

PERGUNTE AO CIBORGUE

Por

ANDRÉ VINICIUS LIRA COSTA

Aluno do curso de Mestrado em Poética

(Programa de pós-graduação em Ciência da Literatura)

*“In the other dimension
Time will no longer exist
You will never grow old
Something mankind will never resist
Time is dying a slow death”*

– Hypocrisy, “A Coming Race”

*“This liquid vision of euphoria
Living a life on borrowed time
Paying the price of immortality
Desperately avoiding our fate
Lead me through the halls of tortured souls
Alone, forlorn... human dignity dethroned
Forevermore - A life never ending
Time stands still as the immortals keep on breeding*

*The future is locked within us
All we need is the key
Crying at the fountain of youth
Eternal life is killing me”*

– Arch Enemy, “The Immortal”

“Em 50 anos não vai mais existir definição
para expectativa de vida. Teremos um controle
tão completo do envelhecimento que as pessoas
poderão viver indefinidamente”

– Aubrey de Grey, geneticista da Universidade de Cambridge em *Superinteressante* 27

I – A pós-modernidade

Sob esse título sugestivo, propomos a discussão da imagem-questão do ciborgue e os seus alicerces na temática da pós-modernidade. Para tal, é necessário estabelecer um entendimento do que seja a pós-modernidade (pela modernidade), para que, ulteriormente, consigamos efetuar um exercício de pensamento sobre a situação das vicissitudes históricas do homem, marcadas pela ação e reflexão técnicas. Nesse movimento, surge mais uma vez a questão da verdade.

O diálogo com os “teóricos da pós-modernidade” se faz árduo, pois cada um apresenta uma visão única diante de nossa época. Ainda assim, tentaremos observar um ponto de convergência em seus pensamentos. Como também não é nosso objetivo nos deter apenas no que seria o conceito de pós-modernidade, traremos à luz apenas alguns teóricos, tendo em vista a nossa inquietação básica: o que torna ou tornou o homem o que ele é hoje¹? Que desafios tem à sua frente? Como compreender essas mudanças?

Para Lyotard, a pós-modernidade seria o questionamento das “narrativas legitimadoras”, como a da razão. Não mais, como na modernidade, as visões de mundo seriam hegemônicas (ou estariam lutando para ser). Os paradigmas de antes são criticados, cada vez mais os seus fundamentos encavados e repensados. Uma outra maneira de colocar seria a crítica ao conceito dito moderno de verdade. A partir dessa fuga ou combate às totalizações ou uniformizações, vê-se também o brotamento das reflexões tendo em vista a cultura, já que seria a forma de conciliar as diferentes “concepções” de mundo: as filosóficas, as artísticas, as políticas, as econômicas. Se a tendência dos estudiosos em adotar a cultura como ponto de partida e fim de suas investigações também não é outro esforço de absorver os diversos posicionamentos do homem no mundo sob um único signo forte deixaremos em aberto.

Sem dúvida, diz-se que a pós-modernidade não é (ou não deveria ser) outro “paradigma”, outra “verdade”, mas um desvio, a procura de um lugar onde tais noções

¹ Ainda que creiamos ser válida, não faremos aqui distinção entre o que é contemporâneo e o que é pós-moderno. Como o que nos concerne é o homem hoje, é claro que precisamos compreender esse hoje não na mera instância do tempo “presente”, a não ser que encaremos a palavra “presente” com outros olhos, isto é, ressaltando o caráter verbal da palavra. Presente é o que se apresenta e permanece apresentado. Assim, por exemplo, ao falarmos da virtualização do real, ainda que seja um evento com determinadas características nos tempos recentes, como a *internet* e a inteligência artificial, pode-se, de acordo com a articulação, vinculá-la ao projeto de idealização do ser, oriundo, de maneira decisiva, de Platão.

não entram em jogo. Daí a utilização de expressões que tentam burlar tal normatização, por exemplo, “poética” (como Linda Hutcheon utiliza em seu *Poética do pós-modernismo*). Estabelecer uma “poética” seria evidenciar as contradições próprias da atividade cultural, sem fixar nenhum tipo de norma, ou com outras palavras, é denominar “uma estrutura teórica aberta, em constante mutação, com a qual podemos organizar nosso conhecimento cultural e nossos procedimentos críticos” (Hutcheon: 1991, 32). Auferimos que a autora escolhe o termo pela intuição de que a arte traz e apresenta as contradições do real e de que maneira o homem as interpreta. Equaliza-se o estado contraditório das coisas (inclusive do homem) com a forma teórica requerida pela pós-modernidade, “empreendimento cultural contraditório” (Hutcheon: 1991, 142). Daí, para Linda Hutcheon, pensar e cuidar das contradições seria uma conquista própria da pós-modernidade e tais atividades significariam uma reflexão de base cultural.

Hutcheon ressalta pontos importantes, como a crítica às dicotomias, às verdades excludentes e inconciliáveis, como a dependência do discurso pós-moderno de discursos anteriores ou distintos o situa numa posição de ironia (que em sua raiz grega diz “questionamento”), sem necessariamente implicar ser um modelo. Por isso, enfatiza ser uma estrutura aberta.

Outra teórica com a qual queremos conversar é Susan Sontag em seu “Notas sobre *Camp*” (Sontag, 1987). Ao descrever as manifestações do *camp*, que seria, para ela, uma “sensibilidade (distinta de ideia)” (Sontag: 1987, 318), na verdade, fornece sua própria interpretação de o que é a pós-modernidade e como pensá-la. Nesse ensaio, evidencia uma reflexão característica da Estética, que é arvorar a experiência da arte na dimensão sensível humana, valorizando, portanto, a subjetividade, o gosto: “o gosto rege toda reação humana livre [...] o gosto não possui um sistema e não possui provas” (Sontag: 1987, 319). Tal postura coaduna com a dinâmica pós-moderna de crítica à racionalização (ou às ideias), ao significado, às verdades metafísicas etc. Isso quer dizer retirar da arte seu compromisso com o saber, com o conhecer, para valorizar a arte pelo “como” que ela mostra ao seu leitor o que mostra.

Esse desenvolvimento lembra o de Wolfgang Iser em seu “Estetização e estetização profunda ou: a respeito da atualidade do estético” (Iser, s.d.), que verifica a constante e expansiva estetização do real:

No ambiente urbano, estetização significa o avanço do belo, do bonito, daquilo que tem estilo; nos comerciais e na relação consigo mesmo, ela quer

dizer o avanço da encenação e do *lifestyle*; no que toca à tecnologia e à mídia, estetização significa a mesma coisa que virtualização; quanto à estetização da consciência, significa: nós não vemos mais nenhum fundamento primeiro ou último, mas sim a realidade que adquire para nós uma constituição como até agora só conhecíamos na arte – uma natureza de produto, de mutabilidade, de artificialidade e de virtualidade (Welsch: s.d., 7).

Welsch observa como setores da vida humana estão progressivamente ligados a processos estéticos, ou seja, como o conjunto de fazeres do homem cada vez mais tem por norte e busca produzir efeitos, que são estéticos. De acordo com ele, influxos como o de Kant e Nietzsche apontaram para o caráter fundamentalmente estético da realidade. Assim, nada pode ser senão mediado pela experiência estética. Para Welsch, essa estetização “profunda” é inegável.

Para nós, o problema em sua argumentação começa em nos deixar pouco espaço para questionar, tanto que, ao final do ensaio referido, como reconhece que a estetização (em seus diferentes planos) é paralela a um vazio ético, bastaria tentar “recuperar” a ética, na medida em que se valoriza a estetização profunda como “sensibilização para as diferenças e para o desenvolvimento de uma cultura do ponto cego” (Welsch: s.d., 16). Além disso, como reitera diversas vezes, se antes havia um fundamento científico com base na verdade, agora o fundamento seria estético, com base na ficção. O fundamento, para ele, torna-se aceitável por ser estético, porque concorda com uma determinada concepção do homem segundo a qual ele finge a si e ao mundo. Suas críticas à estetização superficial não são suficientes para um questionamento do que está em jogo nesses procedimentos, como e de que forma o homem está em risco pela falta de referência ética que o próprio Welsch observa. Nessa esteira, ele também se utiliza de categorias demasiado estreitas de verdade e realidade, na ânsia de descartar esses termos e os fantasmas que elas evocam. Essa compreensão é corriqueira nos autores que se debruçam sobre a pós-modernidade, dentre os quais oferece um bom exemplo também Jean Baudrillard, que em seu *A ilusão vital* (2001) declara, insistentemente, a “morte do Real” pela clonagem e pela virtualização das sociedades.

Mesmo que contornemos a questão e digamos ser evidente que o real e a realidade não podem morrer ou ser deixados de lado – apenas as suas interpretações podem –, permanece relevante apontar que, para além de uma questão discursiva, a

rápida recusa de um aprofundamento na compreensão da realidade e da verdade torna a discussão ainda mais retórica, pois substitui um conceito por outro, deixando-nos totalmente à margem não só do que é real, mas também do que é virtual. Em outras palavras, há uma evidente escolha por declarar a “desrealização do real” (Welsch: s.d., 4), já que tal argumentação nos deixa, inevitavelmente, à mercê da virtualização e estetização progressivas de toda a nossa vida, em que a única saída é buscar um pouco de tolerância com as diferenças.

Pelo entendimento de que não podem chegar ou defender nenhuma verdade absoluta (ainda que a ficção e a estética sejam, curiosamente, válidas), os ensaios dos diferentes teóricos possuem, independentemente de sua extensão ou proposta, um tom de glosa ou comentário geral. Como não há metodologias fixas, nem um conceito de pós-modernidade a que chegar, sobra tecer considerações sobre fenômenos da cultura e tentar reuni-los em conceitualizações propositadamente vagas. O rigor na reflexão é baixo, porque todas as contradições são subsumidas pela condição de ser pós-moderno. Por mais que se veja a necessidade de criticar a separação entre teoria e prática, por exemplo, ou sujeito e objeto, o percurso para aí: defende-se que tais opostos precisam ser reunidos, mas o trabalho (ensaístico, digamos) continua essencialmente teórico e abstrato. É uma aporia abraçada e que não se deseja combater. Ora tais ensaios são uma análise de estilos e formas de obras de arte, carregados de nomenclatura tradicional (como o referido livro de Hutcheon ou de Sontag), ora são análises de períodos históricos e os possíveis fatores que conformaram a situação pós-moderna (como o “Mapeando o pós-moderno”, de Andreas Huyssen).

É claro que, como o próprio Welsch ressalta, não estamos dizendo que a crítica à verdade (corretiva) ou à realidade (objetiva) nos deixa num abismo em que o pensar perde totalmente a validade e o sentido. Mas entendemos que é preciso levar essa assertiva a sério e efetivamente resguardar a dificuldade e a imperiosidade do pensamento. Senão, acaba se constituindo um “pós-modernês”, mesmo com todas as ressalvas de não ser um estilo ou formato².

² Como demonstra esta sátira de Stephen Katz: “At some point someone may actually ask you what you’re talking about. This risk faces all those who would speak postmodern and must be carefully avoided. You must always give the questioner the impression that they have missed the point, and so send another verbose salvo of postmodernspeak in their direction as a “simplification” or “clarification” of your original statement. If that doesn’t work, you might be left with the terribly modernist thought of, “I don’t know”. Don’t worry, just say, “The instability of your question leaves me with several contradictorily layered responses whose interconnectivity cannot express the logocentric coherency you seek. I can only say that reality is more uneven and its (mis)representations more untrustworthy than we have time here to explore” (s. n. t.).

Os homens que vivem nas sociedades contemporâneas se caracterizam por viverem de acordo com o que o sistema lhes impõe. As reflexões pós-modernas acolhem esse dado; contudo, consideram que a cultura pós-moderna é, bem ou mal, um sistema de liberdade (imposta), em que cada homem pode ser o que ele quiser. Toda a cultura organizada se orienta para aumentar o leque e a eficiência das maneiras de suprir e oferecer tais desejos dos indivíduos.

Ainda assim, trata-se do mesmo sistema de exploração que Marx já assinalava no século XIX, dadas algumas modificações. A “liberdade” assegurada pelas sociedades é uma condição de mercado que, cada vez mais enraizada no modo de pensar e agir das pessoas, vai sendo percebida e assumida como indispensável. Daí decorre o ar de conquista com que muitas vezes a cultura pós-moderna é apresentada, pois finalmente se teria concordado sobre um modo de ser, um modo de viver, ou seja, cada um pode ser o que desejar. Como se o desejo moldasse as possibilidades de realização e não o contrário. Com essa argumentação, vê-se que sim, existe ainda um fundamento (estético, subjetivo) – tentar fazer com que ele se negue a si mesmo, como se a imposição da liberdade dissolvesse a imposição, é apenas escamotear o problema. Como vamos apontar mais adiante, o fundamento pós-moderno é melhor caracterizado não como estético, mas como técnico.

Para iniciar um contraponto com tal discurso, mencionemos o conto de Guimarães Rosa “O espelho” e o de Machado de Assis com o mesmo nome. Nos dois contos, a máscara nunca é a forma pela qual os personagens propriamente se realizam. É um empecilho ao encontro, à experiência de um horizonte de felicidade. De maneiras distintas, os contos mostram como a máscara oferece uma satisfação oca de que se deve livrar para encarar a dor do desconhecimento, da falta de poder e controle, da ulterior falta de qualquer referência identitária. Isso não quer dizer, portanto, que a máscara é má. Ela não deve, porém, ser evangelizada nem negada, mas tomada como máscara, não como falsidade ou representação, mas como um dos flancos de um centro sem fronteiras. A máscara é real, mas viver seria o desafio de se constituir além e aquém das máscaras. Pelo que mostra as duas obras, os personagens que nós somos detêm uma riqueza insondável, mas possível, daí o engano frequente de que nos basta a pá para cavá-la para fora. Essa seria, a nosso ver, a compreensão pós-moderna. Seria pela imagem, pela máscara, pelos efeitos, pela forma, enfim, que estaríamos satisfeitos, já

que, como Kant havia dito, qualquer possibilidade de um conhecimento substantivo (daquilo que é) nos seria automaticamente vedada.

Outro exemplo de que estamos não numa cultura cada vez mais livre (com o respeito às identidades culturais, a liberação sexual etc) é como o aspecto econômico rege cada vez mais às relações sociais. Crescentemente, a razão da existência de algo é sua rentabilidade – fator paralelo ao da funcionalidade, portanto. Os governos se tornam um sinônimo de como organizar a vida nos países para torná-la mais rentável. É a régua pela qual se mede tudo. Desde crianças, somos orientados a sermos “alguma coisa”, a alcançar prosperidade mediante a escolha de profissões que tragam retorno financeiro e status social. Nunca somos alimentados para desenvolvermos o que somos, nossas potencialidades. Sufocamos numa enxurrada de informações e representações sobre o que é a realidade, de que forma se portar, o que esperar etc. Não à toa, as obras de arte assumiram um novo contorno para que pudessem, também elas, se tornar uma mercadoria: esvaziaram-se de qualquer sentido, para serem, na medida do possível, pura expressão. Isso significa: puro efeito, puro causar emoções e juízos. Mesmo quando se assume o caráter “ficcional” do homem, como nos trabalhos de Iser, a arte ainda permanece a serviço do homem, como se tentássemos arrumar um lugar para ela dentro da estante do real e parecesse não ficar bem em nenhum. Daí, diz-se que ela não tem lugar algum. Assim, a obra de arte não se sustenta em si mesma, ela precisa vender, “querer” dizer alguma coisa. O seu poetizar e re-apresentar-se é deixado completamente de lado, pois o poético não vem dela mesma, mas pelos efeitos que deve causar. Torna-se, no todo, tão causal e funcional como uma matéria jornalística.

Pelo que estamos indicando aqui, há uma estreita conexão entre a cultura pós-moderna (e a própria compreensão de cultura que ela carrega e empreende, pois devemos colocar sob suspeita se a cultura pode também ser um fundamento) e uma crescente tecnicização (da qual a funcionalidade é o ponto mais aparente) do real. Vamos, agora, tentar esclarecer e possibilitar uma crítica genuína da pós-modernidade e do homem que ela toma como modelar para si mesma.

Manuel Antônio de Castro nos remete, também, ao problema de o homem ser limitado a objeto do fenômeno cultural:

O *ethos* está, pois, relacionado com o que identifica e diferencia o homem como homem. Como veremos mais adiante, o homem significa tais traços culturais, permitindo sua acumulação e transmissão. O homem tem um ciclo

vital relativamente curto. Por tais processos transmitem-se os traços culturais, ou seja: poder e valores. A permanência destes valores era chamada entre os latinos de *mores*: usos e costumes. Ocorre que tais valores, em virtude da dinâmica das conjunturas, provocou um desvio de seu sentido. *E assim, dentro de uma nação, o grupo que se apodera do processo de transmissão e acumulação passa a impor aos outros tais usos, não mais como meio de libertação e manifestação do humano, porém, como meio de repetição passiva e objetiva de um comportamento: é a imposição de uma moral.* Deste modo, compreende-se por que a moral nem sempre coincide com o ético [grifo nosso] (Castro: 1982, 21-2).

A imposição de uma moral significa a imposição de um determinado tipo humano. É por essa razão que temos um Ministério da Cultura, que avalia e estimula a produção de “bens culturais”. Concretamente, está assegurando de que certas ideias estejam em destaque e outras não, entendendo a cultura como sinônimo de seus bens, ou o que produz: “A transmissão do acumulado não produz cultura, apenas reproduz. A vigência do consumo acentuou a reprodução. É claro que toda produção pressupõe o reconhecimento da reprodução” (Castro: 1982, 25). Uma “poética” do pós-modernismo, como quer Linda Hutcheon, não foge disso. Ainda que se assuma que há algo mais além do simples consumo de produtos, considerá-los inicialmente como produtos mantém inalterada a questão “serão os fazeres humanos, em toda sua dimensão, bens objetiváveis, controláveis e representáveis?”. Pensando que tais descolamentos entre homem e real e cultura e natureza prejudicam o que há de essencial na cultura, Castro nos lembra do evidente (tão facilmente esquecido): “Nisto consiste o fenômeno cultural: a realização humana, sua habitação e sua libertação no dar-se e retrair-se do ser, do real”.

Vemos, então, dois caminhos diversos. Um deles é o mais comum, pois objetiva a cultura nos seus efeitos ou produções, e é consoante à reflexão da maior parte dos teóricos da pós-modernidade, na medida em que se detém sobre os produtos da cultura na tentativa de sorver-lhes um conceito, um estilo, uma sensibilidade ou um “estilo da época”. Trata-se ainda do conceito tradicional de cultura, mesmo que complexificado, pelas novas interpretações da cultura de massa, da indústria cultural, do panorama das diferentes artes, das novas correntes historiográficas. Outro caminho reside na compreensão da cultura como acontecimento poético da realidade naquilo que é. A

aventura do homem do real é então compreendida como uma aventura em que cultura e natureza não se distinguem: sem as possibilidades dadas pela genética (o que tradicionalmente pensa-se ser o natural), não há cultura; sem as viabilidades dadas pelo que de costume se entende por cultura, como o cuidado dos pais ou a disponibilidade de ferramentas, também as possibilidades genéticas não se desenvolvem. Ainda assim, a existência se mostra mais intrigante do que cumprir algo que já está determinado de antemão. Por isso, dizemos “acontecer”, é um brotar que realiza aquilo que é, aquilo que vige. Cultura torna-se, então, o cultivar do que cada um é para que se realize seu destino, aquilo que cabe ao próprio.³

Os efeitos dessas diferenciações podem demorar a ser sentidos, pois já nos habituamos a uma compreensão do tempo e da cultura dadas pelas diversas antropologias e histórias. Um exemplo é o esforço de Hans Ulrich Gumbrecht (1999) para reconstruir o ano de 1926 no seu panorama cultural, almejando que o leitor se “sinta” em 1926 (p. 8). Na composição dos espaços culturais do ano de 1926, também discute alguns problemas de História. Sua principal tese, a de que os trabalhos historiográficos devem rever a pretensão de querer que aprendamos com a História, é válida, no sentido de mostrar que não podemos esperar que os fatos do passado contenham em si significados fundamentais que devamos server para viver melhor. A História, como disciplina, progressivamente se dá conta da questão da interpretação, da importância da leitura. Ainda assim, o livro de Gumbrecht parece fazer coro à intuição pós-moderna de que, ao constatar que não podemos aprender com a História, o que resta fazer é tornar o passado uma experiência lúdica (reforçado pela própria estrutura descontínua do livro), do qual sempre nos aproximamos de fora, como curiosos, intrigados para saber como teria sido a vida em outro tempo. No fundo, portanto, os fatos históricos também se tornam produtos de consumo do sujeito.

Dessa maneira, Heidegger afirma, sobre o alcance das reflexões historiográficas:

³ Os gregos possuíam intuição semelhante na figura da *Moira*. *Moira* designava a configuração dos limites dos deuses e dos mortais; uma das noções mais básicas quer mesmo dizer lote de terra. A configuração desses limites não significava poder ou não fazer algo, mas o desenvolver-se como história das coisas que são, naquilo que são. Por exemplo, um certo ferreiro tem um destino que lhe cabe realizar pelo fato de ser quem ele é e a descoberta desse destino é o que alimenta todas as suas atividades. A compreensão de natureza como *phýsis*, como instauração de presença (que nunca se apresenta por completo), é fulcral para entender a vigência da *Moira*, já que o ferreiro não se torna um bom ferreiro por sua vontade ou domínio das técnicas, mas conforme o real lhe oferece possibilidades que são concretizadas ou não. Daí, pode ele ser o ferreiro mais importante da região ou ser completamente desconhecido; em todo caso, trata-se da insurgência inaugural do seu modo de ser o que é.

A palavra “acontecimento” significa o que se dá e ocorre enquanto aquilo que se prepara e processa desta ou daquela maneira, ou seja, enquanto se envia e destina. A ciência histórica, a historiografia, investiga os acontecimentos. Ora, o tratamento historiográfico não cria o acontecer dos acontecimentos. Tudo que é historiográfico, toda representação e constatação nos moldes da historiografia se determinam por acontecimentos, isto é, fundam-se no destino do processo de acontecer. A recíproca não é, porém, verdadeira. Os acontecimentos não são necessariamente historiográficos.

A ciência histórica não pode decidir se o acontecer dos acontecimentos só se manifestam, em sua essência, pela e para a historiografia ou *se, ao invés, a objetivação historiográfica, mais do que revela, vela o acontecer dos acontecimentos. Entretanto, decidido está que é, como incontornável, que o acontecer dos acontecimentos vige e vigora na teoria historiográfica* [grifo nosso] (2002, 54).

O que está aí posto é a posição da ciência diante do real. Em outra passagem do mesmo ensaio, diz o mesmo autor que “a ciência é a teoria do real” (p. 40). Ao vincular História, ciência, cultura e arte (p. 38), torna-se claro, para nós, como as reflexões pós-modernas embaralham essas referências, sem suficientemente questioná-las, isto é, lidar com elas, criticá-las, perceber seu alcance e modos de ação. A passagem acima mostra a hegemonia da ciência, pois o modo de representar da historiografia nos é tão natural que não podemos pensar em nada mais “verdadeiro” (mesmo em suas variações). O essencial, contudo, é que apontemos a contribuição dessa crítica de Heidegger às teorias historiográficas: não é a historiografia que cria e salvaguarda os acontecimentos, mas antes os acontecimentos que possibilitam qualquer História (e histórias). A posição do historiador, ou de qualquer intérprete do real, então, é a de estar a serviço dos acontecimentos. A grande querela, portanto, de a História ser uma ciência ou não, como se produz a si mesma, qual a sua verdade, se ela deve ser parcial ou imparcial, geral ou particular, torna-se, no confronto com a questão do acontecer, secundária.

O mesmo, naturalmente, vale para a questão da cultura. Utilizando-se da mesma expressão que Linda Hutcheon, Heidegger atesta que a visão “cultural” tende a empobrecer o pensamento:

Quando cessa o pensar, afastando-se do seu elemento, então ele substitui esta perda valorizando-se como *téchne*, como instrumento de formação; por isto, como atividade acadêmica e, posteriormente, empreendimento cultural. [...] Já não pensamos, apenas nos ocupamos com a “filosofia”. Em franca concorrência, essas ocupações se apresentam ao público como um *ismo*, umas buscando superar as outras (2008, 330).

A crítica, portanto, se dirige a um escopo muito maior do que um ou outro conceito. Dirige-se à normatização do pensamento, ao aprisionamento do homem por si mesmo, à crescente mediação (pela representação) entre o homem e o real, reforçando a compreensão de que são duas instâncias distintas. Lembrando a citação de Manuel Antonio de Castro, a formatação dos modos de pensar, levando à “repetição passiva e objetiva de um comportamento”, ilude o homem de seu elemento libertador, isto é, o pensar. Deve-se ressaltar, claro, que não se trata de decidir qual conteúdo liberta ou não. Antes, a questão é a de a gota pôr-se a caminho do mar (como o enigma do filme *Samsara*).

Vemos, então, que há uma via para o homem e a pós-modernidade serem vistos numa outra dimensão. Naturalmente, trata-se do meu caminho, ao qual convido o leitor para participar, sem que se torne, em última instância, uma leitura “subjetiva”, isolada em si mesma. Trata-se de como a maior parte das abordagens sobre determinadas questões são capazes de me impelir a questioná-las, fazendo jus a elas com a contribuição que posso fazer. Aí reside a esperança de diálogo, em que novas articulações são armadas e acionadas, não pela novidade, mas na conquista de uma reflexão legítima.

II – O ciborgue

Sobre a questão do progresso técnico, diz Emmanuel Carneiro Leão:

Vivemos num mundo de conquista e dominação. Sobre o quê? Sobre tudo que é real. É tão radical a ligação entre progresso e recusa a alguma coisa que se esquive ao progresso, progresso que, por conseguinte, promova uma dominação sobre o homem, de tal maneira que ele não tenha condições de

reconhecer que ele está sempre aberto para algo que não se controla, que não se domina, que não se articula: isso é a escravidão (2009, 58).

Como argumentamos, ao contrário do que afirma a maior parte dos teóricos da pós-modernidade, o homem se encontra numa situação cada vez mais angustiante em relação à verdade. E, porque angustiante, mais desesperadora. O desespero se verifica no progresso hiperbólico da técnica, na ufania do verdadeiro. Não deixamos de idealizar a verdade; pelo contrário, o domínio da técnica a radicaliza. Na forma de tecno-logia, domina a comunicação interpessoal (objetificando cada vez mais a vigência da linguagem na língua), a saúde (com a Genética, o estudo dos clones, a nanotecnologia), os esportes (roupas especiais na esgrima, no *tae kwon do*, para ter mais precisão nos resultados), apenas para citar alguns exemplos.

O imaginário corrente vê o mundo técnico com bons olhos, apesar de reconhecer algumas consequências imediatas indesejáveis, como a poluição e a devastação da natureza. Ele “facilita” a nossa vida, permitindo-nos comunicar com inúmeras pessoas ao mesmo tempo, em qualquer lugar, curando-nos de nossas doenças, resolvendo problemas com mais eficiência e menos dispêndio de força e energia.

Contudo, há um lado pouco visto na técnica, o que oprime e põe em xeque a dignidade do homem:

A coisa mais inacreditável hoje é a violação prática do humano, o desrespeito do ser humano e dos comportamentos, que não provêm de ditaduras bárbaras nem são cometidos por déspotas inomináveis, como no passado, ou por criminosos inveterados, como no presente. São praticados e operados pelo próprio progresso e pelos avanços de várias modalidades de conquistas que tornam cada um de nós orgulhoso do poder do progresso da técnica e da ciência. [...] Assim, fatos que fazem parte da publicidade e da propaganda de nossa imprensa em todos os níveis, como a clonagem, a procriação assistida, a manipulação de embriões visando a obter células-tronco, a engenharia genética, os transplantes de órgãos, as próteses de toda espécie: todos esses problemas são colocados e desenvolvidos sem que se admita que está em jogo uma determinada maneira de se relacionar com o corpo, a terra, o pensamento humano e com a humanidade dos homens (Leão: 2009, 62).

Nessa esteira, a técnica não é mais apenas uma facilitadora, um “aprimoramento” da vida. A pergunta é: no que se tornou a vida para que ela precisasse ser “facilitada”? Algo de inócuo, que não nos diz respeito, que precisamos formar e reformar à nossa satisfação. É como se já estivéssemos desde sempre fora dela, negássemos aquilo que recebêssemos, aquilo que acontece. Também é a mesma entonação da discussão sobre História que iniciamos: ora temos a impressão de que a historiografia nos dá o que é verdadeiro, ora que se trata de um amontoado de relatos que não significam nada. O que Carneiro Leão sustenta de maneira precisa é que a dominação sub-reptícia do homem pela técnica (o que é uma inversão curiosa, porque não é simplesmente o homem que domina a técnica) desfigura-lhe de seus caracteres, do horizonte de uma convivência harmônica em que o próprio de cada um possa ser cuidado e alimentado. A visão técnica de mundo, pelo contrário, age na pretensão de que só podemos ser o que somos pelo consumo e aderência aos seus produtos (de cultura).

O discurso pós-moderno parece sustentar que a perda de referência do humano é emancipatória, porque não mais haveria um limite moral para tolher ou comandar as ações do homem. Compreendemos que questionar tais limites é uma coisa, mas ignorar ou colaborar para sua obliteração é outra. Em outras palavras, precisamos dos limites, daquilo que é próprio humano, não como um atributo predicativo (que algum filósofo enunciou), mas um cuidado coletivo, radicalmente concreto, em todas as suas esferas, da vida e das possibilidades de vida humana. Esse talvez seja o ponto mais importante dessa crítica de Carneiro Leão: o originário está em risco. Não apenas a questão se um grupo político ou outro está no poder, se um conjunto de pessoas foi assassinado etc. Mas a criação da criação, a semente da semente, a fonte perene está em vias de aniquilação, daí a citação de Paul Ricoeur:

O fato novo hoje em dia é que o homem se tornou agora perigoso para si mesmo, pondo em risco sua própria vida, a vida que o carrega e a própria natureza, a terra em cujo abrigo ele, outrora, recortava o recinto de sua cidade (*apud* Leão: 2009, 63).

Como o esforço científico, na busca pela determinação do real, está expulsando o homem de sua morada? Ora, o controle exercido pelo modo técnico de operar, pela

medição, regulação e uniformização se traduz pelos conceitos. Nunca, na história do homem, houve uma ideia tão clara a respeito de qual homem se deve buscar, qual o homem ideal e desejável e como alcançá-lo. Ainda assim, não entramos em contradição ao dizermos que o homem moderno está desreferencializado de si mesmo. Há dois projetos paralelos que se copertencem: a progressiva desumanização e a progressiva tentativa de super-humanizar. O maior ícone do cruzamento desses dois projetos é o ciborgue.

Em *V de vingança*, vemos a demolição e o ressurgimento da personagem Eve Hammond, parte desse “passado distópico” em que a Inglaterra está submetida a um regime fascista – todas as ações da população são vigiadas e reguladas. Contra isso, surge o mascarado V: vítima de experimentos letais feitos por esse governo, agora busca um sentido não apenas no combate às brutalidades que imperam, mas no resguardo do que foi deixado para trás, como as obras de arte, as histórias, o riso (impresso em sua máscara) etc. Dentro de uma crítica aparentemente social, a HQ apresenta muito mais: um questionamento arguto sobre o que significa ser homem e qual pode ser o seu destino histórico.

Por razões não claras ao leitor, o mascarado toma a jovem Eve para uma iniciação, fazendo-a passar pela mesma experiência que passou nas mãos dos tiranos [ver anexo]. No que ela é obrigada a renunciar a seus desejos, seu conforto, sua dignidade, sua boa alimentação, vê-se cada vez mais pobre. Eis que, no ápice da miséria, constata aquele “incontornável” de que nos falou Heidegger, ao qual ela poderia se agarrar e a salvaria de se perder. No último quadrinho do anexo, vê-se, de maneira similar ao conto “O espelho” de Guimarães Rosa, o rosto borrado e quase irreconhecível da personagem. Trata-se do abandono de uma identidade externa, rodeado de coisas e produto do nosso desejo, para o reconhecimento de uma abundância extrema que sempre esteve lá. É o novo rosto de bebê, cujas feições ainda não definidas também se situam como eixo permanente de um novo começo.

Sobre o sentimento dessa catábese nos fala Carneiro Leão:

A nossa grande esperança, aquilo que alimenta de vitalidade toda a esfera, é de que, por mais agressiva que seja a tendência do progresso, ela não tenha, totalmente, sucesso. [...] A criatividade é alguma coisa que não pode ser elaborada, controlada, que não pode ser criada, em nenhuma retorta, em

nenhuma possibilidade de laboratórios. Pode-se criar qualquer coisa, menos a possibilidade de se criar (2009, 69).

Há, portanto, um dado originário, um horizonte que vigora em todo ser humano com o qual o homem está numa referência especial, já que “a originalidade do ser humano é aquela em que o que ele é não é tudo que ele pode. Para ser um ser humano, ele tem de poder ser mais do que o que ele é” (Leão: 2009, 68). A dificuldade de se empreender esse questionamento é, como insiste Heidegger, o destino da história do ser, o qual comporta um duplo velamento: o do ser e o do próprio velamento. A questão do ser é deixada de lado no que o estabelecimento do sujeito transcendental kantiano, pondo a filosofia como teoria do conhecimento, mantém-se inabalado em todos os “setores” da atividade humana.

A relevância de se pôr o ser em questão é a experiência horizontal humana, na medida em que o progresso e os avanços técnicos dão passos para cumprir a obliteração do próprio de cada um, ou seja, do incontornável singular no qual estamos lançados. Como na citação que fizemos acima, há de se ter uma esperança de que essa experiência seja resguardada (pela arte, pelo pensamento), no que seria inconcebível pensar uma comunidade humana sem que houvesse, ao menos em parte, condições dadas para que fosse histórica, ou seja, seus integrantes realizassem a si mesmos num caminho incontornável e imprevisível. Em outras palavras, que se mantivesse, no seio da comunidade, uma sedução do (e pelo) mistério da vida; sendo que o \hat{y} , a participação apaixonada no extraordinário, ainda fosse compreendido como um puxar do real para dentro, responsável por todos os questionamentos e empenhos humanos.

Nunca houve um humanismo tão grave e regente como o atual. Isso quer dizer: um domínio e assenhoreamento do homem de tudo aquilo que é real. Ainda assim, o que é curioso, esse domínio é efetivado a custo da técnica. A técnica termina por transformar seus próprios operadores em objetos. Daí que, na conjuntura contemporânea capitalista, os seres humanos sofrem um processo análogo ao das coisas: tornam-se descartáveis, ordinários, substituíveis. Disso decorre uma relação ambígua com as coisas: nunca nos rodeamos tanto delas, mas ao mesmo tempo nunca estivemos tão vedados a uma experiência das coisas como coisas, ou seja, não nos aproximamos de uma relação livre e originária com elas, já que nos guiamos ora pelo critério funcional, ora, de maneira crescente, pelo estético (cf. Welsch, s.d.). Por isso a pergunta: como

resguardar o espanto com as coisas se elas são tão destituídas de acaso, de imperfeição, de singularidade?

Também a mesma pergunta se aplica ao homem. Na semelhança do programa sofisticado de estabelecer e perseguir um ideal humano, vemos que cada vez mais somos talhados e retalhados de nossa criatividade. O telejornal transmite informações no mesmo horário, com os apresentadores que parecem exatamente os mesmos, com o mesmo tom impessoal, sobre os mesmos temas. Em todo o mundo, é o mesmo. Outro exemplo é que nunca estamos fazendo nada. Estamos sempre fazendo algo, sendo “produtivos”. Quando estamos sozinhos, com nossos amigos ou numa sala de espera, apenas nos desesperamos. A ansiedade crescente tira o freio que nos permite parar e admirar o já-sabido. Essa admiração em torno do já-sabido (que leva ao não-sabido) é o que conhecemos como pensar. Não distinguindo o pensar do criar, sendo “cavalgado pelo diabo” (cf. Lorenz: 1991, 71), diz Guimarães Rosa sobre o pensar:

Posso permanece imóvel durante longo tempo, pensando em algum problema e esperar. Nós sertanejos somos muito diferentes da gente temperamental do Rio ou Bahia, que não pode ficar quieta nem um minuto. Somos tipos especulativos, a quem o simples fato de meditar causa prazer. Gostaríamos de tornar a explicar diariamente todos os segredos do mundo. Chocamos tudo o que falamos ou fazemos antes de falar ou fazer. [...] Uma palavra, uma única palavra ou frase podem me manter ocupado durante horas ou dias. [...] Temos de aprender outra vez a dedicar muito tempo a um pensamento (Lorenz: 1991, 79).

Como se dedicar ao silêncio com tanto barulho; com tantas informações; com o celular e o e-mail nos requisitando atenção; com a linguagem mais seca, abreviada, reduzida e lógica; com incumbências que precisamos dar conta e nos preocupam tomando o nosso sono; com o nosso desgosto crescente pela dúvida, pela discussão?

Seja numa amizade, num emprego ou até mesmo num relacionamento íntimo, essa situação do homem no panorama do real também mostra a sua coisificação pela técnica. A progressiva normatização do homem aliena-o de qualquer sentimento de propriedade, sendo definido apenas pela sua função, daí a possibilidade de intercambiá-lo. Por isso, se antes tínhamos um amigo com o qual jogávamos futebol, podemos descartá-lo para arrumar outro que o substitua. Uma namorada pode ser substituída por

outra, desde que ela corresponda a determinadas requisições. O que estamos tentando mostrar é como o modo técnico de raciocinar domina a nossa existência sem que nos apercebamos ou levemos isso em consideração. Heidegger sublinha:

Entretanto, hoje em dia, na verdade, o homem já não se encontra em parte alguma consigo mesmo, isto é, com a sua essência. [...] A ameaça, que pesa sobre o homem, não vem, em primeiro lugar, das máquinas e equipamentos técnicos, cuja ação pode ser eventualmente mortífera. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem. O predomínio da composição arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um desencobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural (2002, 30-1).

Na busca de uma outra experiência de mundo, a personagem de *A paixão segundo G.H.* verifica:

Perdi alguma coisa que me era essencial, e que já não me é mais. Não me é necessário, assim como se eu tivesse perdido uma terceira perna que até então me impossibilitava de andar mas que fazia de mim um tripé estável. Essa terceira perna eu perdi. E voltei a ser uma pessoa que nunca fui. Voltei a ter o que nunca tive: apenas as duas pernas. Sei que somente com duas pernas é que posso caminhar. Mas a ausência inútil da terceira perna me faz falta e me assusta, era ela que fazia de mim uma coisa encontrável por mim mesma, e sem sequer precisar me procurar (Lispector: 1998, 11-2).

O trecho de Clarice Lispector mostra o desarmamento da subjetividade, a confirmação de seus limites. Há nele guardado uma insistência na soltura, no retorno de si a seu elemento próprio de liberdade. O pensamento cibernético levaria a pensar que as duas pernas de G.H. não são suficientes, que elas são frágeis e suscetíveis a danos, que podem ser melhoradas. Sempre olha para o homem de maneira distanciada, querendo torná-lo mais eficiente, mais produtivo, afastando, no que é possível, toda doença, toda sujeira, toda incongruência, ou melhor, tudo aquilo que não corresponde ao programado, mesmo que não tenha conotações negativas. Daí a sedução em que a terceira perna enlaça a personagem por tanto tempo (chamada até de “essencial”) e de

que finalmente consegue se desvencilhar. Trata-se aí da reconquista do ser como seu corpo.

Dentro de nossa desumanização e progressiva transformação em máquina, há um período de transição, que é o atual: a era do ciborgue. Tudo o que descrevemos até agora foi a tecnicização da comunidade humana, dos seus modos de se interrelacionar, das coisas que o circundam. Podemos entender esses movimentos como o primeiro passo dessa etapa da história humana. Contudo, agora o homem pode se tornar o ciborgue, cujo campo esteve por tanto tempo sendo preparado. À sombra da tomada do ser humano por um sistema de funções e interações, ou seja, um organismo, não há mais mistério algum e todo o seu corpo pode ser devassado, feito e refeito sem prejuízo. Pesquisadores de todos os cantos do mundo criam corações artificiais, fazem transplantes extremos, emulam computadores que se aproximam de um cérebro, desenvolvem técnicas para criar tecidos e órgãos, aprofundam investigações para criar membros tais como pernas, braços e mãos, produzem medicamentos cada vez mais especializados e potentes (Cf. Cinquepalmi, 2010). Toda esse empreendimento visa a vencer a morte, desfazer, de acordo com o querer, os limites que nos compõem (“A imortalidade dará a você o corpinho que quiser. Nada de plástica – é que conseguiremos repor tudo o que estiver gasto no corpo” (Cinquepalmi: 2010, 48)). Qual o sentido de se querer vencer a morte? A que isso pode levar? Como esse posicionamento redefine a morte e a vida?

O desejo de “vencer” a morte pelos avanços técnicos está diretamente ligado a mudanças em conceber o homem de forma ética. Lembrando a proveniência grega dessa palavra – Γ –, podemos refletir sobre como o desafio o desafio insistente de qualquer noção de habitação ou morada do homem, empreendido pela técnica na era pós-moderna, leva consigo o descarte da morte (biológica). Num ensaio curto, mas preciso para pensar a pós-modernidade, Emmanuel Carneiro Leão explica a situação humana, com sua ética revista, na sociedade em rede:

Costuma-se pôr a questão do valor, a questão ética a partir da singularidade, da originalidade e excepcionalidade das pessoas. O homem não é só indivíduo. O homem é uma singularidade, isto é, uma palavra exclusiva que, uma vez pronunciada, já não pode ser repetida. Esta condição foi triturada e consumida pela sociedade em rede. O homem faz parte da rede, como fio de uma teia sem aranha. O homem não tem à sua disposição a rede como

dispõe de seu automóvel. [...] O sistema técnico tem suas próprias regras de funcionamento e seus princípios de ser e realizar-se que provocam consequências em cadeia nos homens. Sociedade em rede não é, pois, uma instrumentação neutra, ela tem suas orientações, suas implicações, suas condições. Ela modifica o homem em seu todo e transforma-lhe toda a paisagem humana (2002, 2).

Há, portanto, uma inversão radical: agora qualquer noção de propriedade do homem é atribuída pelo sistema, de acordo com a função que deve exercer. É importante o que foi frisado a respeito da neutralidade da técnica: ela não é algo gratuito, natural (sem que ela seja, por isso, antinatural), que está dado, cujo desenvolvimento devemos aceitar e estimular sem questionamento. Ela não está, absolutamente, em nosso poder e controle. É claro que fazemos muitas coisas com ela e por ela, mas, como Carneiro Leão enfatiza, isso só é possível graças à nossa entrada no sistema técnico, a uma transformação sub-reptícia no que somos. Estamos à mercê do seu processamento, já que “os defensores de valores não têm nenhuma influência sobre os operadores da técnica e não podem exigir que se interrompa uma pesquisa ou se proíba o desenvolvimento de certas técnicas em nome de um valor humano qualquer” (Leão: 2002, 3). Até olhamos para a palavra “valor” com maus olhos, de que seja algo que nos tolhe e impede de ser. Contudo, no sentido de conservação do excepcionalmente humano frente à técnica, também podemos entendê-lo como o que vale, aquilo que é vigente no homem, fonte ética de todos os seus fazeres.

A compor a agressão à ética está a redução da linguagem à comunicação rápida e eficiente. Contudo, o mais essencial na linguagem não é comunicação, ainda que esteja presente nela: “Tudo que o homem conhece, sente, pensa sabe ou faz só se torna realmente significativo [...] se houver possibilidade de diálogo [...]. Enquanto vivermos, pensarmos e agirmos nesta terra, só faz sentido o que pudermos falar uns com os outros” (Leão: 2002, 5). O empobrecimento das línguas serve, então, ao empobrecimento da compreensão da linguagem e de um relacionamento criativo e livre perante o real.

Um exemplo outro exemplo desse empobrecimento é a maneira pela qual nos relacionamos com o que comemos e bebemos. O sucesso das *fast-food* deve-se a esperarmos o gosto fácil, inebriarmos de algo que, de imediato, nos satisfaça. As bebidas também seguem o mesmo caminho. A água não é mais suficiente para matar a

sede e nos nutrir: ela precisa ter sabor, precisa estimular a nossa sensibilidade. Esperamos que a comida e a bebida estejam empregnados de gosto para que possamos sentir. De maneira cada vez mais avassaladora, desenvolvem-se novas composições e fórmulas para tornar esse gosto cada vez mais direto e recompensador. Mas esse gosto nunca se transforma em degustação, em fazer a experiência, isto é, cuidar daquilo que se apresenta, o que se reflete também na nossa pressa em se alimentar. A arte culinária, por sua vez, resguarda o sabor da comida, pois não parte da premissa de que aquilo que é comestível não tem sabor o suficiente e precisa ser melhorado (aditivado), mas persegue exatamente conservar aquilo que oferece cada elemento. Ela trabalha com a simplicidade de cada parte de um prato ou bebida, de que forma ela pode ser ressaltada ou atenuada. Tanto quem cria quanto quem prova são tragados pela necessidade de apurar o paladar, mas não se trata apenas de uma sensação elevada: ali também comparece o sagrado, como modalidade temporal de encontro singular com o que é. Então, o comer e o beber tornam-se o desafio de corresponder àquilo que se põe para nós. O exemplo da culinária poderíamos estender a toda arte, já que discutimos o empobrecimento da linguagem.

Dessa forma, a morte é entendida pela tecnologia como uma negatividade, algo que deve ser expurgado do horizonte humano para que possamos, enfim, libertamo-nos da dor e do sofrimento e sermos felizes. Trata-se, contudo, de uma determinada interpretação do destino e história humanos, entre outras possíveis. Como, porém, se perdem junto com a linguagem as condições para o florescimento do pensar, o ódio à morte torna-se a única via de sua experiência, ainda que se possa ter várias “perspectivas” sobre ela – todas, contudo, permanecem técnicas e permitidas pela técnica.

Pensamos, no aceno de Dastur (2002), que mesmo que a morte biológica seja contornada pela ciência, ela nunca poderá ser por completo eliminada, por dois motivos. O mais imediato é que ainda estaríamos suscetíveis a acidentes que ponham a vida em risco. O segundo, a que se liga o primeiro, é que há algo mais na morte do que a degradação biológica (a que continuaríamos, naturalmente, expostos, apenas exerceríamos mecanismos de controle sobre ela): a finitude, o não-ser do ser. Na dimensão originária, não se pode exercer controle ou separação entre o que é e o que não é. Cada dimensão é debitária da outra. O ser que é humano tem a si atrelado um horizonte de que não se pode desvencilhar, ele é necessariamente distante e, ao mesmo tempo, pertencente de nós. Os homens entre si estão abertos a uma diferença

inequalizável, por mais que nos transformemos em máquinas uniformes e dominemos o que nos circunda. Tenta-se negar os limites, na esperança de que a liberdade e a felicidade estejam para além destes. Porém, no plano ontológico, o limite, o fim é aquilo que oferece ao homem a possibilidade de estar contente, de se realizar com o que quer que seja (mesmo que seja na negação, como a tendência atual). No jogo de limite e não-limite nos parece residir uma referência fundamental do homem à morte. Ele é da morte porque tem limite – limites também orgânicos que podem fazer sua vida cessar. O limite também é limite de tempo: por mais que se diga que novas relações com o espaço e o tempo estão sendo estabelecidas na pós-modernidade, tratam-se apenas de aprimoramentos, novas instrumentalizações do tempo, ainda cronológico. A existência humana, contudo, é necessariamente epocal, histórica, isto é, num tempo presente, tempo dos acontecimentos. Como ressalta Antonio Jardim, há uma experiência mais anterior e constitutiva de tempo a que a arte insistentemente conclama:

É você na frente de uma tela de cinema sem saber mais há quanto tempo está vendo o filme. É você, com o livro na mão, não saber mais há quanto tempo está lendo. É você, num show ou recital de música, parado, olhando e ouvindo aquilo e esquecendo que tem relógio (2010, 29).

Como a experiência humana da sua finitude se manifestará e desenvolverá em tempos da morte da morte? Como será a arte num período de esquecimento da riqueza da linguagem, transformada em expressão? Por quanto tempo durará a metamorfose do homem em ciborgue? Quando se exaurirá o programa técnico? O que se seguirá em diante? Como sobreviverá o homem com uma aprendizagem ética tão debilitada? Tais questões são desdobramentos de uma surpresa diante da condição humana pós-moderna. Valem ainda as palavras de Heidegger:

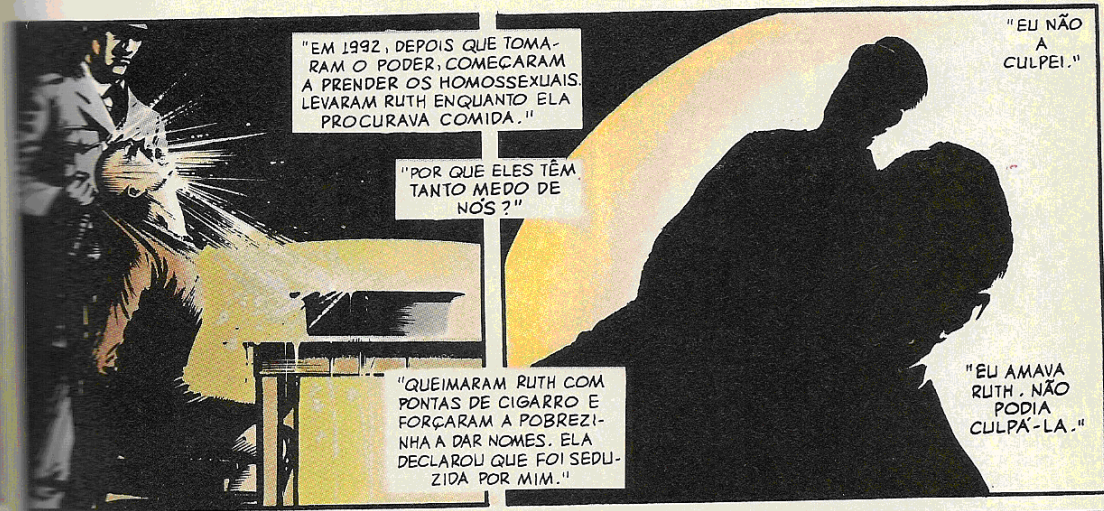
Ninguém poderá saber se está reservada à arte a suprema possibilidade de sua essência no meio do perigo extremo. Mas todos nós poderemos nos espantar. Com o quê? Com a outra possibilidade, a possibilidade de se instalar por toda parte a fúria da técnica até que, um belo dia, no meio de tanta técnica, a essência da técnica venha a vigorar na apropriação da verdade (2002, 37).

Esperamos, da mesma forma, que possam os homens se re-encontrem consigo mesmos e com as coisas, ainda que de dentro do sistema técnico. Não é a toa terminar “A questão da técnica” com essas indagações sobre a essência da técnica e a essência da arte: tanto uma como outra se devem ao pertencimento do homem à instância da verdade. Tudo o que pode se chamar de cultura é o estabelecimento humano na terra a partir dessa revelação originária e perene. Ainda assim, pode ser posta em perigo, como é o caso hoje, pois significa a possibilidade de extinção extrema do homem. Permanece a esperança de mais uma vez brilhar aos olhos do homem como o mais precioso a verdade, em cujo acontecimento nos aventuramos no mistério do amor, da morte, da arte e do pensamento. Lembrando o final de *A hora da estrela*: sim.

Referências bibliográficas

- CASTRO, Manuel Antônio de. *O acontecer poético – a história literária*. 2. ed. Rio de Janeiro: Antares, 1982.
- CINQUEPALMI, João Vito. “Você pode ser imortal”. *Superinteressante*. São Paulo, n. 275, pp. 42-51, fev. 2010.
- DASTUR, Françoise. *A morte – ensaio sobre a finitude*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Em 1926 – vivendo no limite do tempo*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre o humanismo”. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção*. Rio de Janeiro: Imago, 1981.
- HUYSSSEN, Andreas. “Mapeando o pós-moderno”. In: *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- JARDIM, Antonio. “Entrevista com Antonio Jardim”. In: *Revista Terceira Margem*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da UFRJ. Rio de Janeiro, ano XIV, n. 22, PP. 24-48, jan.-jul. 2010. No prelo.
- KATZ, Stephen. “How to Write and Speak Postmodern”. Internet. Disponível em: <<http://www.cscs.umich.edu/~crshalizi/how-to-talk-postmodern.html>>. Acesso em: 13 fev. 2010.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. “O corpo, a terra, o pensamento”. In: *Arte: corpo, mundo e terra*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. “A pós-modernidade”. Mimeo. Rio de Janeiro: s. n., 2002.
- LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- LORENZ, Günter. “Diálogo com Guimarães Rosa”. In: *Guimarães Rosa – fortuna crítica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- MOORE, Alan. *V de vingança*. São Paulo: Globo, 1990.
- SONTAG, Susan. “Notas sobre *Camp*”. In: *Contra a interpretação*. Porto Alegre: LPM, 1987.
- WELSCH, Wolfgang. “Estetização e estilização profunda ou: a respeito da atualidade do estético”. Trad. Álvaro Valls. Mimeo, s. n. t..

V DE VINGANÇA



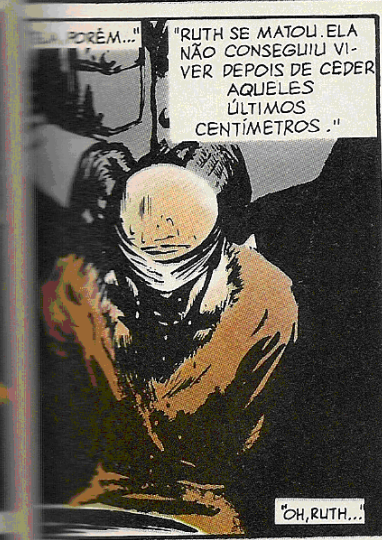
"EM 1992, DEPOIS QUE TOMARAM O PODER, COMEÇARAM A PRENDER OS HOMOSSEXUAIS. LEVARAM RUTH ENQUANTO ELA PROCURAVA COMIDA."

"POR QUE ELES TÊM TANTO MEDO DE NOS?"

"QUEIMARAM RUTH COM PONTAS DE CIGARRO E FORÇARAM A POBREZINHA A DAR NOMES. ELA DECLAROU QUE FOI SEDUZIDA POR MIM."

"EU NÃO A CULPEI."

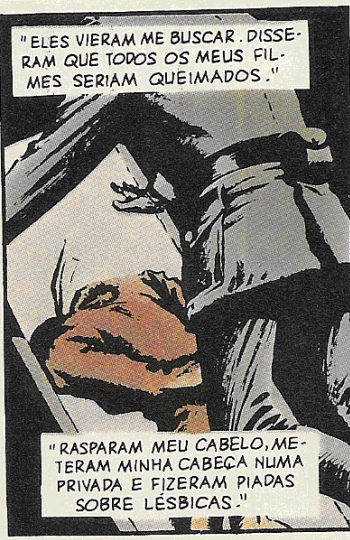
"EU AMAVA RUTH. NÃO PODIA CULPÁ-LA."



"...PORÉM..."

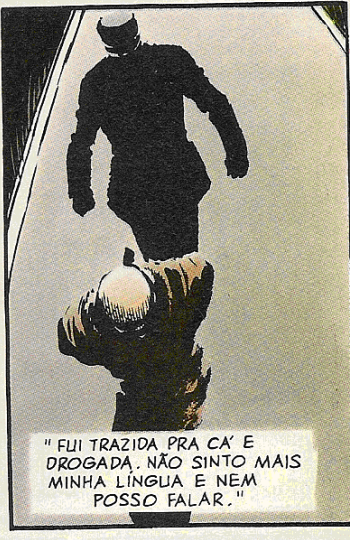
"RUTH SE MATOU. ELA NÃO CONSEGUIU VIVER DEPOIS DE CEDER AQUELES ÚLTIMOS CENTÍMETROS."

"OH, RUTH..."

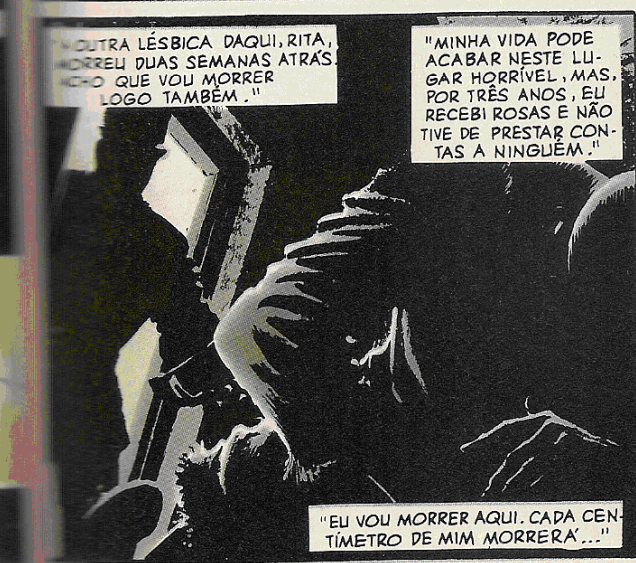


"ELES VIERAM ME BUSCAR. DISSERAM QUE TODOS OS MEUS FILMES SERIAM QUEIMADOS."

"RASPARAM MEU CABELO, METERAM MINHA CABEÇA NUMA PRIVADA E FIZERAM PIADAS SOBRE LÉSBICAS."



"FUI TRAZIDA PRA CÁ E DROGADA. NÃO SINTO MAIS MINHA LÍNGUA E NEM POSSO FALAR."



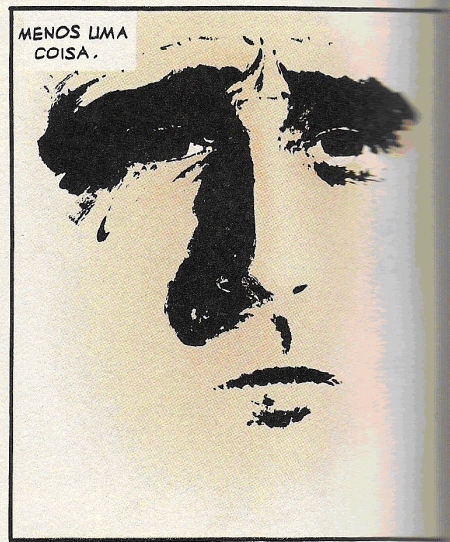
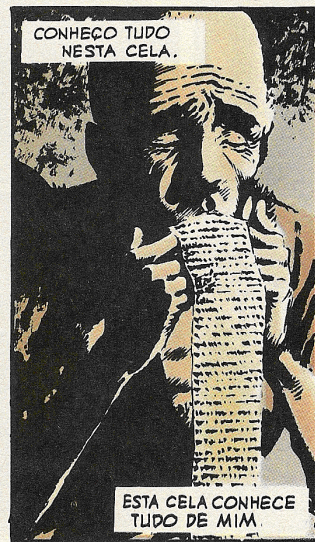
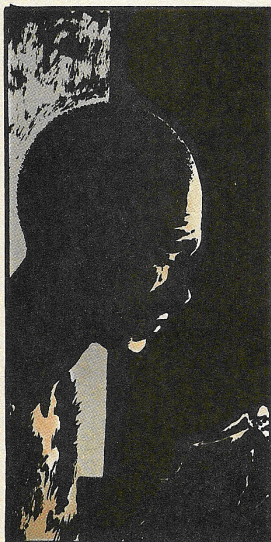
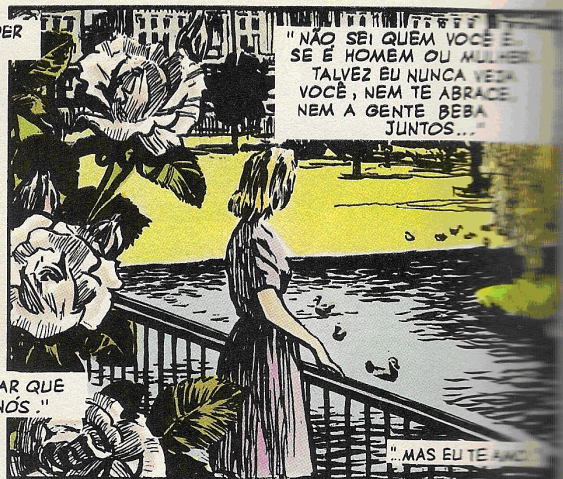
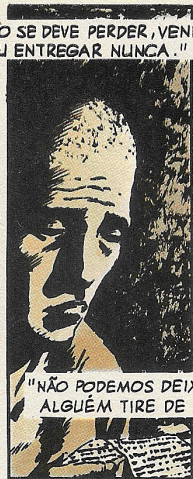
"OUTRA LÉSBICA DAQUI, RITA, MORREU DUAS SEMANAS ATRÁS. NCHO QUE VOU MORRER LOGO TAMBÉM."

"MINHA VIDA PODE ACABAR NESTE LUGAR HORRÍVEL, MAS, POR TRÊS ANOS, EU RECEBI ROSAS E NÃO TIVE DE PRESTAR CONTAS A NINGUÉM."

"EU VOU MORRER AQUI. CADA CENTÍMETRO DE MIM MORRERÁ..."



"...EXCETO LUM."



Anexo: *V de vingança*, de Alan Moore, cap. 11, pp. 61-2.