, sobre o *aprumo da verticalidade* e o que se aprofunda e se enraíza na vida pessoal e nas comarcas sociais da existência humana; em segundo lugar, acerca das *técnicas de proximidade* e as *retiradas estratégicas* pensadas como um caminho de superação da civilização polarizada entre o bem e o mal. Recolhemos com o gesto da dedicação e o *cuidado* paradigmas para além dos dois lados (excludentes/includentes), posicionando-nos num horizonte de possibilidades e pensamentos que possam quebrar as lógicas dominantes que se retroalimentam e/ou se destroem na batalha entre vencidos ou vencedores no atual estágio do desenvolvimento e da “barbárie” tecnológica e civilizatória.

Em busca de respostas que nos ocupam — elas estão aí, presentes desde o fundo de nosso ser — e que sentimos a cada vez que “levantamos os assoalhos de nossas almas” (Ortega), somos desafiados a responder sobre algo tão essencial quanto inspirador acerca desse *daimon* da dedicação.⁵⁴⁰

Veremos que este “de”, que aqui conserva o sentido de “fora”, guarda e acalanta um segredo que nos conecta tanto com os deuses como com assuntos ou coisas humanas, os *pragmata*; isso acontece toda vez que somos convocados a decidir sobre o sentido de nossas ações e pensamentos, dos mais essenciais aos mais triviais, difíceis ou confortáveis. Daí ser “de-dicação” uma palavra primorosa, que acompanha

⁵⁴⁰ Ao mesmo tempo, *Anankê* (necessidade) e *Tyche* (acaso ou sorte) são convocados como deuses da dedicação, com os quais nascemos e com os quais todos haveremos de morrer — para além de nossas vidas, pois não se trata de nós, particularmente, mas de algo que chamamos “Humanidade”.

toda a indecisão acerca do que podemos ou temos a fazer, pensar ou viver, que Heidegger chamou de Cuidado, e que Ortega denominou *pre-ocupação* que juntas constituem o sentido forte de nossa *Dedicação*.

A situação em que estamos se agrava a cada vez que somos convocados pelo “eu com isso de cada um”, já implicados no gesto que confere à dedicação *a mais estranha e imperativa de todas as relações humanas...*, ao ponto de Gilles Deleuze — na sua conhecida concepção acerca do impessoal e pré-individual — referir-se à dedicação como um *acontecimento puro*. Nas palavras do filósofo francês:

O Acontecimento é a identidade da forma e do vazio. O acontecimento não é o objeto como designado, mas o objeto como expresso ou exprimível, jamais presente, mas sempre já passado e ainda a vir, assim em Mallarmé, valendo por sua própria ausência ou sua abolição, porque esta abolição (*abdicatio*) é precisamente sua *posição no vazio* como Acontecimento puro (*dedicatio*).⁵⁴¹

Mas é preciso lembrarmos que esse “fundo” é/está atravessado de uma palavra cheia de preconceitos, sufocada e dominada ora pela indiferença ou a hipocrisia, ora pelo desprezo ou cinismo. Referimo-nos à palavra *piedade* que resgatamos — ou recuperamos⁵⁴² — com o sentido de ‘dedicação’, ou seja, encontra-se ou funda-se no cuidado e que nos preocupa sobremaneira para além do bem ou mal-estar que ela provoca ou desafia em termos de humanidades.

Talvez estejamos a escavar, pelo menos, três vertentes daquele movimento *de* (= fora) que é um “dentro” mais profundo da condição humana diante da experiência da dedicação:

⁵⁴¹ Gilles Deleuze (2003, p. 139).

⁵⁴² “A história é uma tarefa assim difícil porque é REPETIÇÃO. [...] Heidegger foi o primeiro a renovar a idéia do dinamarquês falando de *Wiederholung*, palavra [...] que em alemão atual significa, de fato, *repetição*. Mas Heidegger, como um grande pensador autêntico — e ele o é, inquestionavelmente —, ao dizer uma palavra não traz apenas seu sentido atual, mas, junto com ele, todo o seu passado humano; isto é, sua etimologia, e *Wiederholung* etimologicamente significa: retomar algo que alguém havia deixado mais ou menos longe; portanto, buscá-lo. Mas os chamados ‘existencialistas’, que fazem agora na França sua algazarra de galinheiro, e que com vinte anos de atraso com relação a Heidegger, e mais de trinta com relação a nós, acabam agora de desembocar na filosofia da vida, crêem que, ao usar o termo ‘repetição’ — sem ressonância etimológica — estão repetindo Kierkegaard, sem saber que a palavra dinamarquesa empregada por ele significa propriamente ‘recuperação’. Pois bem, a história é a *recuperação do tempo perdido*, daquela parte de nós, homens atuais, que é nosso passado, o qual somos, mas que não é por nós conhecido, porque de fato o perdemos e está ausente nas profundezas do tempo pretérito — tradução que o filósofo faz ‘repetindo Kierkegaard’ ao usar o termo *repetição* no sentido de *recuperação*”, escreve Ortega. Ortega y Gasset (2023, p. 89).

1) De pronto, será preciso dizer que somente a ‘poesia’ — pensada desde a profecia e o viver trágico na dobradura do *logos* com a “*phylia*” — surge-nos ou acontece na história da filosofia como a *primeira e a mais antiga forma de piedade* (María Zambrano),⁵⁴³ seja no culto aos deuses, seja na atenção à justiça na cidade e no trato com os outros — incluindo-se as coisas, os animais, os humanos, suas técnicas e instituições.

2) Um segundo rebento da piedade é aquele que, mais tarde, irá figurar — desde Parmênides-Aristóteles até Heidegger —, no conceito de *cuidado* ou pastoreio do ser, que, de ser-aí, é relançado na chamada viragem do filósofo alemão em direção ao *Adyton/Ereignis*.⁵⁴⁴

3) E temos ainda muito o que pensar e dizer, desde a clivagem “amor intelectual-vocação”, sobre a *cultura do amor* em Ortega y Gasset (“desejar a perfeição do amado”), como lemos em Ortega/María Zambrano acerca da possibilidade aberta pela *enteléquia*,⁵⁴⁵ ou seja, toda preparação da filosofia grega, proto-cristã e cristã de *vocação*, ponto desde o qual será preciso darmos um salto gigantesco para, só então, juntar e culminar com a questão da disciplina como “*metanoia* metade de preço” — certamente uma das preocupações revigorada por Ortega desde a sua *teoria da pessoa e do homem-massa* — e seu representante-mor, o especialista⁵⁴⁶ —, que, em nossas leituras, é inseparável da teoria orteguiana da vocação. Não necessariamente nesta ordem, podemos pensar e dizer:

1 - Estamos a falar especificamente de um acontecimento: o gesto filosófico da Dedicção, entendido no sentido mais radical — aquele conferido como devoção ou louvor, estado sublime de oração e ad-oração, ou de busca do “Santo Graal”, do que podemos chamar de o dom perdido. Ou seja, trata-se de pensar a vida inteiramente dedicada — endereçada, orientada, engajada, comprometida, preocupada —, e, sobretudo, uma vida vocacionada — a vida de cada um — e ritmada pela fé para com os deuses e/ou amor-mundo, com a natureza e/ou como amor inter-humano.

⁵⁴³ “Assim, a poesia é o primeiro saber que nasce deste piedoso saber inspirado. Conservará sempre a marca da sua origem inspirada, de algo que vem de outro lugar, que vem e foge”, escreve María Zambrano em sua excursão vertical nos escaninhos da piedade. María Zambrano (1995, p. 184).

⁵⁴⁴ Martin Heidegger, *Contribuições à filosofia. Do Acontecimento-Apropriador*, 2015.

⁵⁴⁵ *Enteléquia* Proveniente de *en*, ‘dentro’ + *telos*, ‘finalidade’: entelos, ‘finalidade interior’ + *echein*, ‘ter’; pelo latim *entelechiā*. Na filosofia aristotélica, é a realização plena e completa de uma tendência, potencialidade ou finalidade natural, concluindo um processo transformativo de todo e qualquer ser animado ou inanimado.

⁵⁴⁶ Ortega y Gasset (2019, p 109).

Jean-Luc Nancy (sem citar Zambrano) destaca que somente a poesia nos dá ou possibilita uma abertura desta *verdade de dizer*, de se afirmar *addictum*, uma forma de envio ou endereçamento.⁵⁴⁷

Peter Trawny, em seu *Adyton*,⁵⁴⁸ destacou que a filosofia de Heidegger nos endereça a este *Adyton*, “um lugar de difícil acesso”, de culto, adoração e comunicação com os deuses — uma espécie da local de acolhimento ou de convalescença — de cuidados especiais. Não devemos nos ater ao lugar como mera dependência, mas no sentido original de *addictum*, isto é, de “inclinação a”, “voltar-se a”, “orientar-se a”, próximos ao que Jean-Luc Nancy gosta de chamar: “ad-oração”.⁵⁴⁹

2 - É curioso que, no conceito de “Evento-apropriação”⁵⁵⁰ — que se expressa no trio heideggeriano *Ereignis*, *Enteignis*, *Zueignis* —,⁵⁵¹ quase não aparece o terceiro termo, *Zueignis* (“dedicatória”, “consagração a”),⁵⁵² tal como usamos em “dedicar um livro”, dedicar-se a uma carreira ou a uma causa, a uma fé, ou a toda uma vida. Além das referências de Nancy, encontramos esta, da Professora Irene Borges-Duarte, em seu texto “*Amar e pensar como Ereignis*” (2021), destaca *o/a Ereignis* (Apropriação) *enquanto tal pertencente a Enteignis* (Desapropriação), dizendo que “*o acontecimento propício — no ato de posse — desapossa o próprio em aceitação da diferença, em entrega*”.⁵⁵³ Citando-a, perceberemos com mais clareza a sua preocupação:

Este *apropriar-se* não é um tomar posse, mas um fazer-se próprio para ser em plena autenticidade: ser apropriado. E o ser, de que aqui é questão — o *Worum* —, é o do *Dasein* como *ser-aí-com* outro no mundo e como *ser-o-aí*

⁵⁴⁷ Recolhido de o *Pensamento Intruso: Jean-Luc Nancy & Jacques Derrida*. Organização de Piero Eyben. Vinhedo: Horizonte, 2014, p. 24. Pode-se ainda, sem dúvida, traduzi-lo em outra linguagem filosófica, dizendo que a relação — a relação absoluta com o absoluto — é simplesmente relação *a*, isto é, a relação como tal: relação *a*. Se eu digo “relação”, digo forçosamente “relação *a*, *ad*”.

⁵⁴⁸ Peter Trawny. *Adyton. A filosofia esotérica de Heidegger*, 2013.

⁵⁴⁹ Jean-Luc Nancy (2014, p. 22).

⁵⁵⁰ E não “Acontecimento-apropriador” segundo a tradução conferida por Borges-Duarte (2021).

⁵⁵¹ Termos que traduzem o conceito de Acontecimento-Apropriação, formado por *Ereignis* (apropriação), *Enteignis* (desapropriação) e *Zueignis* e (dedicatória). Nancy (2014, p. 24).

⁵⁵² Nancy (2014, p. 24).

⁵⁵³ Borges-Duarte (2021, p. 211).

do ser à maneira mais propriamente humana. E é esse encontro kairológico que é *Ereignis*.⁵⁵⁴

Há certamente uma aproximação interessante entre Amor (*Eros*) e dedicação (*Ágape*), no sentido de entrega, serviço, amor fraternal. Como destaca nossa autora, “o conhecimento começa na compreensão amorosa e se esta irrompe como *Ereignis*; pensar e amar estão vinculados desde o início do tempo do cuidado, cuja facticidade se manifesta sempre no mundo, à maneira do em cada caso meu”.⁵⁵⁵

Indo à raiz da biografia da palavra Dedicção vemos e sentimos as emissões e remissões da metafísica ocidental, o que nos captura e nos escapa diante do racionalismo moderno, no afã de entender certos fenômenos ditos “irracionais” que envolvem nossas dúvidas e certezas, opiniões e crenças, tanto quanto nossa in-finita e sábia ignorância.

3 - Talvez devamos ler de maneira diferente o “mantra” orteguiano de que somos “o que fazemos e o que nos acontece”, de que “a Vida dá muito o que fazer”, ao fazer ou dar à vida o sentido supremo da palavra dedicação. Em sua *Interpretação da História Universal. Acerca de Toynbee*, onde encontramos uma das referências diretas ao tema da Dedicção, Ortega destaca “o ato de dedicar uma vida a algo determinado” como sendo “um privilégio da condição humana”, e que o homem, ao contrário da pedra, tem “a liberdade para escolher o que será dentro de um amplo horizonte de possibilidades”, que “lhe é dado o poder de escolher, mas não lhe é dado o poder de não escolher”, e, “queiramos ou não, em cada momento, somos convocados a decidir a fazer algo, ou isto ou aquilo, tocamos a vida por algo determinado”.

Eis porque o ato mais íntimo e, ao mesmo tempo, mais substancialmente solene de nossa vida é aquele pelo qual nós nos dedicamos a algo, e não é por acaso que denominamos essa ação com a palavra “dedicar”, que é um termo religioso da língua latina. A *dicatio* ou *dedicatio* era o ato solene em que a cidade, representada por seus magistrados, declarava destinar um edifício ao culto de um deus; portanto, a torná-lo sagrado ou consagrado. E, de fato, dizemos indiferentemente de alguém que

⁵⁵⁴ Segundo a autora, em *Zeit und Sein*, Heidegger diz: «A *Ereignis* enquanto tal pertence *Enteignis*» (GA 14, 28). E, um pouco adiante, aclara que a apropriação se dá e se retira, como a *léthe* retorna na dinâmica da *ale-theia*. O que se propicia é, pois, um acontecer do próprio que desapossa o próprio em aceitação da diferença, em entrega.” Borges-Duarte (2021, p. 222-223).

⁵⁵⁵ Borges-Duarte (2021, p. 211).

se dedicou ou consagrou sua vida a tal ou qual ofício e ocupação.⁵⁵⁶ Daí a conexão entre a Dedicção e o ofício de piedade, destacado por Zambrano.

Isso nos leva a pensar, tanto em relação aos deuses oscilantes como aos conceitos e aos deuses ocasionais, que Ortega sugere que a palavra “saber” possa ser substituída por orientação — na medida em que “orientar-se pelo saber” é um poder-saber-fazer, ocupar-se, pre-ocupar-se. Pois “o cuidado” e a “preocupação”, presentes na etimologia apresentada por Heidegger, são conferidos por Ortega, que, em suas *Lições de Metafísica*, aproxima-os do perfazer, desde a raiz “cura”, de “cuidado”,⁵⁵⁷ e confere à vida o centro de nossas preocupações. Uma delas, é ocupar-se com o futuro, pois a vida, entre facilidades e dificuldades, é “perplexidade”.

Para sustentar-se na terra, no corpo, junto às coisas que o rodeiam, o homem, desorientado e/ou preocupado com o que virá, busca — com as ciências e as instituições que inventa, com os conceitos e as soluções que apresenta — um caminho para viver bem e em segurança; no entanto, continua perdido, perplexo, desorientado.

“Dedicção” — a começar pela sua pronúncia ou elocução — é, portanto, uma palavra que opera por ziguezagues, faz aflorar todos os sentidos vitais. Este “de” desdobrado faz gaguejar nossa língua entre o que pensamos e dizemos, o que dizemos e o que fazemos. Pois, tudo pode acontecer; tudo pode se passar entre um instante e outro, um estado e outro, uma disposição e outra, o que exige de nós uma atenção redobrada, uma escuta refinada, um esforço ou empenho, um engajamento que beira ou clama a disciplina, o zelo, o sacrifício, o cuidado, a compreensão.

O que nos leva a pensar e escrever, nesta tese, sobre o amor e a compaixão, a alegria e a tristeza, a angústia e o medo, a dor e a morte mas também sobre as possibilidades e as bem-aventuranças... os regimes de vontade e os encontros de vozes e ofícios “impossíveis” do chamado ao engajamento, no rufar das esfereofonias aos gestos da dedicção, como epigrafamos acima:

A «escrita» é o nome dessa ressonância da voz: o chamado, o encontro, e o engajamento que supõem o chamado para o encontro. Nesse sentido, toda escrita é «engajada» num sentido que precede a noção de um engajamento

⁵⁵⁶ Notar o quanto o tema da condição humana para que afluíssem por si mesmos aos nossos lábios e ouvidos as palavras mais religiosas: dedicção, consagração, destino. Ao mesmo tempo, em que essas palavras perderam, na língua cotidiana, a sua ressonância patética, transcendente, e perpetuam, prolongam, já trivializada, a sua existência verbal. Essa coexistência imediata entre a transcendência e a imanência por vezes nos surpreende. Ortega y Gasset (2023, pp. 12-13).

⁵⁵⁷ Ortega y Gasset (2019b, p. 115) .

político ou moral, a serviço de uma causa. Escrever é engajar a voz na ressonância que a faz humana: mas «humana» não significa nesse caso nada além do que «o que se mantém - ou o que chega - na ressonância». A escrita é, portanto, a ressonância mesma da voz, ou a voz enquanto ressonância; quer dizer, enquanto remissão em si mesma, através da distância de um «si», à «mesmidade» que lhe permite se identificar: cada vez absolutamente singular para um número indefinido de encontros cada vez singulares.⁵⁵⁸

Enfim, a dedicação talvez seja uma abertura ao infinito e não somente sobre os assuntos divinos, mas estes da esfera do humano demasiado humano, como com as coisas inanimadas e os demais seres vivos. Como dar conta disso tudo? Segundo Ortega, há um ponto que trava essa nossa capacidade de atenção e dedicação, na medida em que

cada homem, entre seus vários (seres) possíveis, depara-se sempre com um que é o seu autêntico ser. E a voz que o chama a esse autêntico ser, é o que chamamos de “vocação”. Mas a maior parte dos homens *se dedicam a calar e a não ouvir essa voz da vocação*. Procuram fazer ruído dentro de si, ensurdecer-se, distrair-se para não a ouvir, ou enganar-se a si mesmos, substituindo seu autêntico ser por uma falsa trajetória vital. Porém, só se vive a si mesmo, só vive, de verdade, aquele que vive sua vocação, aquele que coincide com seu verdadeiro si mesmo.⁵⁵⁹

Por isso, a Dedicação é algo que se dá desde os escaninhos da alma, e nos acompanha no corpo a corpo pelas encruzilhadas da vida: “A vida dá muito o que fazer”, ensina-nos e reitera inúmeras vezes o filósofo de Madrid. E uma vida dedicada é uma vida vocacionada. “A vocação é a voz que se ergue do “fundo insubornável” do ser do homem. Noção que mais tarde Ortega identifica com o “eu autêntico”.⁵⁶⁰

O fenómeno da vocação, que está presente na obra de Ortega desde as *Meditaciones del Quijote* (1914), marcará a diferença com a tradição escolástica que falava de “fundo da alma” e a psicossociologia das profissões. Em Ortega a vocação é um *apelo do ser mais profundo* e distinto da profissão. Segundo Pina Prata, há nítida diferença entre o *projecto pessoal* da vocação e a *ocupação profissional* — médico, professor, físico — como função social,⁵⁶¹ e com isso marca a diferença entre o genérico e o peculiar. Escreve o autor de *A dialética da razão vital* que o genérico na profissão difere-se do plano autêntico na vocação. Em suas palavras:

⁵⁵⁸ Nancy (2016, p. 2012).

⁵⁵⁹ Ortega y Gasset (2022, p. 140).

⁵⁶⁰ Pina Prata (1962, p. 300).

⁵⁶¹ Pina Prata (1962, p. 299).

Não há vida sem vocação. Por seu *dinamismo consistencial*, a vida humana prossegue sempre uma finalidade. Viver é viver para algo; «viver é um verbo activo». O dinamismo vital é disparado pelo que polariza nossa atenção e interesse. O interesse por algo mantém a vida em continuada tensão, como flecha que retesa o arco.⁵⁶²

Nos *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950), Ortega relaciona o tema da profissão com este da *importância humana* para ele decisivo na vida como no exercício da profissão. Toma de exemplo Velázquez, para quem *o que mais importa* é o seu projeto de pintar (a sua vocação) muito mais do que a função ou ocupação de ser pintor (o ofício, profissão). Mas, segundo Ortega, cada pincelada que dá exprime o projeto de quadro que acompanha do início ao fim “a intenção do pintor”. Pina Prata nos ajuda a compreender o sentido que Ortega dá com o seu estudo dedicado à vida de Velázquez:

A «grande intenção», o «grande dizer» que explica conjuntamente o carácter deficiente e o carácter «exuberante» de todas as formas de expressão é a «vida» na sua concreção única. A vida revela mais que qualquer gesto humano particular, mas *todo o gesto diz mais que o explicitamente dito por ele, por ser gesto na e da «minha vida»*. A pintura de Velázquez remete à vida do pintor; o que supõe a necessidade de desimplicar os pressupostos mais radicais onde o sujeito se move, sem talvez se dar conta.⁵⁶³

Ao recorrer à ideia de «profissão» Ortega ressalta ou revela o quanto o gesto humano particular (pessoal) é decisivo no projeto final do quadro, da pintura que se dá desde o gesto de pintar. “Porque o ofício — escreve Ortega — é nada menos que a ocupação a que dedicamos a maior e a melhor parte de nossa vida”.⁵⁶⁴

E, para além de pintar ou desenhar, de curar ou ensinar, de governar, prometer, rezar..., o que conta é o projecto pessoal investido na sua efetivação e mais autêntica orientação, ou seja, a dedicação como fonte e energia vital da própria motivação e, acima de toda beleza e fealdade, o que mais importa, é a vocação.

⁵⁶² Pina Prata (1962, p. 300).

⁵⁶³ Pina Prata (1962, p. 276-277). Grifos nossos.

⁵⁶⁴ Ortega y Gasset (2016, p. 60).

CONCLUSÃO

[...] Juntos.
UM BUMERANGUE, por vias aéreas,
assim vagueia o errante, o de asas
dotado, o
vero. Em
órbitas
estelares, beijado por estilhaços
de mundos, cicatrizado por grãos
do tempo, pelo pó dos tempos, co-
orfanado com vocês,
lapíli, a-
nancado, anulado, a-
niquilado,
arrasado e abandonado,
rima de si mesmo, =
assim ele vem
voando, assim ele vem
de novo e de volta,
para parar por um
pulsar do coração, por anos mil
como ponteiro único na volta
que uma alma,
que a alma
dele
descreveu,
que uma
alma
cifra.⁵⁶⁵

⁵⁶⁵ Na tradução do poema *Anábasis*, de Celan (2021, p. 123-125).

Servindo-nos das eco sondas irradiantes da vida humana, tentamos, nesta tese, captar, colher e tocar, desde o poema-pessoa às infinitas possibilidades de uma *Inteligência Doadora de Chances: Id-Chances*, ou, como as vezes chamamos, o “método da poesia”.

Talvez seja apenas um outro modo de *Dizer o Acontecimento* (da Chance) em Filosofia, ou de se propor uma filosofia das chances de vida, tendo em conta as ressonâncias orteguianas reunidas ou possibilitadas desde os gestos da dedicação e suas estratégias de *amor neutro* — por nós definido pela fusão ou amálgama entre o *Amor fati* (destino) e o *Amor mundi* (acaso).

Talvez seja este o momento decisivo de pensarmos uma *Constituinte Vital*, pessoal e intergeracional e, desta forma, diferenciarmos o Acontecimento da Chance *EM POLÍTICA* (sob o signo ou paradigma da Oportunidade), do Acontecimento *EM FILOSOFIA* (desde o paradigma da Possibilidade) e, ao conectá-los, fazê-los tinir e vibrar pela terceira e quarta vez pelo *Método da Poesia* (o paradigma da Fé na Inteligência Doadora de Chances): o Acontecimento da Pessoa ela mesma executiva e vocacionada, ciente de suas *Piores CAPACIDADES* (de prometer, de perdoar, de amar) e as Melhores *IMPOSSIBILIDADES* (de educar, de curar e de governar), e tensioná-las até o limite — como lemos na metáfora do Arco e da Lira (Octávio Paz) — para, nessa junção e/ou segredo do ENCONTRO, podermos reatar os tempos e os espaços, a esfera com o seu centro, o *aqui* e o *agora* neste *ainda* por vir que, por um gesto agônico final e a-fins de novos começos, reconectamos o Possível-Impossível, a esse *Ainda-e-sempre do poema*.⁵⁶⁶

Mais que uma saída convencional assentada no “jogo jogado” do destino, o que pensamos por este programa vital de qualificação virtual do estatuto da vida humana — seja uma vida pessoal, uma ou mais gerações, um país em sua ilha ou ligações continentais —, sirva de inspiração para ultrapassar as imagens congeladas de Homem e de Mundo; ou seja, que outras forças vitais e intelectuais possam, para além da Natureza e da Técnica, da História e do Acontecimento, abrir caminhos para novas possibilidades de compreensão de seus limites e mistérios, seus dramas e agonias, os pontos cegos e aqueles de claridade, enfim, forças capazes de superar o atual

⁵⁶⁶ Na melhor tradução de *O Meridiano*, esse “Ainda-e-sempre do poema” é destacado por João Barrento e Vanessa Milheiro (Paul Celan, 2023, p. 48).

estágio de desenvolvimento e domínios epistêmicos do intelecto humano, num horizonte prodigioso e profícuo de aceno à lucidez, ainda que não seja isenta do que há ou gera de mais perigoso e terrível.

Os gregos chamavam *deinos*⁵⁶⁷ estes seres portadores da razão e do intelecto, bem capazes de fazer maravilhas ou gerar o pânico e o terror, potências semânticas e ontológicas de poderes que o filósofo Cornelius Castoriadis tentou elucidar em texto memorável. “*Deinos* é o terrível, o todo-poderoso que provoca terror, mas também é maravilhoso, aquele que excele em uma ocupação ou em uma arte — pode ser *deinos* nadador ou orador — excele o ponto de provocar terror e maravilha.”⁵⁶⁸

Segundo o filósofo grego, a partir do verso 353, pinçado de *Antígona*, começa a parte mais importante da explicação do sentido de *deinon*. Pois, tratando-se do homem, Sófocles diz: “ele ensinou a si mesmo (*Edidaxato*), verbo sobre o qual o poeta voltaria a falar, a língua (*phthegma*) e o pensamento (*Phronèma*) qualificados como *anemoen*. *Anemos* é o vento”.⁵⁶⁹ Continuemos um pouco mais:

Sófocles não diz que o homem é melhor que os deuses, nem que é mais poderoso que eles. Mas ele é *deinoteros*, e precisamos buscar — se pelo menos levarmos o poeta a sério — em que sentido ele pode sê-lo. E a resposta, introduzida por um *gar* – muito exatamente, pois –, é dada por todo o resto do coro, que enumera e qualifica as múltiplas realizações do homem. [...] é esta transformação contínua e imensa de suas relações com a natureza, mas também com a própria “natureza”, tal como é claramente significada pelo verbo em sua forma reflexiva *edidaxato*. E sua alteridade em relação aos deuses torna-se então manifesta.⁵⁷⁰

Tentamos nesta tese um caminho um tanto quanto “inusitado” ou, melhor dizendo, ziguezagueante, por vezes oscilante ou feito às apalpadelas, no cuidadoso esforço de forçar a mente a tocar esses nossos “objetivos” e/ou “sub-jectos”, os *temas* (do acontecimento) e as *temáticas* (da chance), que foram motivadores do estudo realizado, ou em fase de finalização. Tentamos colocar em prática o primado de que *o método* em filosofia se faz passo e compasso, poético-autopoético e, neste sentido, *philos + sophias*.

⁵⁶⁷ Castoriadis traduz como “algo maravilhoso ou terrível e que excele em uma ocupação ou arte”. Daí a associação entre “a mão” e o mais “monstruoso” que pode o homem fazer ou agir em seu nome.

⁵⁶⁸ Cornelius Castoriadis “Notas sobre alguns meios da poesia”, in *Figuras do Pensável. Encruzilhadas do labirinto* - VI (2004, p. 55).

⁵⁶⁹ Castoriadis (2004, p. 55).

⁵⁷⁰ Castoriadis (2004, p. 55).

Portanto, não se trata somente de uma relação meios-e-fins, mas de partes ou pensamentos movidos pelas metades-e-começos que se fazem por sucessivas retiradas (*anábasis*), levando-se em conta a emissão ou a recepção ou pontos de atenção dadas por estas imaginárias *paralelas* orientadoras.

Como vimos nos prelúdios de nossa pesquisa (p. 12), *orteguianas* são as lições do Mestre, as suas meditações e práticas, suas cifras, conexões e tomadas de posição, seus projetos vitais, seus encontros, suas decisões, suas dedicações. Juntas, formam um ecossistema filosófico e metafísico erigido desde a realidade radical da vida humana. Um sistema vivo e altivo, ornado e laureado por todos os lados com os mais finos retoques e aprumos de inteligibilidade, que fazem tocar as coisas da razão com os assuntos do coração — e vice-versa —, na intimidade e/ou na exterioridade do “eu-pessoa” e suas circunstâncias ou realidades.

1. AS CHANCES DA VIDA

Tentamos, por este pensamento-adágio — *De todos o acontecimento; a cada pessoa, as suas chances* —, permanecer fiéis ao desenho que traçamos em nosso projeto de tese, tomando-o como mote ou inspiração em cada passo de nossas buscas. Nestas páginas de conclusão, não pre-tendemos fazer um resumo ou síntese que resultaria, em poucas palavras, num fechamento de tudo o que dissemos e pensamos, lemos e/ou escrevemos nos capítulos que estruturaram as duas partes deste estudo.

Coerentes com o ‘espírito’ filosófico-poético norteador da presente investigação, consideramos que, nestas páginas finais, em vez de retomar ponto a ponto o já escrito ou ‘áreas de cobertura’ da tese — desde os Acontecimentos Ocasiais (Primeira Parte) e as Encenações da Chance (Segunda Parte) —, optamos por fazer e tensionar o “método da meditação” (Nancy) que possa servir aos leitores e a outros pesquisadores como referências prático-pedagógicas que não fiquem apenas “no papel”, mas revigoradas por movimentos de aproximações-endereçamentos do acontecimento da chance em filosofia.

Isso talvez explique o porquê deste título ou *capítulo* sob a insígnia de uma *Constituinte Vital*, suplementar às Chances de Vida da pessoa ela mesma, seja qual for a denominação que venha a ser adotada: devir-pessoa; pessoa eveniente; personagem ocasional; poema-pessoa.

Importa-nos registrar outra vez que, na filosofia de Ortega, o fenômeno da VIDA HUMANA serviu de comanda para que as demais orteguianas pudessem ser destacadas. Por esta noção original, desenhamos — por traços erráticos e esquemáticos — alguns dos conceitos como aqueles nomeados de ocasionais — vida, eu, aqui, agora, isto, aquele — palavras-sínteses e vibrações de todo o poema que, no corpo-a-corpo que fizemos desde a “pessoa” *por vir* (poema-pessoa) e sua dobra constitutiva/constituente que emerge da *intuição original* e/ou fiadora da pesquisa em curso.

Acontecimento radical e poético que abre e destaca esta vertente na história da filosofia, pensada como gesto e dedicação e que, no limite das eco sondas ou estereofonias vetoriais — AVENTURA, ACASO, VOCAÇÃO —, desenha e sugere a invenção de uma escola do pensamento, do passo ou caminho da futura filosofia e poética da chance.

Em que ponto ou mo(vi)mento o *acontecimento da chance* abraça a pessoa e suas chances de vida? Trata-se de uma questão que deve permanecer ruminando em nossas mentes e corações. Por estes e outros ideogramas da chance, podemos dar a ela algumas respostas desde as conexões que fizemos nas duas séries de chances consignadas, de um lado, entre Linguagem e Piedade e, de outro, como Aventura e Vocação. Ainda que não tenhamos sido felizes com as respostas que damos a pensar, aqui, ali e/ou ao longo da pesquisa, nossas respostas podem e devem ser lidas como pistas ou pontos de orientação resultantes de uma primeira sondagem acerca de nossos temas-problemas.

Em toda a primeira parte — referimo-nos àquela em que *exploramos* a filiação Nietzsche-Ortega passando em revista Derrida, Deleuze e James, ou seja, uma rápida incursão pelo Acontecimento do Possível, do Humano, do Outro e da Pessoa —, tínhamos em conta, como destacado em nosso projeto, essas dimensões da vida contemporânea, forjadas no acontecimento (imanentes) de primeiro e segundo gênero (Vida-Morte-Interregno-Mundo) inseparáveis das regiões igualmente vitais que sugerem os acontecimentos de terceiro e quarto gênero, como abertura ao religioso e ao poético e que redefinem nossa perspectiva da existência humana como consistência da estrutura originária, tal como definido pelo estudioso e terapeuta português Francisco Xavier Pina Prata no capítulo 6 (“Sobre a consistência estrutural originária”) do livro *Dialética da razão vital*.⁵⁷¹

⁵⁷¹ Pina Prata (1962, p. 292-333).

Os capítulos constitutivos da segunda parte – *As Encenações da Chance* –, sob o signo da chance e as pulsões da chance-esperança, fazem ápice do pensamento e, por fim, uma filosofia dos gestos articulada às consagrações e às dedicações com os ofícios da piedade e comunhão poética, pontos de encontro ou de inspiração que tensionam vertical e horizontalmente, do início ao fim, toda a nossa proposta de fazer filosofia.

Por isso, talvez, a própria incursão/excursão reservada às *Vibrações do Método*, sirva-nos de alerta ou ponto de clivagem ou chamamento de atenção para a necessidade de *não terminar algo que começamos pelo fim*, isto é, que revisamos ou recuperamos desde o presente — seja uma ação ou missão, uma tarefa, decisão ou tomada de posição, uma tese, uma pesquisa, uma memória, um sonho ou luta — no limite entre meios e fins, metades e começos. E, como ensina Paul Celan, começar de novo ou repetir o exercício, retomando pelo princípio do “fim” o gesto inaugural, original ou fundador.

Como se o método, que se deixa orientar pelos veios acontecimentais do humano e das humanidades, tivesse de ser novamente fecundado e, a cada vez, germinar de um novo começo. Daí porque Ortega insiste no conceito de repetição, no sentido original, como *recuperação*, servindo-se dele como convite à filosofia do amor como inteligência futura ou por vir, invento ou rito inacabado que nos possibilita uma releitura do percurso. De tal modo que, cada tomada de posição ou finalização, sirva de pretexto para novas retiradas, meditações e endereçamentos tensionados pela *vibração do Método*, pela terceira, quarta ou tantas vezes quantas se fizerem necessárias. Mais do que a torção do pensamento, ensaia-se, no interregno do aqui e o que advém, o sopro vital da inspiração inicial, de modo que se possa, a cada novo passo dedicado ao poema-pessoa, exercitar e conectar a vida inteira, já transfigurada nas proximidades da *U-topia*.

Desde o trato com o humano e o retrato da pessoa — consignada ela mesma, capaz de fazer *época/fazer algo* das suas chances —, ensaiamos e selamos uma linhagem condutora e tradutora de um projeto filosófico que separa de vez a ideia de democracia do conhecimento (no sentido amplo de conhecimento ou poder como missão da ciência, do viver junto e da política), numa estância que não perdeu seus lastros com a aristocracia do pensamento (consagração e remissão da futura filosofia em suas capacidades plenas de reinventar-se), transformando-a.

E assim, entre virtualidades e atualidades, entre passados e futuros grávidos de novos presentes e porvires, a cada vez no seu a cada isto ou aquilo, a cada pessoa, a cada endereçamento, enfim, outras senhas e cifras da inteligência futura, sempre mais inspiradoras, possam ser compartilhadas e herdadas por novas gerações de leitores e poetas da futuridade. A pessoa em devir — pensada desde a razão vital e histórica do sempre-feito e por fazer quase perfeito, do sujeito-agente-partícipe de infinitas possibilidades — certamente não caberia em nenhum repertório ou narrativa, idealização ou materialização, fora daquilo que chamou nosso Mestre de *fundo insubornável* de uma vida vocacionada.

Por estas e outras *posições de chance*, a instituição da vida humana tal como destacada por Ortega y Gasset em sua *teoria da pessoa* — dizemos agora por nossa conta e risco pondo o acento tríplice no aqui, no agora e no *ainda-sempre* do poema-pessoa — que se apresentam para nós como forças instituintes de novas criações conceituais e inovadoras, esculpidas tanto por personagens ocasionais quanto nas biografias-cifras de personagens poéticos, ou ainda, nas etimologias das palavras-fonte e imagens flutuantes nas incursões do poetado inteiro da leitura, considerando-se, é claro, as mudanças de foco ou de rumo, os ritmos da respiração, a extensão, a altura, a profundidade e/ou a intensidade do passo a passo da caminhada.

O que chamamos de *Endereçamentos* pode ser lido ou acolhido como reverberações ou estereofonias do método — já crivadas de todos os lados, investidas e cadenciadas pelos sopros do coração. Ou talvez nem se trate de sopro, apenas de uma alegria discreta e silenciosa que nos cala diante do *sempre-ainda*⁵⁷² do poema, e por onde procuramos lançar âncoras às chance-esperança de fazer, da aventura do pensamento, uma prova de dedicação: o ENCONTRO que se faz solidário no POEMA-PESSOA, e livre de possíveis enquadramentos de uma *inteligência doadora de chances*. E assim, no limite do possível do *aqui* e o impossível do *agora* e aproximarmos o *ainda-sempre* do poema, e pela língua da tradução — a linguagem das chances — nos comunicar com ou junto ao que há de mais próprio e genuíno do poema que nasce, morre, renasce e vive na pessoa fonte de “luz da u-topia” (Celan), fazendo vibrar no salmo-poema — “Por ti queremos florescer // de encontro // a ti”—o sentido maior de nossas buscas.

⁵⁷² Que este hífen deposto pela gramática possa indicar não um apagamento da memória, mas um sutil entrevero do poema-pessoa, presente/ausente a cada vez a um passo da chance.

2. O PODER DA VEZ

Estamos chegando ao fim de uma saga do pensamento cujo acontecimento ...da chance e os múltiplos sentidos que nos guiam insistem na abertura de novas perspectivas. Mas será preciso, nestes endereçamentos finais, aproximar os diferentes regimes de vontades — de aventura, de viver, de amar, de poder — com este da *vontade de chance* ou mais precisamente, uma *inteligência doadora de chances*. Assim, tornamo-nos capazes de reunir, num único movimento do pensamento, oportunidade e possibilidade. Desta conjunção/conjugação de palavras e vontades, pensamentos e atos, oportunidades e possibilidades, desejos e sonhos, foi possível chegarmos ao conceito de *poder da vez*,⁵⁷³ nesta tese germinado por uma fenomenologia da chance. Se, no começo da jornada, entre o possível e o impossível, sentimos soar ecos de uma voz estranha vinda de algum lugar impreciso, agora sentimos que ela nos atingiu como uma flecha que atravessou o coração ouvinte-leitor, já calejado e revigorado de uma filosofia do acontecimento inseparável da poética da chance. Falamos em *poder da vez* como expressão dessa inteligência criadora, inventiva e mediadora de forças, de conceitos, de sentidos e devires que ultrapassam as velhas fórmulas de se enquadrar, cancelar, travar ou conter — numa palavra, submeter — os espíritos livres e as filosofias inovadoras.

Consideramos este ponto ou quesito *do mando* (isto é, do poder e do direito) tema central e candente em Ortega y Gasset, merecedor de especial atenção, sobretudo por constituir vetores estratégicos, inspiradores e estruturantes de um projeto de constituinte vital.

Germinado desde a metáfora dos passos e gestos das mãos, inseparável da pedagogia futura e da paisagem (como destacada por Ortega na metáfora do bosque), o tema do mando transborda o nosso problema de pesquisa e, por mais que tenha sido explorado, apresenta-se escanteado ou ausente nas ciências políticas e jurídicas ou somente concebido de um modo instrumental e/ou por razões convenientes, tratado como um dispositivo ‘natural’ das relações públicas ou políticas, jurídicas e estatais, internacionais, culturais e/ou identitárias.

⁵⁷³ *Ve*, do latim, *Vicem*, indica sucessão, turno, mudança, e também, “passação”. Combinada com “tal”, dá-nos o nosso “talvez”, de onde “tal”, do latim *Talis*, no sentido de “tanto”, “semelhante”, mais “*Vicem*” (mudança, troca, volta).

Aqui, o poder da vez deverá ser pensado desde as suas raízes históricas ou técnicas, naturais e acontecimentais que eclodiram da modernidade pelas ideias e ideais da Evolução, da Revolução e/ou Subversão, respectivamente representadas por Darwin, Marx e Nietzsche. Em nossa perspectiva, será preciso abrir uma quarta janela do pensamento, escancarando-o desde a virada do milênio na forma de Reação. Essa Reação, que não se limita às polaridades esquerda e direita, revolução e conservação, capitalismo e comunismo, democracia e liberalismo, dá-se nos ‘buracos do poder’ e simultaneamente aos movimentos-icônicos da modernidade — Evolução, Revolução, Subversão ⁵⁷⁴—, e ganha uma velocidade e amplitude captada por alguns autores como Hannah Arendt, María Zambrano e Ortega y Gasset.

A Reação constitui o próprio exercício do poder no vácuo da invenção da democracia e da mediação confiável das instituições do Estado, fazendo sociedades inteiras reféns de partidos e agentes políticos que se apresentam como “salvadores” ou “libertadores” das agonias do poder. Surgem no espectro social para se vingar ou se instituir como a própria danação da política que atua “em nome” do povo, da liberação, da sociedade, da instituição. Movimentos de reação, são, pois, a marca da contemporaneidade, desde a cisão entre o *Aqui* e o *Agora*, *Nós* e os *Outros*, a *Vida* e *História*.

Para nós, o poder da vez representa o ponto quiasmático de um projeto de constituinte vital de novos partícipes nas diferentes esferas das humanidades.

Na medida em que se assume e se institui como poder da vez, a pessoa em sua circunstância vital e histórica expressa tanto os exercícios legítimos e saudáveis da democracia como os aspectos visceral e/ou ‘irracional’ do poder, denunciando deste modo a imagem clássica do “animal político”, podendo ou não se integrar a uma operação poética soberana e autônoma nas relações de “mando” e “obediência”. Desde a emergência e participação legítima de novos personagens e nas instituições pós-políticas modificam as esferas de poder (*kratos*) que, em tese, continua sendo exercido pela pessoa (*person*) ou pelo povo (*people*), diretamente ou em seu nome.

Mesmo Nietzsche não escapa do esquema *mandar e obedecer*, a vontade de poder que se aloja ou se efetiva como Reação aos desatinos da modernidade. Em

⁵⁷⁴ Tríade de palavras apresentada por Nietzsche e lembradas por Octávio Paz em seu clássico *O arco e a lira* (Paz, 2012, p. 334), Trata-se de uma obra monumental e para nós indispensável para os propósitos de uma *Constituinte Vital* em tempos em que a grande reação domina praticamente diferentes países e até mesmo continentes inteiros, como é o caso dos Estados Unidos e grande parte da América do Sul.

Weber, o conceito de poder aproxima-se do de dominação, ou seja, encarrega-se de impor a própria vontade sobre os demais. Ortega y Gasset, de forma muito simples e direta, mas refinada genialmente, amplia sobremaneira o conceito de poder ao dizer que “mandar significa carregar, pôr nas mãos de alguém” e que “a função de mando/poder é decisiva em toda a sociedade”, conferindo ao mando não o monopólio de uma classe social específica — nem a uma raça, um credo, uma cultura, um partido —, mas algo característico da sociedade mesma, treinada para o exercício de poder sobre ela mesma, ou seja, para mandar e/ou obedecer.⁵⁷⁵

Nosso filósofo é ainda mais assertivo e radical ao dizer que, “se a questão do poder não estiver clara, ou seja, se a questão de saber quem manda e quem obedece, for escamoteada, todo o resto marchará imperfeita e defeituosamente”, e, mesmo a vida íntima, restará perturbada e falsificada. Se o homem fosse um ser solitário que só acidentalmente se encontra inserido em convivência com outros, talvez permanecesse inenfermo a tais repercussões, originadas nas movimentações e crises do imperar, do poder.⁵⁷⁶

A partir da sugestiva pergunta “Quem manda no mundo?”, o filósofo escava, desde a *Rebelião das Massas*,⁵⁷⁷ diferentes posições de chance, “engajamento” e/ou “neutralidade” — em distintos campos da vida (*pragmata*), como o amor e a política,⁵⁷⁸ aplicadas desde a etimologia dos usos do mando e o exercício do poder. Esclarece o filósofo que o termo *mando* tem origem latina (raiz indo-européia, *mag*), e forma *magis*, de *magis esse*, no sentido de “ser mais”, de onde provém *magister / magistratus* (magistério; magistrado). Ressalta que, em Roma, magistrado é o governante, *aquele que manda*, enquanto os outros cidadãos são *mandados* (*many-dare*). Outro sentido ocorre ao remontarmos suas raízes germânicas de mando e majestade como instituição de representação e /ou de encarnação divina de poder, *macht* (força, domínio, dominação). No alto alemão — observa o filósofo —, *magan* é poder; no velho franco, *amoier*, assustar, causar espanto, *esmoi*, donde vem, no francês atual, *emoi*; em inglês, *may*, poder, *power*. Enfim, destaca Ortega y Gasset, como Nietzsche, o sentido

⁵⁷⁵ Ortega y Gasset (2019a, p. 134).

⁵⁷⁶ Ortega y Gasset (2019a, p. 137).

⁵⁷⁷ Após quase três décadas de autoformação e muita preparação em sua juventude intelectual, e também como escritor-publicista, Ortega é reconhecido por seu entusiasmo e projeto político-pedagógico que mobilizaria gerações de jovens intelectuais e líderes sociais e políticos dentro e fora da Espanha.

⁵⁷⁸ Temas que serão desenvolvidos por María Zambrano em alguns dos seus ensaios como *Pessoa e democracia* (2003) e *O homem e o divino* (1995).

que afinal se tornaria clássico de poder (*mögen* – amar, gostar, poder) e potência (*möglich*) que abarca tanto a ideia de vontade como sentimento de poder.⁵⁷⁹

Todos esses usos forjam e instituem a ideia de “senhor/*sire*”, notadamente, excelência ou majestade. Derrida — entre outros pensadores preocupados com o tema do poder, como Deleuze e Bataille — retraça os vínculos entre o homem e o animal a partir do conceito de bestice. O assunto ganhará um capítulo especial em *A besta e o soberano*, que selaria a resposta mais radical (do projeto) da desconstrução filosófica, ética e política das relações homem-animal.⁵⁸⁰

Nesta altura, estamos muito longe daqueles debates em que, em países como o Brasil e Estados Unidos, o tema do poder e da igualdade/desigualdade (econômica, social, racial, etc.) estava fortemente associado ao de mando e promessa, de poder e obediência, das massas e minorias, esquerda e direita, nos diferentes teatros do poder e da representação de classes e participação socioeconômica que marcaram as ciências políticas e as humanidades na última quadra do século passado.

Trata-se de um tema exaustivamente debatido, muito especialmente entre estudiosos da *desigualdade* no Brasil, como pensadores dedicados aos *estudos coloniais* — pré, pós e de-coloniais —, onde os poderes são ou estão diretamente associados aos domínios dos territórios, das classes, dos “clientes” e das corporações,⁵⁸¹ sobretudo, subordinados aos ímpetus imperialistas das nações mais ricas e poderosas.

Ou seja, a questão do poder e da posse, do mando ou da propriedade, privada ou em comum, calha e encalha na história dos poderes do mundo, cadenciados, divididos e tensionados de todos os lados por instituições dos direitos humanos e sociais supostamente universais, estabelecidos ou distribuídos entre interesses privados⁵⁸² e

⁵⁷⁹ Ortega (2019a, p. 134).

⁵⁸⁰ Derrida dedicou a este tema um dos seus mais importantes seminários, *A Besta e o Soberano*, onde desenvolveu uma das mais ricas reflexões sobre o poder, a partir de Paul Celan e a fábula do lobo e do cordeiro. Mas é preciso lembrar que, ao seu lado, nesta questão do mando e do poder, devemos acrescentar outros “mosqueteiros”, dois franceses (Deleuze e Bataille) e um espanhol, Ortega y Gasset, que ‘quebra’ a *língua* comum da ‘trinca’ e atua como um verdadeiro D’Artagnan, cuja “rebeldia” subverte as relações de poder, do mandar e obedecer, a exemplo do que fizera Nietzsche, influência alemã comum ao quarteto filosófico.

⁵⁸¹ Que, desde a emergência das massas urbanas (entre os anos 30 e 50 do século passado), dá origem ao “clientelismo” e ao “corporativismo”, que se tornariam, dominantes nos meios operários e sindicais — de trabalhadores ou patronais — em países como o Brasil.

⁵⁸² Referimo-nos tanto aos interesses empresariais como os das corporações e clientelas setorializadas e organizadas em torno dos seus “direitos”, benefícios ou privilégios de determinadas classes de trabalhadores ou de setores do empresariado.

estatais, individuais e comunitários. Teresa Sales, no artigo “O fetiche da igualdade no Brasil”, talvez tenha feito a melhor síntese da história da sociedade brasileira:

Se eu tivesse de definir em poucas e curtas palavras o significado das raízes da desigualdade social na cultura política brasileira, diria que no nosso país ou bem se manda ou bem se pede. Está no simples conteúdo desses dois verbos o significado mais profundo de nossa cultura política do mando e da subserviência.⁵⁸³

Ao referir-se à subserviência e não à obediência, a autora busca redefinir o outro polo da alteridade em termos do pedir e/ou do poder, do mandar e obedecer. Segundo a autora, o pedir, para além do obedecer, implica um provedor forte — isto é, uma instância com poder de servir ou prover. Por muito tempo, no Brasil, esse poder se confundiu com a política e a polícia, o controle e a repressão que começa desde o domínio territorial (rural) e, mais tarde, se estende à vida urbana e a condomínios privados, seja no exercício do direito, seja na representação (do senhor, do doutor e/ou coronel) sobre uma ou mais propriedades, sejam terras ou bens, títulos ou *status* das pessoas junto às instâncias ou posições de mando, domínio e liderança, diante da lei e da comunidade, da cidade e da justiça, do governo e do Estado.

Uma imagem que se tornaria clássica no Brasil é a do “senhor de engenho”, uma figura típica do colonialismo brasileiro que, do alto do seu alpendre (de sua montaria), dirige-se aos outros, dando ordens, distribuindo tarefas, impondo as regras, comandando-as. Esta posição (real ou dissimulada) de estar ou colocar-se acima ou à frente dos outros, de exalar um “ar” de superioridade, na contramão da autonomia e da soberania de indivíduos ou minorias que ficaram fora dos círculos de poder e do direito, perda que só era quebrada, em algumas situações, pelo que se convencionou chamar de “bondade senhorial” — ou “patronal”, “sexual”, “acadêmica” ou “racial” — em que prevaleceriam as relações de superioridade baseadas em raças ou classes, escolaridade ou outros atributos socio-identitários característicos da sociedade e das instituições “democráticas” brasileiras.

É assim que — para além do próprio tema da miscigenação ou da escravidão/colonização — há todo um *páthos da distância* meticulosamente orientado por

⁵⁸³ Teresa Sales. “Fetiche da igualdade social”. *Revista Será?*, publicado em 9 de agosto de 2013.

técnicas de proximidade e distanciamento, de inclusão-exclusiva⁵⁸⁴, que dissimulam ou encobrem as pequenas e grandes corrupções, que são as principais operadoras do autoritarismo, fermento e fomento das desigualdades sociais. Os defensores das políticas de inclusão (social-identitária ou outras crenças ou credences do poder — a começar pelo poder “da sociedade”) gostam de chamar ou qualificá-las de “questões estruturais” essas relações de superioridade e inferioridade baseadas no quesito classe, raça, escolaridade, gênero, idade, território, etc., sem considerar que mandar e ser mandado configura-se o ponto nodal de tensão e contradição de uma “constituente vital”. Não se ter em conta essa dimensão constituinte da vida — ou seja, uma visão consistente da estrutura de poder e servir (ou servir-se do poder) — pode favorecer e escalar projetos populistas ou autoritários, eles mesmos exercidos em nome do povo e do país, da república ou da democracia. Tudo isso confunde e dissimula “ordens e serviços”, obrigações e direitos, representações e mediações cordiais/conflictivas entre “superiores” e “subalternos” e que, mais tarde, vieram a constituir o *fetichismo da igualdade* e a tipologia do brasileiro como “homem cordial” — elaboradas por autores democráticos liberais como Sérgio Buarque de Holanda em suas *Raízes do Brasil* —, a partir de leituras enviesadas pela confusão entre direitos e privilégios.

Foi assim que o “beatismo cultural” (Ortega) enraizou-se como tutela e favor, de tal forma e amplitude que mesmas virtudes como hospitalidade, generosidade, amizade e piedade — entre outros valores morais, sociais, civis e religiosos, e características das populações, comunidades ou aglomerados urbanos — passam a ser problemáticas comuns nas relações entre os donos, proprietários, comunidades e moradores desses territórios. O próprio maneirismo desses vínculos societários espria-se nas relações sociais ou redes de intimidades e cumplicidades caseiras, tanto como nos cultos religiosos, nos eventos políticos, explorando-se até ao limite a amabilidade no trato entre os “iguais” nos costumes e na linguagem, selando-se, definitivamente, a imagem do brasileiro afável, cordial, feliz e hospitaleiro.

As aparências, contudo, não escondem outras realidades e formas de vida e violência nas quais o poder de mando se enraíza e é exercido por todas as classes

⁵⁸⁴ Inseparável dessa questão do mando e do poder, as políticas de inclusão sustentada por regimes ou sistema claramente baseado em exclusões — do outro lado —, quase nunca são lembradas pelos “especialistas” e interessados nos temas aqui indicados. Entregues a discursos fáceis e demagógicos, as políticas de inclusão/exclusão tocam apenas superficialmente no âmago da questão do mando, ficando explícito o quanto a nervura do real é dominado por intelectos que beiram, ou o sectarismo ou o cinismo.

de forma autoritária e burocrática, dissimulada e interesseira, colocando-se sempre do lado do “bem” e/ou da lei, do “direito” e do “livre arbítrio” confundido com a “liberdade” de fazer o que quiser, onde, com quem, para quem e quando quiser, e do jeito que melhor lhe aprouver.

Sob a inscrição *poder da vez*, trazemos de volta à cena aquelas ‘novas’ e ‘velhas’ fórmulas da política e da cultura — típicas dos que se arvoram donos das cidades e do país — em que os polos da alteridade e do ensimesmamento se co-implicam nos lugares e fronteiras do poder e do direito, da justiça e da lei, da liberdade e da autonomia, do logos e da criação do mundo e da invenção das pessoas.⁵⁸⁵

Entendemos que o poder da vez — no sentido de experiência ou vivência ocasional ou circunstancial entre sócios numa dada época ou sociedade — manifesta-se em diferentes meios, valores ou símbolos, por gestos de amizade, dádiva e favor. Os dons e os atributos do poder, que marcam as relações entre donos e beneficiários, doadores e donatários, por vezes à margem da lei, estabelecem as regras na vida cotidiana. Tal poder e seus personagens eventuais nunca escapam àquelas relações de mandar-e-obedecer e, portanto, ultrapassam as fronteiras ou divisas da apartagem social-identitária (classes, raças, sexos, escolaridade, crença, etc.).

O que imaginamos ser uma possível *saída* — quando as condições estiverem preparadas para tal — talvez possa nos levar à criação, descoberta e instituição de *outras instâncias de poder*, capazes de aproximar vozes vindas de “outro lugar” à voz do *poder da vez* e suas posições de chance, em que as comandas do *bem pedir* e do *co-mandar* sejam ultrapassadas por gestos e regras como do *bem se dar*, em vez do mero pedir, e do *bem fazer*, em vez de apenas mandar. Contudo, a passagem do “*bem que se pede*” ao “*dom que se dá*” não deve ser confundida com o infeliz jeitinho brasileiro do “se dar bem” tão comum e socialmente aceito — entre atos de cumplicidade e corrupção e aqueles do “mandar e ser mandado” —, passando por cima das pessoas, das leis, das responsabilidades e liberdades, fragilizando o respeito mútuo entre os sócios (nos assuntos privados) e usuários (nas questões do viver junto).

Por isso é fundamental desfazer aqueles nós (os vínculos ou amarras) entre poder e próprio, que reduzem a possibilidade da (a)propriação civil. Por outras pala-

⁵⁸⁵ Kujawski (2002).

vras, é preciso desconstruir as relações de mandar como dependência e subordinação, para dar lugar a outras formas de poder e do viver juntos, de partilhas e de acolhimentos.

O *bem que se dá*, junto deste *bem que se faz*, pode mesmo coincidir com os atos e gestos de participação e partilha,⁵⁸⁶ pois operam em favor de novas formas, forças ou políticas de ‘salvação’ e superação das circunstâncias em que a pessoa cotidianamente se encontra e vive: em perigo, sujeita à violência ou enredada nas promessas ou escolhas que nunca se concretizam e, portanto, longe das instâncias ou instituições capazes de romper o círculo vicioso das velhas relações de mando e dependência, em favor das oportunidades, possibilidades ou chances de formas de vida livres, consistentes e responsáveis. Mas um *bem que se faz* e/ou *se dá* só será possível, ou *se faz* na passagem desde a posição de chance na partilha, esta ou aquela em que o viver esteja a *um passo de chance*, do poder (a possibilidade) ou oportunidade (a melhor ocasião) para o encontro entre *o que se dá* e *o que se faz*.

Interrogarmo-nos “dizer o acontecimento da chance é possível?” — retomando aqui um tema tão caro em Derrida — leva-nos a pensar a razão vital na proximidade da torção do “sopro” que poetas insistem em lembrar como forças de vida, distinguindo-se o mero falar (parolagem) do dizer ou da palavra poética, não mais com o acento no poder de gramática (da lábia), mas como leitura e tradução dos assuntos da vida como liberdade efetiva. Para um exemplo, citamos como “torção do sopro” algumas palavras e ditos que começam pela letra “a” de *a-tese*, de *a-caso* ou do *a-qui* e do *a-gora*. Veremos como elas soarão diferentes quando pronunciados em direção ou junto às novas semânticas do poder e do mando e do dar e do fazer, do pedir e/ou clamar/reclamar/proclamar. Pois um *bem que se faz* ou *se dá* quando feito por *passação*, troca, partilha e corresponsabilidade em liberdade — eis como pensamos ao sugerir a “posição ou situação de chance” enquanto o poder da vez —, ou seja, o poder estar ou viver, a cada instante, e continuamente, a *um passo de chance*, abre novas possibilidades ou chances de multiplicar-se em outras, como infinitos encontros de chances entre *o que se dá* e *o que se faz*.

Deve-se considerar que esse *dar* e esse *fazer* não acontecem por mera utilidade ou necessidade, nem se dão por geração espontânea, como algo natural ou automaticamente realizado. Pois o dom de *se dar* não acontece sem inspiração e/ou

⁵⁸⁶ Notar que, para Novalis, interesse é participação. Pólen (2009, p. 57).

transpiração. Por isso consignamos, nesta ordem do sopro, do vento, do passo ao vento, chances reais de mudanças de sentidos e usos de trilogias como “Igualdade, Liberdade, Fraternidade”, “Paz, Pão e Revolução”, ou mesmo, “Trabalho, Liberdade e Chance”, esta última gestada desde um enunciado cujas palavras de ordem, implicações e circunstâncias são ainda mais radicais quando tomadas separadamente. E agora precisamos dar um passo adiante e nos deixarmos guiar somente pelas *chances do poema*, especialmente quando o poema é relacionado ao nosso conceito de *poema-pessoa*. Temos aqui e vivamente presentes alguns fragmentos de “O Meridiano”, de Paul Celan⁵⁸⁷, tal como bem destacados por Derrida⁵⁸⁸ através da expressão “torção do sopro”, em que o poeta redefine o próprio sentido de poesia.

3. DOBRAS DO POEMA-PESSOA

Será preciso uma última questão neste desenho ou traçado filosófico do método em direção a uma *constituente vital* e afirmativo de outras chances de vida. Religados por diferentes pensamentos e atos, afetos e devires, nomeados e afeitos de possibilidades e às forças de intrusões das e nas humanidades — nomeadamente, as intrusões da Natureza, da Técnica, da História e do Acontecimento — chegamos próximos das quatro autonomias descritas por Kujawski: do logos e do saber; do mando e do direito; da criação do mundo; e, da invenção ou instituição da pessoa, conforme destacamos anteriormente.⁵⁸⁹

A “torção” do sopro força o pensamento e nos conduz a seu ponto quiasmático no coração do poema — o desenho do som das palavras e das coisas, os ritmos e as estereofonias —, podemos sentir a vibração da alma (do poeta) junto ao “poder da vez”, e com os passos de Ortega em direção à dádiva como gesto soberano entre pessoas —, este/aquele vivente presente-ausente que o próprio Husserl conferiu ao estatuto fenomenológico esse “título de nobreza” à própria filosofia.

O segredo do Encontro é o sopro do coração; algo que não se vê e sobre o qual tudo se passa, e tudo se remodela, em nossos estados vitais: o bem pedir e mandar ao dar e fazer bem feito, deixar passar ou orientar-se pelo dom e a obra para

⁵⁸⁷ Paul Celan (2023); Celan (2011); Kothe (2016).

⁵⁸⁸ Derrida (2016, p. 312-313).

⁵⁸⁹ Kujawski (2002, p.96-141).

além do poder e da posse. Eis o sentido que damos à palavra *super-ação* como resposta ao poder de Reação. Servindo-se de uma arguta observação, María Zambrano em “Pessoa e Democracia”, relaciona os temas do amor àqueles do poder. Diz a discípula de Ortega:

Aquele que consegue chegar ao poder — em qualquer aspecto histórico — *tem de se desprender dele ao mesmo tempo que o exerce*. Na medida em que o consiga terá a sua acção substância moral. E nesta mesma medida, igualmente, encontrar-se-á em situação de não cometer o “erro fatal”, esse que perseguiu, que todavia persegue todo aquele que exerce o poder apaixonadamente, como expressão do seu ser inteiro, ao qual sonhou assim mesmo no poder.⁵⁹⁰

Para a filósofa

o contraponto deste sonhar-se no poder em termos de poder, não é, como às vezes se acreditou, amar, já que *o amor tem a mesma sorte* [...] “Pois o amor, por ser amor não está livre de passar o limite — de pisar o risco —, não está livre do crime. O crime ronda o amor tanto como o poder.”⁵⁹¹

A manifestação mais íntima entre o poder e o amor atíça o poeta-pensador. São verdadeiras provas de vida e de resistência. Estando a um passo da chance, estas ‘lasquinhas’ desprendidas do acontecimento da chance atuam como “esporas” ou “flechas” prontas para atingir o coração — por vezes venenosas e mortais, e outras vezes venturosas e salvadoras. E, para além do “possível-impossível”, devem ser lidas e concebidas como suplementos inesperados e próximos do *Sempre-ainda do poema* (Celan) que, em nossos esquemas e modelos meramente didáticos, correspondem aos acontecimentos de terceiro e quarto gêneros.

Como se esta fosse uma outra dimensão da vida tocada a cada vez que estivermos à soleira da chance, ou, nos termos de Ortega, como “um manancial de possibilidades”. Por essa passagem no bosque e sua pedagogia da alusão, faz da distância “uma qualidade virtual de certas coisas presentes, qualidade que só adquirem em virtude do ato do sujeito. Não é o som que está distante, sou eu quem o faz distante”.⁵⁹²

⁵⁹⁰ María Zambrano (1996, p. 73). Grifos nossos.

⁵⁹¹ María Zambrano (1996, p. 73). Grifos nossos.

⁵⁹² Ortega (1967, p. 74).

Não diremos que seja algo possível e/ou impossível, mas um *caminho a percorrer ou de poder que se carrega* do plano (desenho, *design*) do aparentemente impossível ao efetivamente possível. Eis aqui outros sentidos do ir e vir, de se pôr em direção, ao encontro que nos faz pensar um terceiro lado do paradoxo — onde se manifesta *o segredo do encontro* — na “outridade” de si mesmo, e não mais como poder de exclusão/inclusão, mas pela dedicação ‘ensinativa’ (*edidaxato*) em situações que já não se sabe, exatamente, qual o poder desse “quem?” ou “quando” ou “como” e “para onde” se governa a si mesmo ou governado por outros. Ninguém sabe! Alguém sabe?⁵⁹³

Esse o segredo do acaso ou chance, poder de reação/de atração que aqui operamos como persuasão executiva de um programa vital, ou seja, encontrar-se no limiar da intimidade/extimidade do poder (ou/e) do amor — aquele “acerto de contas” do poeta que nos referimos quando se põe em busca de si mesmo, da sua metade perdida e inseparável da própria vida — o projeto vital de cada pessoa ou povo, de cada geração ou país.

Momentos precisos dos *a-casos* de todos os casos, entre causas ou acusações surpreendentes, desde onde o poeta faz tinir a vida a cada passo que dá — soprando-se, escrevendo-se, em cada verso ou poema ao “entregar-se” ou dedicar-se a vida inteira em busca do dom perdido. O “quê” de “quem passa” e se faz poema-pessoa transportando-se (transfigurando-se) muito próximo da vida autêntica, isto é, da vocação da pessoa do poeta ou/e da razão do poema.

Pois este “Ah!” — o desenho do som deste *aqui* e deste *agora* — não pode ser esquecido. Ao *Aqui* tal como Ortega o recitou tão belamente, desde o seu “A” aberto (*Ah!*) que logo se fecha no “i” agudo; acrescentemos agora este nosso novíssimo “A” de “agora” ritmado pelo “a” (agudo) do *agora*⁵⁹⁴ na “ágora” — lugar que na cidade se reserva à pessoa em pleno uso de suas máscaras, ora se apresentando como cidadã, usuária, consumidora ou representante autorizada ou simples partícipe da *polis*, em sua majestosa *presença*. Agora presente, agora *pessoa*.

O acontecimento da chance, poema-pessoa, faz-se e dá-se desde a assinatura poética, expressa-se na dedicatória “*de: ...para:*” o doador e o destinatário de

⁵⁹³ Aqui vale lembrar e fazer o exercício de trocar a palavra “saber” por “orientação”.

⁵⁹⁴ Castoriadis ensina ser o *ágora* (o mercado-lugar o ponto de encontro e reunião onde os indivíduos se encontram livremente, discutem e contratam entre si, etc...) um terceiro espaço instituído na *polis* ou mundo greco, distinto da *oikos* e da *ecclesia* (Castoriadis, 2002.p. 264).

todo poema-Vida. Talvez devamos dizer agora — ecoando a série de “tal-vezes” elencados por Paul Celan ao dizer que “o poema fica à espera ou persiste na esperança” — que seu nome persiste na espera e no pensamento, guarda e anuncia ou chama pelo nome de alguém — esse feliz encontro que “de quem” e/ou “para quem” que o poema se dedica ou é dedicado.

Talvez venha a ser aqui, com o eu — com o eu aqui e de tal forma libertado e estranhado —, talvez venha a ser aqui ainda libertado um Outro?

Talvez o poema, a partir daí, seja ele mesmo, e possa então sempre de novo, mediante esse modo sem-arte, livre de arte, percorrer seus outros caminhos, portanto também os caminhos da arte?

Talvez.

Talvez se possa dizer que em cada poema fica inscrito o seu “20 de janeiro”?⁵⁹⁵ Talvez a novidade nos poemas que hoje são escritos seja exatamente isto: que aqui se procura, do modo mais nítido, rememorar tais datas?

Mas será que não nos escrevemos todos a partir de tais datas? E quais as datas que nos transcrevemos? Mas o poema fala, sim! Ele rememora as suas datas, mas ele fala. Com certeza ele só fala sempre em causa própria, em sua mais própria.⁵⁹⁶

O poema-pessoa que se faz vivente, ausente-presente — uma vida inteira dedicada a fazer-se e dar-se por um único e mesmo poema, o poema de uma nota só expresso e recitado/cantado nos “Quem!” que é a Vida, a vida de cada um ainda que seja um sopro de vida — certamente não cabe em um filme ou roteiro de uma história, muito menos circunscreve a uma legenda, lei ou lenda. Um poema apenas. Mas *atenção!* para esse “apenas” pois ele é um tudo, um tudo agora e depois de antes, desde sempre e assim o será depois de todos os antes e de todos os depois esculpidos em novos amanhãs. A dedicação é gesto que rejunta esse “quefazer” ao

⁵⁹⁵ O 20 de janeiro não é uma data qualquer para o poeta. No texto-manifesto que dá origem ao “Meridiano”, como destaca no discurso de agradecimento por ter recebido o prêmio Georg Büchner, em 1960. Paul Celan (2023, p. 46); Flávio Kothe (2016, p. 335).

⁵⁹⁶ Paul Celan (2023, p. 46-47). Também Derrida, em “A Besta e o Soberano”, sob a guarda do “talvez” (*vielleicht*), “em verdade entre dois “talvez”, e mesmo três “talvez”, e mesmo quatro, cinco, seis, sete, oito “talvez” (...) — toda a série de ‘talvez’ de onde advém [...] “o evento de uma virada inaudita” (Derrida: 2001-2002, p. 391-392). E neste nosso “segredo do encontro”, na passagem do poema ao poema-pessoa, aqui re-vestido na sua majestade inteira, dá-se o acontecimento de quarto gênero: no aqui, agora, ainda e sempre, o poema-pessoa.

“quem”, o poema-pessoa no multiverso de milhões e bilhões de singularidades de “quens e alguéns” (outros/pessoas) igualmente singulares e plurais (únicos e múltiplos).

Não se trata de uma vida apenas, mas da (de afirmar a) Vida na sua inteireza ou completude, a vida plena de cada vivente. Uma manifestação cabal, majestosa e eloquente, ao mesmo tempo corajosa e terrivelmente dramática, efêmera e poderosa — eis o que nesta tese pretendemos do início ao fim. E se falamos do poeta, fizemo-lo como convite para que outros dons e ofícios — seja o médico, o professor, o engenheiro e o servidor, o camponês, o trabalhador, o militar ou religioso, todos — sintam-se corresponsáveis desde a dimensão poética do ofício — Ortega reporta-se “ao nome poético da filosofia originária, seu nome poético: “aquele que chamamos as coisas na intimidade. [...]; tanto que “o papel do poeta funda-se na capacidade de criar esse idioma íntimo”...⁵⁹⁷

Neste *agora* do poema, de cada presença viva-vívida, o acontecimento-pessoa se manifesta, — o gesto, a gestação, o manifesto, a expressão — exposta e resposta de um poema-esperança. O que passa, quando e por onde passa, a paisagem inteira revista no momento desta pulsão da espera, o segredo do encontro com o Outro da pessoa que vem, já vinda, já esperada. Devemos ter presente a imagem das mãozinhas do bebê se movendo para tranquilizar o coração da mãe que o observa do outro lado da vitrine. Por acaso não é sobre a chance que falamos o tempo todo e a cada vez que dizemos *aqui e agora e ainda e sempre?*

Sigamos atentos às seguintes estereofonias orteguianas:

Em cada momento da minha vida se abrem ante mim diversas possibilidades: posso fazer isso ou aquilo. Se fizer isso, serei A no próximo instante, se fizer o outro, serei B. Neste instante, o leitor pode deixar ou seguir lendo-me. Mas, por pouca que seja a importância do presente ensaio, dependendo de sua decisão, ele será A ou B, terá feito de si mesmo um A ou um B. O homem é o ente que se faz a si mesmo [...]. Porém, o homem não deve apenas fazer-se a si mesmo, senão que o mais grave que deve fazer é determinar o que ele vai ser. [...] Que também não nos são presenteadas, senão que temos de inventá-las, já seja originalmente, ou por recepção dos demais homens, inclusive no âmbito de nossas vidas. Cada um inventa projetos de fazer e de ser, tendo em vista as circunstâncias.⁵⁹⁸

⁵⁹⁷ Ortega y Gasset (2018, 87-88).

⁵⁹⁸ Ortega y Gasset. (2020, p. 43).

Poeta ou romancista de si mesmo, cada um inventa o seu programa vital, fazendo da sua vocação orientadora do próprio destino. O poema-pessoa agora está a um passo das suas chances de vida.

Pois, “minhas senhoras e meus senhores (talvez) eu encontro algo que também me consola um pouco e além por eu ter trilhado na sua presença este caminho impossível, este caminho do impossível” (Celan) na presença deste algo imaterial que chamamos Linguagem ou Piedade, Aventura ou Vocação reunidos em círculos e quadrantes que — “até atravessando os trópicos e os tropos —: *eu encontro ... um meridiano.*”⁵⁹⁹ Pois, desde aqueles versos voadores do poema *Anábasis* colhemos, por essa nossa *língua da tradução*, a linguagem da *Chance* expressa nessa filosofia do acontecimento e da dedicação. E, conforme nosso epígrafe...

assim vagueia o errante, o de asas
dotado, o
vero. Em
órbitas
estelares, beijado por estilhaços
de mundos, cicatrizado por grãos
do tempo, pelo pó dos tempos

Daí o seu fino parentesco expressivo do *acaso* (*kairos*) e da *aventura* (projeto) e da vocação (autenticidade) elevadas a enésima potência do Acontecimento, da Circunstância e do Eu-executivo, no trato com o Humano e o retrato da Pessoa ela mesma inventora e gestora de suas chances de vida.

O acontecimento-pessoa ou, como preferimos destacar, a conjunção de instantes entre *possíveis*, *impossíveis* e o *ainda-e-sempre do poema*, aproxima e sustenta o POEMA-PESSOA que culmina no *aqui-e-agora* reconectado ao *ainda-e-sempre do poema*. É isso que apreendemos na refinada expressão de Ortega, que nos parece ter captado os mistérios deste acontecimento: um *manancial de possibilidades* ou, em nossos termos, *composia de chances* —: *Um Peculiar Gênero de Milagre!*

⁵⁹⁹ Na tradução de Flávio R. Kothe (2016, p. 348); na tradução de João Barrento e Vanessa Milheiro (2022, p. 53), lemos: “Depois de passar por ambos os polos e — coisa divertida! — cruzar os trópicos: “encontro um *Meridiano*”. E assim, também, na versão final e original de Paul Celan (2011, p.12).

BIBLIOGRAFIA

OBRAS COMPLETAS DE ORTEGA Y GASSET

ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. Tomos I - X. Madrid: Taurus; Fundación José Ortega y Gasset; Gregorio Marañón, 2004-2010.

Tomo I

Meditaciones del Quijote (1914), OC-I, p. 747-827.

Tomo II

Personas, obras, cosas (1916), OC-II, p. 9-151.

Tomo III

El tema de nuestro tiempo (1923), OC-III, p. 559-653.

La deshumanización del arte e ideas sobre la novela (1925), OC-III, p. 847-

Tomo IV

Mirabeau o el político (1927), OC-IV, p. 195-225.

La rebelión de las masas (1930), OC-IV, p. 349-569.

Tomo V

Goethe desde dentro (1932), OC-V, p. 109-249.

Meditación de la técnica (1939), OC-V, p. 551-607.

Tomo VI

Historia como sistema (1941), OC-VI, p. 45-81.

Em torno a Galileo (1947), OC-VI, p. 171-507.

Velázquez (1950), OC-VI, p. 603-743.

En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951 (1952), p. 797-809.

Tomo VII

Meditación de nuestro tempo: introducción al presente (1928), OC-VII, p. 31-115.

¿Qué es filosofía? (1929), OC-VIII, p. 235-375.

Tomos X

El hombre y la gente [curso de 1939-1940], OC-X, p. 281-439.

La razón histórica [curso de 1940], OC-X, p. 477-559.

Epílogo de la filosofía (1943), OC-X, p. 583-623.

La razón histórica [curso de 1941], OC-X, p. 625-701.

Idea del teatro: una abreviatura (1946), OC-X, p. 825-885.

Sobre una nueva interpretación de la Historia universal: exposición y exámen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History (1948), OC-X, p. 1187-1407.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da Prosa*. Tradução, prefácio e notas: João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1999.

AGAMBEN, Giorgio. O Muçulmano. In: _____. *O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha*. Tradução: Selvino J. Asmann. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 48-91, (Homo Sacer III).

AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Tradução: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *A coisa perdida: Agamben comenta Caproni*. Tradução: Aurora F. Bernardini. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução: Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fins*. Tradução: Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução: Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

AGAMBEN, Giorgio. *A Aventura*. Tradução e notas: Cláudio Oliveira; posfácio: Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

ALMEIDA AMOEDO, Margarida I. Do significado de “paisagem” no pensamento de Ortega y Gasset ao significado de Ortega na nossa paisagem. In: ALMEIDA AMOEDO, Margarida I.; DIAS, J. M. de Barros; DELGADO, António Sáez (org.). *J. Ortega y Gasset: leituras críticas, no cinquentenário da morte do autor*. Évora: Universidade de Évora, 2007. p. 93-104.

ALMEIDA AMOEDO, Margarida I. (org.). *A vida como projecto: na senda de José Ortega y Gasset*. Évora: Escola de Ciências Sociais da Universidade de Évora, 2014.

ALMEIDA AMOEDO, Margarida I. *José Ortega y Gasset: a aventura filosófica da educação*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 2002.

AMIEL, Anne. *Hannah Arendt: Política e acontecimento*. Tradução: Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

ARENDR, Hannah. O que é a filosofia da existência? In: _____. *Compreensão e Política e outros ensaios*. Tradução: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2001. p. 83-115.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BACHELARD, Gaston. *O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento*. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

BACHELARD, Gaston. *A poética do devaneio*. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

BACHELARD, Gaston. *A Chama de uma vela*. Tradução: Glória de Carvalho Lins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A., 1989.

BADIOU, Alain. *O Século*. Tradução: Carlos Felício da Silveira. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007.

BARING, Edward. *O jovem Derrida e a filosofia francesa, de 1945 a 1968*. Tradução: Adriano Scandolaro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

BATAILLE, George. *A experiência interior: seguida de Método de Meditação e Postscriptum* 1953: Suma ateológica. 1. ed. v. 1. Tradução, organização e apresentação: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BATAILLE, George. *Sobre Nietzsche: vontade de chance*. Tradução: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2017a.

BATAILLE, George. *O culpado*. Tradução: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2017b.

BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Tradução: Mônica K. Bornbusck, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Duas Cidades / Editora 34, 2009.

BENVENISTE, Émile. *Últimas aulas no College de France (1968 e 1969)*. Tradução: Daniel Costa da Silva [et al.]. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

BERGSON, Henri. *O que Aristóteles pensou sobre o lugar*. Tradução: Anna Lia A. de Almeida Prado. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

BERNARDO, Fernanda. Lévinas e Derrida: ponto(s) de (não)-contato. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: NAU / Editora PUCRio, 2008. p. 157-211.

BLANCHOT, Maurice. *Uma voz vinda de outro lugar*. Tradução: Adriana Lisboa. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BORGES-DUARTE, Irene. *Cuidado e afectividade em Heidegger e na análise existencial fenomenológica*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Lisboa: Editora Documenta, 2021.

BORGES-DUARTE, Irene. A aventura e o a-vir. In: _____. *Cuidado e afectividade em Heidegger e na análise existencial fenomenológica*. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio / NAU; Lisboa: Documenta, 2021. p. 231-272.

CAMPOS, Augusto de; PIGNATARI, Décio; CAMPOS, Haroldo de. *Mallarmé*. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

CANGI, Adrián. Do Senciente e do sentido. In: NANCY, Jean-Luc. *Arquivada: Do senciente e do sentido*. Tradução: Marcela Vieira e Maria P. G. Ribeiro. São Paulo: Iluminuras, 2014.

CARVALHO, José Maurício de. *Ortega y Gasset e o nosso tempo*. São Paulo: FiLoCzar, 2016.

CARVALHO, José Maurício de. *O homem e a filosofia: pequenas reflexões sobre existência e cultura*. 3. ed. rev. e ampl. Porto Alegre: Mikelis, 2018.

CASSIN, Barbara (coord.). *Dicionário dos intraduzíveis: um vocabulário das filosofias*. v. 1: Línguas. Organização de Fernando Santoro e Luisa Buarque. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

CASSIN, Barbara. *Elogio da tradução: complicar o universal*. Tradução: Daniel Falkembach e Simone Petry. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2022.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto*. v. III: O mundo fragmentado. Tradução: Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas dos labirintos*. v. IV: A ascensão da insignificância. Tradução: Regina Vasconcelos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas dos labirintos*. v. VI: Figuras do pensável. Tradução: Eliana Aguiar. São Paulo: Civilização Brasileira, 2004.

CAVILLE, Jean-Pierre. *Theatrum Mundi: notes sur la théatralité du monde baroque*. EUI Working Paper No. 87/318. San Domenico: Badia Fiesolana, 1987. Versão digital produzida e disponibilizada online pela biblioteca do European University Institute em 2020. Disponível em: <https://cadmus.eui.eu/handle/1814/22881>. Acesso em: 14 maio 2021.

CELAN, Paul. *The Meridian: Final version – drafts – materials*. Tradução: Pierre Joris. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.

CELAN, Paul. *Arte Poética*. Tradução: João Barrento e Vanessa Milheiro. Lisboa: Relógio D'Água, 2023.

CELAN, Paul. *A rosa de ninguém*. Tradução e apresentação: Maurício Mendonça Cardozo. São Paulo: Editora 34, 2021.

CANGI, Adrián. Do Senciente e do sentido. In: NANCY, Jean-Luc. *Arquivada: Do senciente e do sentido*. Tradução: Marcela Vieira e Maria P. G. Ribeiro. São Paulo: Iluminuras, 2014.

COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Tradução e prefácio: Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.

CHIARI, Sophie. "Let fortune go to hell": kairos, tempo e fortuna no Renascimento. In: FRANCO-FERRAZ, Maria Cristina; BARON, Lia (org). *Potências e práticas do acaso: o acaso na filosofia, na cultura e nas artes ocidentais*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012. p. 102-113.

CORNU, Laurence. A desconstrução como memória e como chance. *Revista Latinoamericana del Colégio Internacional de Filosofía – Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofía*, Valparaíso, Número especial: Cinquenta Anos de Desconstrução / Cincuenta Años de Desconstrucción, p. 51-64, dic./dez. 2019. (Organizado por Filipe Ceppas e Gustavo Chataigner).

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução: António M. Magalhães. Porto: Rés, 2001.

DELEUZE, Gilles; GUATARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2003.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Tradução: Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2007.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Lisboa: Relógio d'Água, 2004.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Tradução: Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991.

DERRIDA, Jacques. *A universidade sem condição*. Tradução: Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

DERRIDA, Jacques. *Gêneses, genealogias, gênero e o gênio*. Tradução: Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2005.

DERRIDA, Jacques. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento. Tradução: Piero Eyben. *Revista Cerrados*, v. 21, n. 33, p. 229-251, 2012a. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/cerrados/article/download/26148/22967/52439>. Acesso em: maio 2021.

DERRIDA, Jacques. Pensar em não ver. In: _____. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível* (1979-2004). Organização: Ginette Michaud, Joana Masó e Javuiet Bassas; tradução: Marcelo Jacques de Moraes; revisão técnica: João Camilo Penna. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012b.

DERRIDA, Jacques. *Papel máquina*. Tradução: Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenómeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Tradução: Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 2012.

DERRIDA, Jacques. *Dar a morte*. Tradução: Fernanda Bernardo. Coimbra: Pali-mage, 2013a.

DERRIDA, Jacques. *Esporas. Os estilos de Nietzsche*. Tradução: Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: NAU, 2013b.

DERRIDA, Jacques. É preciso comer bem ou o cálculo do sujeito [Il faut bien manger ou le calcul du sujet. In: DERRIDA, Jacques; NANCY, Jean-Luc. *Point de suspension*. Paris: Éditions, 1992. p. 269-301]. Tradução: Denise Dardeual e Carla Rodrigues. Integra o projeto de pesquisa “Contribuições para a recepção da filosofia de Jacques Derrida no Brasil”, Chamada Universal MCTI/CNPq n. 14/2014, p. 149-168. Disponível em: <http://www.revistalatinoamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2018/02/RLCIF-3-É-preciso-comer-bem-ou-o-cálculo-do-sujeito.pdf>. Acesso em: 31 out. 2023.

DERRIDA, Jacques. *Mis chances: encuentro con algunas estereofonias epicúreas*. Tradução: Sol Gil. In: _____. *Psyché: invenciones del otro*. Adrogué: Ediciones La Cebra, 2017a. p. 385-424.

DERRIDA, Jacques. *Psyché: invención del otro*. Tradução: Mónica B. Cragolini, **et alii**. In: _____. *Psyché: invenciones del otro*. Adrogué: Ediciones La Cebra, 2017a. p. 13-66.

DERRIDA, Jacques. *Psyché: invenciones del otro*. Tradução: Mónica B. Cragolini e outros. Adrogué: Ediciones la Cebra, 2017b.

DERRIDA, Jacques. *A besta e o soberano*. Tradução: Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

D'IORIO, Paolo. *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

ESPOSITO, Roberto. *As pessoas e as coisas*. Tradução de Andrea Santurbando e Patrícia Peterle. São Paulo: R. Zamperetti, 2016.

ESPOSITO, Roberto. *De fora: uma filosofia para a Europa*. Tradução de José Serra. Lisboa: Edições 70, 2018.

EYBEN, Piero (org). *Pensamento intruso: Jean-Luc Nancy & Jacques Derrida*. Vinhedo: Ed. Horizonte, 2014.

- FERNÁNDEZ, Pelayo H. *Guía del lector de Ortega y Gasset: conceptos alfabetizados, definidos y clasificados*. [S. l.]: Editorial Círculo Rojo, 2021. (Versão Digital).
- FERRAZ, Maria Cristina Franco; BARON, Lia (org). *Potências e práticas do acaso: o acaso na filosofia, na cultura e nas artes ocidentais*. Rio de Janeiro: Garamond / FAPERJ, 2012.
- FLUSSER, Vilém. *Ficções Filosóficas*. São Paulo: EDUSP, 1998a.
- FLUSSER, Vilém. *Fenomenologia do brasileiro*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998b.
- FLUSSER, Vilém. *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. 1. ed. Revisão técnica: Gustavo Bernardo. São Paulo: Annablume, 2007a.
- FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. São Paulo: Annablume, 2007b.
- FLUSSER, Vilém. *A escrita: há futuro para a escrita?* São Paulo: Annablume, 2010.
- FLUSSER, Vilém. *Comunicologia: reflexões sobre o futuro*. Tradução: Tereza Maria Souza de Castro. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- FREIRE, Maria Continentino. *Pensar ver: Derrida e a desconstrução do 'modelo ótico' a partir das artes do visível*. 2014. 197 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- FREIRE, Maria Continentino. *A dimensão inventiva do pensamento da desconstrução*. [s. d.]. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/25315/25315.PDF>. Acesso em: maio 2021.
- HAN, Byung-Chul. *A salvação do belo*. Tradução: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2016a.
- HAN, Byung-Chul. *No exame: reflexões sobre o digital*. Tradução: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 2016b.
- HAN, Byung-Chul. *A expulsão do outro*. Tradução: Miguel Serras Pereira e Pedro Rodrigues Costa. Lisboa: Relógio d'Água, 2018.
- HEIDEGGER, Martin. *O acontecimento apropriador*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2013
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Tradução: Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à Filosofia: do acontecimento apropriador*. Tradução: Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- HERÁCLITO. *Fragmentos: origem do pensamento*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980. (Coleção Diagrama).
- KOTHE, Flávio R. *A poesia hermética de Paul Celan*. Brasília: Editora da UnB, 2016.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução: Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Revisão da tradução: César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello. *Ortega y Gasset: a aventura da razão*. São Paulo: Moderna, 1994.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello. *O Ocidente e sua sombra*. Brasília: Letraviva, 2002.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello. *O sentido da vida: transforma-te em quem és*. São Paulo: Migalhas, 2014.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Filosofia contemporânea*. Teresópolis: Daimon, 2013.

LOURENÇO, Eduardo. *Pessoa revisitado: leitura estruturante do drama em gente*. Porto: Inova, 1973. (Edição online).

LOURENÇO, Eduardo. "Nietzsche e Pessoa". In: *Nietzsche e Pessoa* Nietzsche e Pessoa. Ensaios de António Cardiello, Marta Faustino e Bartholomew Ryan. Lisboa: Tinta da China, 2016, p. 31-46.

LOURENÇO, Eduardo. *Pessoa revisitado*. Prefácio: Guilherme d'Oliveira Martins. Lisboa: Gradiva, 2024.

MOLDER, Maria Filomena. A diferença entre outrar-se e tornar-se. In: *Nietzsche e Pessoa: Nietzsche e Pessoa*. Ensaios de António Cardiello, Marta Faustino e Bartholomew Ryan. Lisboa: Tinta da China, 2016.

MONTEIRO, Hugo. Figurações do infigurável: entre Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy. *Revista filosófica de Coimbra*, n. 45, p. 25-58, 2013. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_/publicacoes/figuracoes_do_infiguravel. Acesso em: 14 maio 2021.

NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Tradução: Tomás Maia. Lisboa: Vega, 2000. (Coleção Passagens).

NANCY, Jean-Luc. *Arquívada: Do senciante e do sentido*. Tradução: Marcela Vieira e Maria P. G. Ribeiro. São Paulo: Iluminuras, 2014.

NANCY, Jean-Luc. Cálculo do poeta. In: _____. *Demanda: literatura e filosofia*. Tradução: João Camilo Penna, Eclair A. Almeida Filho e Dirlenvalder do Nascimento Loyolla. Florianópolis: Editora da UFSC / Argos, 2016. p. 111-144.

NANCY, Jean-Luc. O ser-com do ser aí / L'être avec de l'être là. *Ekstasis: Revista de hermenêutica e fenomenologia*, v. 6, n. 1, p. 183-198, 2017. Disponível em: <https://www.e-publicações.uerj.br/Ekstasis/article/view/30454/21736>. Acesso em: 12 mar. 2021. Tradução de Carlos Cardozo Coelho.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano*: livro para espíritos livres. v. 1. Tradução e notas: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano*: Livro para espíritos livres. v. 2. Tradução e notas: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*: prelúdio de uma filosofia do futuro. Tradução: Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. 16. ed. Tradução: Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: António de Sousa Ribeiro. Coimbra: Edições 70, 2022.
- NOVALIS, Friedrich von Hardenberg. *Pólen*: fragmentos logológicos, I e II. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. Tomos I a X. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Gregorio Marañón, 1962.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. Comentários: Julián Marías. Tradução: Gilberto de Mello Kujawski. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967.
- ORTEGA Y GASSET, José. *História como sistema. Mirabeau ou o político*. Tradução: Juan A. Gili Sobrinho e Elizabeth Hanna Côrtes Costa. Brasília: Editora da UnB, 1982.
- ORTEGA Y GASSET, José. *El hombre y la gente* [curso de 1949-1950]. In: ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações sobre a técnica*. Prólogo, tradução e notas: Margarida Isaura Almeida Amoedo. Lisboa: Fim de Século, 2009.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. Tomos I a X. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2009.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Velázquez*. Tradução e organização: Célia Euvaldo. São Paulo: Martins Fontes, 2016a.
- ORTEGA Y GASSET, José. *O que é filosofia*. Tradução: Felipe Denardi. Posfácio: María Zambrano. Campinas, SP: Vide, 2016b.
- ORTEGA Y GASSET, José. *O homem e os outros*. Tradução: Felipe Denardi. Campinas, SP: Vide, 2017.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Origem e epílogo da filosofia*. Tradução: Fernando Ferreira Jr. Campinas, SP: Vide, 2018.
- ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Tradução: Artur Guerra. Lisboa: Relógio D'Água, 2019a.

ORTEGA Y GASSET, José. *Lições de metafísica*. Tradução: Felipe Denardi. Campinas, SP: Vide, 2019b.

ORTEGA Y GASSET, José. *Ortega y Gasset em Lisboa*. Tradução e enquadramento de La razón histórica [curso de 1944], por Margarida I. Almeida Amoedo. Lisboa: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017.

ORTEGA Y GASSET, José. *Sobre a razão histórica*. Tradução: Ronaldo Robson. Campinas, SP: Vide, 2020.

ORTEGA Y GASSET, José. A ideia do teatro. In: _____. *A desumanização da arte & outros escritos*. Tradução: Wagner Schadeck. Campinas, SP: Vide, 2021.

ORTEGA Y GASSET, José. *Ao redor de Galileu*: esquema das crises históricas. Tradução: Felipe Denardi. Campinas, SP: Vide, 2022a.

ORTEGA Y GASSET, José. *Goethe, o libertador*: e outros ensaios. Organização e tradução: Ricardo Araújo, Sidney Barbosa e Guiomar Topf Monge. São Paulo: Iluminuras, 2022b.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ. *Uma interpretação da história universal*: acerca de Toynbee. Tradução: Felipe Denardi. Campinas, SP: Vide, 2023.

OSAKABE, Haqira. *Fernando Pessoa*: resposta à decadência. São Paulo: Iluminuras, 2013.

PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*. Prefácio: Paul Ricoeur. Madrid: Encuentro, 2016.

PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. Tradução de Ari Roitman e Paulina Wacht. São Paulo: Cosacnaify, 2012.

PAZ, Octavio. “José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué”. *El País*, México, 13 de Octubre de 1980.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Fernando Pessoa*: quem do eu, além do outro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PINA PRATA, Francisco Xavier. *Dialética da razão vital. Intuição originária de José Ortega y Gasset*. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1962.

RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolás N. Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo, Martins Fontes, 2014.

SALES, Teresa. Fetiche da igualdade social. *Revista Será?*, 9 ago. 2013. Disponível em: <https://revistasera.info/2013/08/fetiche-da-igualdade-social/>. Acesso em: 15 nov. 2023.

SHAPIRO, Gary. Estratégia de serendipity: Nietzsche e a vigilância kairótica. In: FRANCO FERRAZ, Maria Cristina; BARON, Lia (org). *Potências e práticas do acaso: o acaso na filosofia, na cultura e nas artes ocidentais*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012, p. 102-113.

SHAPIRO, Gary. What time is it? Kairos, Chronos, Debt. In: _____. *Nietzsche's Earth: great events, great politics*. Chicago / London: The University of Chicago Press, 2016. p. 100-133.

SIMMEL, Georg. *Filosofia da aventura e outros textos*. Tradução: Helena Topa. Lisboa: Relógio D'Água, 2019.

SLOTERDIJK, Peter. *Morte aparente no pensamento*. Tradução: Carlos Leite. Lisboa: Relógio d'Água, 2015.

SLOTERDIJK, Peter. *Tens de mudar de vida: sobre antropotécnica*. Tradução: Carlos Leite. Lisboa: Relógio D'Água, 2018.

SLOTERDIJK, Peter. *Depois de Deus*. Tradução: Ana Falcão Bastos. Lisboa: Relógio D'Água, 2021.

SLOTERDIJK, Peter. O observador apareceu: sobre a gênese do homem capaz de época. In: _____. *Depois de Deus*. Tradução: Ana Falcão Bastos. Lisboa: Relógio D'Água, 2021.

SPINOZA, Baruch. *Obra completa*. v. 1: (Breve) tratado e outros escritos. Organização: J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

STEGMAIER Werner. Antidoutrinas: cena e doutrina em *Assim falava Zaratustra*, de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, v. 25, p. 11-51, 2009.

TRAWNY, Peter Adyton. *A filosofia esotérica de Heidegger*. Tradução e apresentação: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Mauad, 2013.

ZAMBRANO, María. *O homem e o divino*. Tradução: Cristina Rodriguez e Artur Guerra. Lisboa: Relógio D'Água, 1995.

ZAMBRANO, María. *Pessoa e democracia*. Tradução: Inês Andrade. Lisboa: Fim de Século, 2003.

ZAMBRANO, María. *Obras completas*, III. 2. ed. rev. Barcelona: Galaxia Guttenberg, 2022.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)*. Tradução: Maria Cristina Franco Ferraz. In: ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Coordenação e tradução: Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Tradução e prefácio: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016.

Outras Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O que é a filosofia?* Tradução: Andrea Saturnino e Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2022.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Vol. II: *Querer*. Tradução: João C.S. Duarte. Lisboa: Piaget, 20??

ARENDT, Hannah. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo: Ensaio* (1930-1954). Tradução de Denise Botman; organização, introdução e notas: Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras, ANO.

BADIOU, Alain. *Para uma nova teoria do sujeito: Conferências brasileiras*. Tradução de Emerson Xavier da Silva e Gilda Sodré; revisão técnica de Ari Roitman e Paulo Becker. Rio de Janeiro: Relume-Dumaré, 1994.

BARTHES, Roland. *Como viver junto*. Tradução: Leila Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BERNARDO, Fernanda. (Coord). *Endereçamentos: Saudando Jean-Luc Nancy em Coimbra*. Tradução: Inês Almeida; revisão de Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2014.

DELEUZE, Gilles. *A dobra. Leibniz e o Barroco*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Papirus, 1991.

DERRIDA, Jacques. *Cada vez o impossível*. Organização: Piero Eyben e Fabrícia Wallace Rodrigues, Fabrícia. Vinhedo: Horizonte, 2015.

DICK, André. *PAIDEUMA*. São Paulo: Risco Editorial, 2010. <https://www.casadasrosas.org.br/centro-de-referencia-haroldo-de-campos/edicoes-paideuma><https://www.casadasrosas.org.br/centro-de-referencia-haroldo-de-campos/edicoes-paideuma> (Acesso em: 29 jan. 2024).

ESPOSITO, Roberto. *As pessoas e as coisas*. Tradução: Andrea Santurbano e Patrícia Peterle. São Paulo: Zamperetti, 2016.

GLENADEL, Paula. *Tradução, acaso e autobiografia em Jacques Derrida*. Tradução em Revista, n. 2, 2013. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/22588/22588.PDF>. Acesso em: maio 2021.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Tradução: Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *O acontecimento apropriador*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2013

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Tradução: João Paulo Monteiro. 9 ed. revisada e atualizada. São Paulo: Perspectiva, 2019

JASPERS, Karl. *Pequena escola do pensamento filosófico*. Tradução: Paulo Osório de Castro. Lisboa: Cavalo de Ferro, 2016.

JASPERS, Karl. *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

KOZAK, Cláudia. "Poesia digital e políticas do acontecimento". In: FERRAZ, Maria Cristina Franco; BARON, Lia (Orgs). *Potências e práticas do acaso*. Rio de Janeiro: Garamond / FAPERJ, 2012. p. 193-210.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello. *Introdução à metafísica do perigo*. São Paulo: Convívio, 1974.

MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luís César (Orgs.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

PESSOA, Fernando. *Obras em prosa*. Organização, introdução e notas: Cleonice Berardinelli. Rio de Janeiro: Nova Aguilar 1974.

POMBO, Olga. *Epistemología de la interdisciplinaridad: La construcción de un nuevo modelo de comprensión*. Interdisciplina, v. 1., n. 1, p. 21-50, 2013.

POMBO, Olga. *Interdisciplinaridade: Ambições e limites*. Lisboa: Alêtheia, 2021.

RICOEUR, Paul. Leitura 2 e 3. *As regiões dos filósofos*. Tradução: Marcelo Perine e Nicolás N. Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

RIMBAUD, Arthur. *Carta a Georges Izambard*. In Programa de Pós-Graduação em Letras Neolatinas. Alea — Grupo de Estudos Neolatinos/UFRJ, 2006.

SLOTERDIJK, Peter. *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. La traducción: Germán Cano. Valencia: Pre-textos, 2009.

SLOTERDIJK, Peter. *O quinto “Evangelho” de Nietzsche: é possível melhorar a Boa Nova?*, tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

WEIL, Simone. *A pessoa e o sagrado. A pessoa humana é sagrada?*. Tradução: Rita Sousa Lopes. Rio de Janeiro: Guerra e Paz, 2022.

ZAMBRANO, María. *Notas de un método*. Madrid: Mondadori, 1989.

ZAMBRANO, María. *Filosofía y poesía*. México: FCE, 1996.

ZAMBRANO, María. *Obras completas, III. 2. ed. rev.* Barcelona: Galaxia Guttenberg, 2022.