
Fragmentação, velocidade e dominação:
corporeidade e violência na contemporaneidade

*Fragmentation, Speed and Domination:
Corporeity and Violence in Contemporaneity*

DOI: 10.12957/ek.2022.70266

Marco Antonio Casanova¹

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

casanovamarco_271@hotmail.com

RESUMO

O presente texto retoma uma pergunta clássica a partir de um outro horizonte de formulação da pergunta. Partindo de uma perspectiva fenomenológica, hermenêutica e existencial sobre o tema da corporeidade, o que procuramos fazer é antes de tudo acompanhar os dilemas trazidos pela distinção fenomenológica entre corpo vivo (Leib) e corpo físico (Körper), pelo acento hermenêutico no caráter histórico dos modos de organização da corporeidade, assim como pela tentativa da filosofia da existência de pensar o corpo sempre a partir dos modos constelacionais de sua realização pontual. Depois de realizar tal acompanhamento reconstrutivo do problema em suas três dimensões expostas por mim por mim fundamentais, aplicam-se os resultados dessa primeira parte ao problema do corpo na contemporaneidade, à relação entre corpo e fragmentariedade. Dessa aplicação surge o impasse do existir contemporâneo: diante da fragmentação, velocidade e dominação produzidas pelo niilismo, o corpo contemporâneo precisa aprender a ser todo fragmento.

Palavras-chave: Fragmento. Corporeidade. Velocidade. Violência. Fenomenologia.

¹ Doutor em filosofia pela UFRJ/Universidade de Tübingen, professor titular do departamento de filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, autor e tradutor de inúmeras obras.

ABSTRACT

The present paper puts once more time a classic question from another point of view. Starting with a phenomenological, hermeneutical, and existential approach to the subject corporality, we search after all to develop dilemmas implied by the phenomenological distinction between living body (Leib) and material body (Körper), by the hermeneutical accent on historical character of all ways of organization of corporality, as well as by the attempt of the existential philosophy to think body from the idea of constellation. Reconstructing in a first moment the problem in these three dimensions taken for me as fundamental, I apply in a second moment the results of this analysis to the question concerning the contemporary body, to the relationship between body and fragment. From this application emerges an impasse to contemporary forms of existence: in front of fragmentation, speed, and domination brought with nihilism, contemporary body needs to learn to be completely fragment.

Keywords: Fragment. Corporeality. Velocity. Violence. Phenomenology.

Corporeidade não sem o ser-ái espacializante. O “espaço” não é coisa do corpo vivo – mas o corpo vivo enquanto corpo vivo funda-se no espaço, de tal modo, com efeito, que o corpo vivo espacializante arruma para o ser-ái um lugar a cada vez determinado. (Espacialização – super-espacialização / honrar – ve-nerar)

O espaço e a espacialização – nada e nunca algo corporante por si.

(Martin Heidegger, *Seminários de Zollikon*, p. 412)

1. O que pode o corpo? Essa pergunta formulada de maneira expressa por Espinosa em sua *Ética* concentra em si um dilema, um campo de batalha e uma fonte originária de problemas, que atravessaram de maneira cada vez mais intensa a arte e o pensamento contemporâneos em suas múltiplas facetas. O que constitui propriamente o corpo? Como se determinam as suas possibilidades? Ele se confunde com o corpo orgânico, que cada vez mais se impõe a todos nós como o corpo em nome do qual vivemos, pelo qual lutamos e do qual cuidamos em nossas estratégias mais cotidianas? Ou será que nossa experiência propriamente dita de corpo transcende sempre necessariamente toda e qualquer possibilidade de se falar em corpo orgânico? E, caso esse seja o caso, como se relacionam, então, essas duas dimensões da corporeidade? Ou será que podemos

simplesmente negar o corpo orgânico e nos contentar com uma experiência fenomenológica da corporeidade? E a inserção da historicidade na corporeidade? O corpo possui determinações essenciais próprias ou todas as suas determinações se constituem a partir de um horizonte histórico de sentido, que torna possível pela primeira vez algo assim como uma relação específica com a corporeidade? E o tempo histórico? Possui ele um traço de época que repercute sobre o corpo e sobre os modos de lidar com o corpo? E, por fim, como a dimensão afetiva se relaciona propriamente com a corporeidade? Emoções e sentimentos têm um impacto sobre o corpo ou se determinam a partir do corpo? E as atmosferas? Elas têm um primado sobre a corporeidade ou são meros adornos ao campo de constituição da posição central da autorreferência da corporeidade? Como se vê, a pergunta “o que pode o corpo?” é tudo menos uma pergunta que pode ser respondida de maneira direta, sem uma investigação preliminar sobre o caráter propriamente dito de um corpo. Começemos, então, com um passo atrás e recobremos a fenomenalidade em jogo na questão da corporeidade.

2. Dois elementos precisam ser desde o início acentuados em nosso caminho investigativo. Em primeiro lugar, não há algo assim como *o* corpo, mas há sempre *um* corpo. Sartre tem razão ao acentuar em *O ser e o nada* o corpo como a nossa facticidade², na medida em que não se tem como contestar em momento algum a vinculação entre o corpo e a nossa determinação mais singular. Todo corpo é por princípio um *singulare tantum*, uma experiência única e intransferível nos modos de sua constituição. Em meio ao movimento de corporação singular, porém, jamais se pode escapar de como se experimenta esse movimento. Temos aqui um topos estrutural do pensamento fenomenológico desde sua origem. Há, em verdade, um problema estrutural em toda tentativa de alcançar uma compreensão seja dos entes em geral, seja de si mesmo para além do modo como os entes e como o nosso si mesmo *imediatamente* se dão. Esse foi justamente o equívoco essencial de nossa tradição. Por cindir inicialmente o âmbito do conhecimento do âmbito de manifestação dos entes, ela se viu incessantemente perdida em meio às tentativas mais plurais de escapar das consequências nefandas dessa cisão. Como Hegel não cansou de nos mostrar em seus textos, a divisão entre sujeito e objeto enreda constitutivamente o conhecimento nas

² Jean-Paul Sartre, *O ser e o nada*. Paris: Gallimard, 1989.

aporias oriundas dos mais múltiplos esforços por chegar ao outro lado sem alterar o modo de ser daquilo que se precisaria conhecer. Separar significa necessariamente produzir aqui mediações e, por conseguinte, jamais conseguir escapar das consequências de tais mediações. Assim, é preciso antes de tudo evitar a todo custo todas as múltiplas tendências para instanciar, filtrar, instituir barreiras entre nós e as coisas em geral: é preciso, em outras palavras, superar a tendência inicial de assumir as coisas como se elas estivessem apartadas de nós e deixar que elas se nos apresentem lá onde elas por elas mesmas se dão na imediatidade de seu modo de autodação. Foi exatamente isso que Husserl procurou alcançar por meio da doutrina da redução, assim como por meio do acento no caráter intencional da vida da consciência. Foi isso também que Martin Heidegger buscou pensar em meio à descrição da singularização como um projeto de sentido, no qual desaparece completamente toda e qualquer distância entre o ser-aí humano e seu aí, entre o existente e sua situação, entre o singular e o todo do ente. No que concerne ao problema do corpo, porém, suprimir toda e qualquer instanciação implica necessariamente se restringir ao modo como se dá a experiência do corpo ou, dito de outra forma, ao modo como o corpo se faz corpo, isto é, aos modos de sua corporação. A pergunta “o que pode o corpo?” se converte, com isso, na pergunta sobre “como um corpo vem a ser o corpo que é”. Responder a essa pergunta, por outro lado, exige um duplo acompanhamento e um duplo direcionamento da investigação.

É famosa a transformação hermenêutica da fenomenologia levada a termo por Heidegger em relação ao projeto fenomenológico de seu mestre. Diante da tentativa husserliana de estabelecer a fenomenologia como método e de instituir a possibilidade de uma superação volitiva de todas as tendências encurtadoras próprias às hipostasias em geral, Heidegger acentua desde o princípio a impossibilidade de uma suspensão do posicionamento oriundo do próprio horizonte histórico de constituição dos significados dos fenômenos em geral e das transgressões dos campos de sentido de ser que emergem das decisões ontológicas da tradição. O campo de manifestabilidade dos entes enquanto entes e a historicidade constitutiva de tal campo jamais se deixam eliminar por vontade, de tal forma que à experiência propriamente dita do corpo sempre corresponde originariamente um lastro de historicidade que atravessa e determina os modos de corporação da corporeidade. Temos, assim, dois aspectos

imediatos do problema do corpo. 1) A corporação da corporeidade obedece necessariamente à dinâmica singular de existir radicalmente enquanto corpo, ou seja, à famosa perspectiva de primeira pessoa³. Assim, é preciso perguntar aqui como o corpo vem a ser corpo, uma vez que ele inexoravelmente acontece como um corpo que é sempre a cada vez meu. 2) Não existe corporeidade que já não se encontre atravessada por um campo histórico específico e pelos elementos estruturais de tal campo histórico. Não há nunca uma vez mais *o* corpo, mas sempre *um* corpo. Ao mesmo tempo, *cada* corpo sofre a incidência indelével de sua tradição, da sedimentação propriamente dita do que constitui os modos de relação normativos dessa tradição. É por isso que o corpo pode ser objeto da ciência médica, espaço de intervenção disciplinar, reino de delícias, extensão somática da vida psíquica, âmbito de impulsos e direções pulsionais refratárias à lógica do consciente, tema de embate moral e de interdição ascética, espaço de inscrição mercadológica e de comercialização direta ou indireta etc. etc. A tudo isso, porém, se alia ainda um outro elemento, que precisa ser levado em conta para que possamos fazer frente ao que está em jogo aqui.

Há claramente uma certa tendência mesmo na fenomenologia heideggeriana de pensar a historicidade em termos algo restritos. Se Heidegger se ligou por um lado desde o princípio ao pensamento de Wilhelm Dilthey e procurou a partir dele levar em conta a historicidade do ser dos entes em geral, ele claramente deixou de lado, por outro, a multiplicidade de elementos ônticos propriamente ditos, que caracterizavam para Dilthey a vida histórica em sua relação com o espírito objetivo do tempo. Por mais que a facticidade seja descrita em *Ser e tempo* como uma rede referencial complexa articulada por sentido; por mais que as estruturas prévias da interpretação tenham por função justamente evidenciar o quanto os fenômenos já sempre aparecem enquanto fenômenos no interior de uma circularidade hermenêutica marcada por posições estabelecidas na rede, modos de abordagem definidos e possibilidades antecipadamente disponíveis de se falar sobre os fenômenos; sim, por mais mesmo que Heidegger acentue a singularização como uma retomada expressa da própria facticidade e como um modo mais pleno de ser em situação, nunca chegamos propriamente a poder acompanhar na obra capital do pensamento heideggeriano e nas preleções que

³ É essa perspectiva que Merleau-Ponty leva a termo de maneira pioneira em relação ao corpo nas descrições da carne em sua *Fenomenologia da percepção*. Cf.: Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 2008.

preparam e desdobram tal obra capital as injunções de força, as tensões de poder, os embates estruturais que se mostram como responsáveis pela configuração a cada vez alcançada pelo corpo em meio à dinâmica de sua corporação. Em suma, não se pode considerar apenas o horizonte histórico de manifestação do corpo enquanto corpo, mas é sempre necessário ao mesmo tempo ter em vista em que medida tal manifestação vem sempre acompanhada necessariamente de pequenos campos de batalha, de espaços de luta constante e tão somente raros instantes de trégua e harmônica constelação. A experiência singular da corporeidade, portanto, precisa ser descrita em sintonia com o acompanhamento da multiplicidade de elementos que a cada vez se fazem presentes na performance existencial de cada corpo. Nós não temos, então, apenas o problema da impossibilidade de se pensar um corpo para além do corpo vivo (*Leib*), da necessidade de considerar incessantemente o corpo em sintonia com o horizonte histórico de sentido decisivo para a constituição do significado mesmo do corpo, mas também o problema dos embates travados em cada configuração corporal. O que isso nos indica, porém, em termos da questão da identidade propriamente dita de um corpo?

3. Há um termo que unifica radicalmente os três elementos mencionados acima: o termo performance. Pensar fenomenologicamente o corpo implica superar justamente a ideia de que o corpo possuiria determinações por si subsistentes, que poderiam ser acessadas em meio a uma investigação categorial. O que importa para a fenomenologia é antes de tudo escapar de uma perspectiva neutra em relação ao movimento de corporação da corporeidade, de uma perspectiva que estivesse em condições de erguer uma pretensão de autonomia ante a realização mesma de tal movimento. Seguindo uma perspectiva de primeira pessoa e questionando radicalmente toda e qualquer possibilidade de se pensar de maneira isolada e consistente uma perspectiva de terceira pessoa, a fenomenologia busca originariamente descrever o modo como a experiência mesma do corpo se impõe àquele que se constitui em meio a tal experiência. É, com isso, na performance propriamente dita da experiência de corporação da corporeidade que o corpo desponta propriamente como o corpo que ele é. O corpo que eu experimento, porém, o corpo que cada um de nós sempre a cada vez por si mesmo experimenta, não é outro senão o corpo na enigmaticidade da tensão entre corpo físico e corpo vivo. É por um lado difícil negar a presença sempre recolhida do corpo físico,

que invariavelmente cisma em se manifestar nas experiências deficitárias do corpo, nas restrições provocadas pelo envelhecimento ou na debilitação provocada pela doença, e que se mostra claramente como objeto de investigação positiva no campo da biologia aplicada que é a medicina. Como Heidegger mesmo acentua no parágrafo 12 de *Ser e tempo*: o ser-aí mesmo, “com um certo direito, em certos limites, *pode ser concebido* como apenas subsistente em si”⁴. Por outro lado, contudo, essa presença do corpo físico permanece constantemente um ponto cego, ao qual não consigo de modo algum acessar de maneira plena, na medida em que só existo efetivamente enquanto corpo vivo. O fato de haver uma ciência ôntica voltada para o corpo físico não altera nesse contexto nada quanto ao caráter originário do problema. A medicina é capaz de estabelecer critérios de eficácias e formas pragmáticas de cuidado do corpo físico. Tal práxis médica, no entanto, não implica de maneira alguma dizer que a medicina estaria em condições de resolver o enigma do corpo físico sempre experimentado em meio à performance do corpo vivo. O corpo físico, para parodiar uma frase de Heidegger presente em seus *Conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*, é marcado por uma riqueza que talvez nós nunca cheguemos nem mesmo a tangencialmente imaginar. A consequência disso, portanto, é que a redução do problema do corpo à performance do corpo vivo significa tudo menos uma supressão do problema do corpo ou uma indicação do caminho para a resposta à questão sobre o que o corpo pode. O que pode um corpo aponta incontornavelmente para a performance singular de cada corporeidade em sua dinâmica de corporação, sem que tal resposta possa ser pensada de uma maneira definitiva e última. Corpo é constitutivamente abertura. Mas a performance própria à experiência do corpo vivo em sua dinâmica de corporação não é a única dimensão da performance. O caráter performático do corpo envolve ao mesmo tempo a multiplicidade de elementos que vem à tona na compreensão nietzschiana da essência da corporeidade. Nós nunca temos em suma *um* corpo: um corpo é sempre uma rede complexa de relações estruturais de domínio entre si. Há claramente uma série de elementos circunstanciais que acompanham diretamente o surgimento a cada vez pontual das figuras corporais em geral. Um corpo sempre se encontra em um lugar determinado, que acompanha radicalmente sua dinâmica de corporação. Não há nunca um corpo solto no ar, um

⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, §12, p. 55.

corpo sem chão, sem ar, sem relevo, sem paisagem. Todo corpo chega a si mesmo em um lugar específico que possui suas características próprias e exerce sobre tal movimento de vir-a-ser um efeito restritivo ou expansivo. É esse lugar que impõe necessariamente um modo de constituição do espaço, que condiciona o surgimento de direções, proximidades e distâncias, assim como o despontar de uma mobilidade intrínseca à corporeidade. Juntamente com o lugar de corporação de cada corpo, então, o tempo vem à tona sob a forma de um ritmo estrutural. A corporação não se mostra apenas como locativa, mas também concomitantemente como temporal. É decisivo em cada corpo como os corpos encontram seus ritmos vitais, seus movimentos mecânicos, suas acelerações e desacelerações, suas paixões extasiantes e seus afetos depressivos. Ao corpo corresponde um espaço e um tempo, no qual o corpo experimenta seu devir. A isso se alia ainda atmosferas que são próprias ao lugar, ao espaço e ao tempo. Um lugar se abre incessantemente a partir de uma determinação atmosférica que é determinante dos acentos e dos focos, das diferenças e indiferenças que nunca deixam de se fazer presentes em meio à dinâmica de cada corporação. Por fim, há um ímpeto em cada corpo, um impulso de expansão que o projeta para além da estaticidade de uma posição fixa. Nas palavras de Nietzsche em seu famoso aforismo 19 de *Além do bem e do mal*, descrevendo a corporação em sintonia com a dinâmica de realização da vontade: “em cada vontade existe, antes de mais nada uma infinidade de sentimentos: o do estado do qual se quer sair, o do estado ao qual se tende, a sensação destas duas direções, ou seja, ‘daqui’ — ‘até lá’; enfim, uma sensação muscular que, sem chegar a pôr em movimento braços e pernas, toma parte dele assim que nos dispomos a ‘querer’. Do mesmo modo que o sentir, um sentir múltiplice, é evidente que um dos componentes da vontade contém também um ‘pensar’, em todo ato de vontade há um pensamento que comanda e, portanto, deve-se evitar a crença que se pode afastar esse pensamento do ‘querer’ para obter um precipitado que continuaria sendo vontade. Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um conjunto de sensações e pensamentos, mas também e antes de tudo um estado afetivo, a emoção derivada do mando, do poderio”⁵. Lugar, espaço, relevo, ritmo, atmosfera, ímpeto e impulso, direcionamento, pensamento que comanda, ou seja, a capacidade da vida de se reunir e consolidar em um sentido, de superar a dispersão e de abrir caminho para si, e, por fim, um afeto do

⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*, p. 19.

comando, uma experiência de tudo isso na unidade múltipla de todos os elementos. Em suma, na performance singular de cada corpo, não é apenas a tensão entre corpo vivo (Leib) e corpo físico (Körper), que se faz vigente em meio ao surgimento desse ponto cego da experiência que, contudo, jamais tem como ser afastado da experiência. Ao contrário, juntamente com a experiência do corpo vivo e do mistério do corpo físico temos o vir-a-ser múltiplo da corporeidade, sua identidade difusa, sua diferença originária. Nosso corpo vivo emerge de uma miríade de relações tensas entre elementos díspares, miríade essa completamente dominada pela riqueza de suas reentrâncias e de suas periferias. Bem, mas ainda há um último elemento antes de prosseguirmos e de considerarmos como é que tudo isso vem à tona em nossos modos contemporâneos de corporação. Tal como anunciamos no tópico 2, todo corpo está sujeito a uma historicidade, a inserção de marcas históricas em sua significatividade. Tal como se encontra expresso de maneira indireta na famosa máquina de *A colônia penal* de Franz Kafka, a escrita da lei, do nomos, do tempo, se inscreve na carne de cada um de nós e inicia seu trabalho no instante mais originário de nosso ser jogado no mundo, por mais que seja só com o avançar do trabalho maquinal, que venhamos a nos dar conta da natureza da sentença, de nossa condição mortal. Assim, cabe perguntar: como se dá a relação entre corpo e historicidade?

Talvez a maior contribuição da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger esteja justamente em nos lembrar que não somos nós que determinamos os significados dos entes em geral e que nos comportamos em relação a eles a partir de nossas competências individuais próprias, mas antes, sim, os fenômenos que estão na base efetiva dos significados. Não sou eu que decido o que é uma xícara, um carro, um corpo belo, um ato justo ou uma resposta estúpida, mas é antes o mundo que, enquanto campo de manifestabilidade do ente enquanto ente, fornece incessantemente a base para que algo se mostre como se mostra e para que eu me comporte em relação a ele como me comporto. É porque o fenômeno se revela como se revela, que ele significa o que significa, é o que é e é correspondentemente nomeado assim. Tal fenomenalidade, porém, não possui nada em comum com a presença de um campo neutro, marcado por significatividades ideais estruturadas em si mesmas para além de todo e qualquer campo material de ação. Ao contrário, o mundo enquanto horizonte de manifestabilidade do ente enquanto ente se constitui muito mais a partir da

sedimentação de processos históricos determinados por tradição. Um utensílio nunca significa simplesmente o que ele significa, porque haveria alguma coisa como uma determinação essencial do utensílio para além de seu campo de manifestação. Sua significação provém antes inversamente do movimento histórico de constituição de seu espaço de uso, de sua rede referencial e conformativa de aparição. O mesmo vale para um ato justo ou para uma decisão que envolva uma pré-compreensão daquilo mesmo pelo que nos decidimos. Quando escolhemos uma área de estudo, somos invariavelmente levados por uma compreensão prévia de sua significação. Tal compreensão não se confunde com uma definição propriamente dita da área, mas antes com uma antevisão daquilo mesmo que se realiza em seu âmbito de concretização. Essa antevisão, porém, só é possível, porque o mundo já sempre nos mostra, ainda que de maneira ambígua, aquilo mesmo que ele nos mostra. Tudo está atravessado por historicidade, tudo encontra a sua matéria na substância histórica que se plasma em meio aos processos de temporalização de nossos comportamentos em geral. Tais processos, contudo, não têm apenas o caráter que a fenomenologia hermenêutica heideggeriana parece pronta a assumir, mas se estendem muito mais na direção de uma agonística que se desdobra nas lutas imanentes ao próprio campo dos fenômenos. Em um campo utensiliar não há nunca apenas uma rede referencial marcada por remissões a utensílios correlatos, materiais, outros existentes e um para quê preferencial. Em todo campo utensiliar, sedimentam-se imposições e rotinas, regras e normatizações, funcionalizações e embates por interesses, seduções e agenciamentos, explorações e concessões de garantias, em suma, toda a historicidade própria às tensões entre os elementos de composição. Uma oficina não é apenas o lugar onde alguém segura um martelo, mas também um lugar onde alguém experimenta a opressão dos espaços abafados, a transformação do trabalho em meio de manutenção do trabalho, a dificuldade do dia, as pausas raras, as disparidades, o cansaço, a resistência dos materiais, a impossibilidade de sonhar, assim como a distância, a indiferença, a concretude ou a abstração dos problemas etc. Tudo isso é decisivo não apenas para que se possa dar conta da riqueza ôntica daquilo que se mostra, mas para que se possa acompanhar o ser mesmo dos corpos em geral, sua determinação essencial propriamente dita. Bem, mas como tudo isso se articula com o problema da violência

que dá voz ao tema propriamente dito de nosso texto? Em que medida o corpo se encontra exposto agora a um campo propriamente dito de violências múltiplas?

4. Em meio às exposições acima, um elemento precisa ter ficado particularmente claro: a articulação estrutural entre as performances do corpo e a historicidade propriamente dita que atravessa incessantemente as corporeidades em geral. Nunca há simplesmente o corpo, mas sempre *um* corpo em uma performance marcada por ao menos três modos estruturais de determinação. Em primeiro lugar, a performance imersa na experiência propriamente dita do corpo vivo: não há nunca o corpo, porque todo corpo depende do modo como se experimenta existencialmente o corpo. Em segundo lugar, a performance relativa à multiplicidade sempre em jogo na dinâmica de corporação de cada corporeidade. E, em terceiro lugar, a performance em jogo na historicidade que acompanha radicalmente o próprio campo de realização da corporação. Esse movimento triplo precisa ser sempre considerado em cada corpo para que se possa alcançar uma apreensão plena do ser mesmo do que se corpora. Precisamos, em suma, acompanhar uma *topologia fenomenológica do corpo múltiplo*. Tal topologia, porém, acontece sempre no interior de um horizonte de sentido temporal, em meio ao poder de um tempo de marcar a carne na sua constituição originária. Assim, precisamos perguntar agora: mas o que pode um corpo em nosso tempo? Como o tempo que é o nosso atravessa e modaliza o corpo em sua tríplice performance? Fragmento. Essa é sem dúvida alguma uma palavra decisiva para que possamos pensar a princípio a condição corporal do homem contemporâneo. A “morte de Deus”, a crise dos universais, a supressão da ideia de homem que se mantinha inalterada e normativa no interior do intelecto divino e que funcionava como um porto seguro para o qual o homem da tradição sempre podia retornar, em suma, a dissolução radical da noção de essência ou de natureza humana trouxe consigo como consequência inexorável uma impossibilidade de se continuar operando com a pressuposição de que o homem teria uma identidade dada e constituída que ele poderia alcançar para além da dinâmica singular de realização de suas possibilidades finitas de ser. A suspensão de tal pressuposição, porém, repercute completamente sobre a possibilidade de se falar em identidade como uma linha diretriz que acompanha de maneira imanente ou transcendente as diversas configurações da existência. Não há mais agora nenhuma

identidade prévia e, com isso, não há tampouco nenhum elemento capaz de funcionar como um elemento de catalisação da multiplicidade de experiências, com a qual cada existente tem incessantemente de lidar. É claro que podemos seguir nesse caso a definição dada por Husserl em sua 5ª *Investigação lógica* e pensar a identidade de consciência como um “entretecimento de vivências psíquicas na unidade do fluxo vivencial”⁶. O problema de tal definição, porém, é que ela nos dá a impressão de que a constituição da identidade subjetiva é alguma coisa que simplesmente se dá em meio à dinâmica de realização da vida da consciência. Tal impressão, contudo, se dissolve em meio a um olhar mais atento. Por mais que possamos erguer a pretensão de que somos quem nós somos e de que nossa identidade se encontra estabelecida em nossa autoimagem, em nossa autocompreensão ou no movimento de temporalização de nossas vivências (em nossas retenções e protensões), essa pretensão logo se mostra como problemática, no momento em que despertamos para a multiplicidade de acontecimentos que não cabem no esquema narrativo dessa pretensão identitária e para o caráter intrinsecamente desconexo das muitas vivências. Dito de maneira mais clara, é possível que alguém possa supor uma coerência interna entre as muitas situações de sua quotidianidade, mas um simples acompanhamento não judicativo revela algo assim como uma comédia de erros, como um eterno movimento “after hours” (Scorsese – 1985), como uma proliferação de casualidades e contingências das quais não emerge outra coisa senão mais casualidades e contingências. Nesse contexto, a aceleração radical do campo das possibilidades ônticas, o surgimento cada vez mais rápido de mais e mais possibilidades não faz outra coisa senão intensificar o caráter fragmentário do corpo contemporâneo. Existindo em uma época, na qual tudo se sucede em uma velocidade cada vez mais intensa, uma vez que nada possui propriamente uma necessidade para além de sua determinação conjuntural, cada vez mais rapidamente vem à tona a dificuldade de unificar os fragmentos e de se constituir em qualquer forma mínima de identidade. Tal como Kierkegaard formulou de maneira visionária em seu *Doença para a morte: Tratado do desespero humano* ao comentar o desespero da possibilidade,

para o si mesmo sem necessidade se amplia cada vez mais o âmbito da possibilidade, porque nada se torna efetivo. Por fim, é como se tudo se tornasse possível; por fim, quando o abismo devora o si mesmo. Cada pequena possibilidade, para se tornar efetividade, precisaria de algum

⁶ HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas* (Volume 2). Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 326.

tempo. Por fim, porém, tudo se torna cada vez mais breve para a realização efetiva da possibilidade; tudo se torna cada vez mais coisa do momento. A possibilidade se torna cada vez mais intensiva, no sentido da possibilidade, não no sentido da efetividade; pois no sentido da efetividade, o intensivo é o fato de que, daquilo que é possível, algo se torna efetivo. Aí algo se mostra como possível; e, então, apresenta-se uma nova possibilidade; e, por fim, se seguem essas fantasmagorias tão vertiginosamente umas às outras, que pareceria que tudo seria possível: e esse justamente é o derradeiro instante, no qual o indivíduo mesmo se torna uma mera possibilidade de todas as possibilidades⁷.

Não há propriamente um corpo dado, objetivo, orgânico, estabelecido, que funcionaria como base para todas as nossas experiências do corpo, mas, ao contrário, o corpo físico funciona muito mais como um ponto cego para o corpo vivo, para o modo como a cada vez experimentamos nossa corporeidade. Nossa identidade, nesse contexto, não é uma coisa de antemão estabelecida de maneira atual ou potencial; ela não é nada que estruture de saída nossa corporeidade, mas antes muito mais uma tarefa existencial, um problema no devir estrutural de cada corpo. Tal tarefa e tal problema se encontram, por sua vez, completamente intensificadas no campo de corporação do corpo contemporâneo. Diante da supressão da ilusão de toda identidade, impera sem travas agora a dificuldade de encontrar em cada corpo mais do que fragmento, enigma e cruel acaso, como diria Zaratustra em *Da visão e do enigma*⁸. Cada vez mais nos mostramos como fragmentos sem unidade para nós mesmos e nos perdemos em um salto imediato de um fragmento para o próximo sem qualquer experiência própria de cada uma dessas configurações fragmentárias. Cada fragmento, contudo, se faz a partir da efetivação de uma possibilidade que, para ser experimentada radicalmente em seu ser, precisa sempre abrir o espaço de desdobramento de seu modo de ser, de sua lei, de seu princípio estrutural. A questão, porém, é que, ao fragmento corresponde uma supressão cada vez mais vertiginosa do fragmento recém-alcançado. Nós realizamos em nossa existência uma possibilidade e precisaríamos de um campo próprio para o vir-a-ser dessa possibilidade. A questão é que uma possibilidade nem bem se fez presente e toda uma proliferação incessante de novas e mais possibilidades logo a acompanham. O corpo se perde, assim, em uma multiplicidade fragmentária sem unidade, em um movimento disperso e bovinizado, arrastado cada vez mais rapidamente pelos humores mais diversos do momento. A esse corpo fragmentário e

⁷ KIERKEGAARD, Søren. *Doença para a morte*, p. 86.

⁸ Cf.: NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*, “Da visão e do enigma”.

pulverizado, então, vem se juntar uma multiplicidade de elementos sem coesão que esgarçam o corpo em um campo paradoxalmente plural e desprovido de reais tensões. Como vimos acima, nós experimentamos hoje o corpo vivo como uma multiplicidade de fragmentos sem unidade, como uma sucessão sempre momentânea de situações corporais sem direção e como identidade meramente suposta na superfície sem rosto de uma imagem fantasmagórica. Cada fragmento, porém, possui em nosso tempo um caráter completamente sintônico com o que foi acima descrito. Se a dinâmica de corporação dos corpos é vivida por um lado na fragmentariedade das circunstâncias, cada fragmento se determina, por outro, a partir da disjunção frouxa de suas redes vitais. Um corpo é sempre em cada configuração corporal um todo de relações, uma multiplicidade que conflui para uma direção, uma constelação de elementos que encontram em cada forma do corpo uma plástica conjugação, um cosmos, um arranjo. Quanto mais tensa é a unidade entre os elementos, porém, como já o sabia muito bem Heráclito⁹, maior é a coesão do corpo, maior a sua própria força e a sua capacidade de se dirigir originariamente como um todo em uma direção. Uma multiplicidade constituída por um “arranjo” de elementos marcados pela indiferença mútua é sempre tão iníqua quanto uma unidade estruturada pela negação incessante da multiplicidade. Foi isso que Nietzsche viu, por exemplo, seguindo nesse caso um exemplo platônico, nos dilemas de democracia e tirania. O que importa em um corpo é sempre o quanto ele consegue ser expressão dos embates estruturais entre os elementos de sua constituição e o quanto ele retém nessa expressão a riqueza intensa de tais embates. Cada fragmento corporal em nosso tempo vive, contudo, da incapacidade sempre uma vez mais pontual de se constelar, de se unir nas tensões imanentes, de abrir o espaço para que seu corpo articule sua linguagem, suas vozes, suas dissonâncias, suas infinitas reentrâncias e sua tensa superfície final. Tudo que nós escutamos hoje entra em nossas vidas, mas não há lugar algum em nossas vidas para colocar cada uma dessas coisas que escutamos hoje. Nossos corpos se estendem no espaço que lhe é correlativo, sem que esse espaço seja plenamente incorporado na dinâmica de corporação do corpo. Elementos físicos, sensações, dores, prazeres, gostos, anseios, ideias, sonhos, fantasias, representações, lembranças, decisões: tudo isso opera em uma dinâmica anárquica que não encontra paz incessante senão por conta da incapacidade de qualquer uma dessas dimensões de

⁹ “Contrário é convergente e da harmonia dos contrários a mais bela harmonia”. Tradução Alexandre Costa.

produzir mais do que um assomo pontual passageiro. O resultado é a cada vez um corpo múltiplo e fraco, um fragmento que se expande de maneira pirotécnica, mas que logo se desfaz em seguida a todo pequeno estouro. Um corpo, em suma, disperso e sem direção, que vaga constantemente se deixando arrastar para onde quer que as circunstâncias o sejam capazes de impelir. Por isso, em verdade, esse corpo é tão maximamente manipulável, induzível, sugestionável. Qualquer elemento externo que se ajunte e proporcione uma certa via preferencial logo reúne a multiplicidade desarticulada e lhe oferece um sentido que por ela mesma ela jamais encontra. Por fim, então, ao corpo marcado pela fragmentação radical de sua própria dinâmica de corporação e pela ausência radical de direcionamento unitário em meio à constituição sempre aleatória da multiplicidade de elementos constitutivos se alia a historicidade dos movimentos, que fornecem um lastro de estabilidade e ritmicidade aos corpos em geral. Tal historicidade aponta em nosso caso para uma radicalização da lógica propriamente dita da dominação. Se os corpos tradicionais se caracterizavam justamente pela obediência originária a um princípio estrutural imanente ou transcendente, que podia funcionar como norma propriamente dita para os processos de corporação; se a alma, a razão, o Estado, o progresso social do homem, a ideia de um princípio absoluto e de um fim último funcionaram tradicionalmente como elementos de formatação estrutural dos corpos, o que caracteriza o corpo contemporâneo é justamente o fato de que ele nasce da impossibilidade de contar de antemão com tais esteios de orientação. É claro, por um lado, que eles continuam vigentes e que todos nós podemos existir ainda *como se* nada tivesse se alterado. O problema, porém, é que tal possibilidade não faz senão ratificar performaticamente a insustentabilidade dessa posição. Há elementos por demais incontroláveis e intangíveis para que se pudesse erguer a pretensão de que seria possível uma análise consistente de todas as variáveis em jogo, por exemplo, na constituição de uma “vida saudável” ou de uma “administração adulta de suas condições financeiras”. Além disso, cada vez mais, o Estado que surge como elemento de proteção do cidadão se revela como fonte originária de opressão, violência e frieza. Bem, mas se não há mais nenhuma força externa omniabrangente que pudesse funcionar como um elemento último de coerção normativa, alguém poderia imaginar que o resultado disso seria uma experiência propriamente libertária dos corpos. A questão, contudo, é que a superação das

instâncias centrais de poder trouxe consigo antes uma pulverização máxima das estratégias propriamente ditas de dominação, de tal modo que o poder se exerce agora de maneira difusa, incondicionada e não identificável em subjetividades individuais específicas – sejam essas pensadas como grupos ou indivíduos. O poder opera agora literalmente por toda parte, de maneira intensiva e multidirecional. Não há mais, portanto, como falar em donos do poder ou mesmo em formas calcificadas de dominação. Por toda parte, incessantemente o poder se institui, confinando os corpos a processos sempre renovados de controle e subjugação. A partir daí, portanto, o corpo emerge em seu caráter contemporâneo como corpo fragmentado, como corpo disperso e como corpo deprimido/reprimido sob o impacto sempre renovado de formas tentaculares de dominação. Violência, por fim, se revela, então, não como brutalidade invasiva que se expressa tão somente em um conjunto explícito de ameaças e de intimidações, mas *como miríade de estratégias subterrâneas eufemizadas que se abatem sobre os corpos em sua própria constituição originária*. Ora, mas é de se perguntar agora como é possível lidar com tal situação, o que resta ao corpo aviltado e reduzido, coisificado e desviviado, fragmentário e desorientado, incessantemente exposto aos mil fios da teia de dominação. A resposta talvez esteja em um poema de Rilke intitulado *O torso arcaico de Apolo*, que nos diz de maneira singela o seguinte:

Torso arcaico de Apolo

Não conhecemos sua inaudita cabeça
Onde as pupilas amadureceram. No entanto,
Seu torso arde ainda como um candelabro ao canto,
No qual seu olhar, só encolhido se retesa,

Se mantém e brilha. Se não, não poderia a fronte altiva
Do busto te ofuscar, nem um sorriso caminho achar
Ao do giro suave das ancas passar
Para o centro onde o sexo se aviva.

Se não estaria essa pedra fora de lugar e estreita
sob os ombros onde uma queda transparente deita
E não cintilaria como pele de fera;

E não romperia todas as suas margens decidida
Como uma estrela: pois aí não há qualquer ponto
Que não te veja. Você precisa mudar a sua vida¹⁰.

¹⁰ Rainer Maria Rilke, *O torso arcaico de Apolo*, tradução Marco Casanova *apud* Peter Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern* (Tu precisas mudar a tua vida). Frankfurt: Suhrkamp, 2013.

5. O texto de Rilke nos fornece uma indicação das possibilidades de resposta ao problema do existir na contemporaneidade. O texto inicia-se com uma menção a uma das principais partes faltantes no torso arcaico de Apolo, àquilo que mais evidentemente não se faz presente na peça e que nos deixa diante de um fragmento, nada mais do que um fragmento. O torso não nos mostra a cabeça, de tal modo que jamais saberemos como eram as suas pupilas, o quão delicados eram os traços de seu nariz, como se apresentavam seus lábios, com que força se abriam seus olhos, se sua cabeça estava coberta por algum elmo sagrado ou descoberta, dando liberdade a seus cabelos. Apesar disso, “seu torso arde ainda como um candelabro ao canto,/ no qual seu olhar só encolhido se retesa,/ se mantém e brilha”. Como é possível algo assim? A escultura se quebrou e a cabeça não se encontra mais sobre seus ombros. Por isso, parece não fazer sentido algum falar de um olhar da estátua para nós, um olhar que se encolhe e se retesa, se mantendo por meio daí mesmo em seu brilho. E, no entanto. Toda a escultura se impõe a nós, invertendo a pretensão inicial de que estaríamos em face de um pedaço de pedra fria e inerte, dependente completamente de nossas atividades interpretativas, para que conquistasse pela primeira vez por meio daí um significado. De maneira patente, é simples mostrar como as coisas não se dão dessa forma. Olhando para o torso, sua pujança clássica se impõe a mim; mais ainda, seu vigor tanto quanto a intensidade de sua presença em cada uma de suas partes, mesmo nas que faltam, me intimidam, de tal modo que preciso resistir a um reflexo inicial para me proteger desse vigor e dessa intensidade. E isso não porque somos capazes de imaginar a cabeça faltante em cada um de seus detalhes, os braços fortes e torneados a partir de alguns rastros ainda presentes na parte restante, a perna direita inteira e a parte inferior da perna esquerda a partir da coxa esquerda ainda intacta. Uma tal projeção necessariamente precisaria acontecer a partir de esmaecimento do caráter mesmo da obra que não arderia mais “como um candelabro ao canto” por conta de nossa imaginação, mas antes muito mais apenas enquanto torso. Não se trata, portanto, de complemento do fragmento em meio à recomposição de sua integralidade perdida, mas de uma reintegralização do fragmento enquanto um todo. E é isso, então, que precisamos considerar agora de maneira mais detida.

Hans-Georg Gadamer repetiu algumas vezes em sua obra, que a arte é um todo, do qual não se pode retirar nenhuma parte, sem que o todo se desfaça. Na formulação

paradigmática presente em seu importante ensaio sobre “A atualidade do belo: Arte como jogo, como símbolo, como festa”, ele afirma: “(...) ‘uma obra de arte é como que uma unidade orgânica’. O que se quer dizer com isso é explicável rapidamente. Quer-se dizer que se percebe como aqui cada particularidade, cada momento na contemplação ou no texto ou no que seja está unido ao todo, de tal modo que não dá o efeito de algo agregado, ou escapa como um pedaço de algo morto, de algo arrastado na corrente do acontecido. É antes centrado numa espécie de meio. Entendemos também como um organismo vivo que ele tem essa centralização em si mesmo, de modo que ele tem essa centralização em si mesmo, de modo que todas as suas partes não são subordinadas a um determinado terceiro objetivo, mas servem à própria autoconservação e vitalidade”¹¹. Essa noção, que poderia nos levar a pensar que a arte se constituiria a partir de uma espécie de projeto de totalidade, com vistas ao qual a execução artística trabalharia e precisaria trabalhar, precisa ser considerada com um pouco mais de atenção em suas notas conceituais fundamentais. Uma obra é, como Gadamer expõe acima, como que uma unidade orgânica, como que um todo vivo. Dizer isso, contudo, ainda não significa dizer de forma alguma que essa unidade orgânica se encontraria de antemão dada para além da dinâmica de realização propriamente dita de tal unidade, para além da vida mesma dessa unidade. Um todo orgânico não é um todo que se compõe a partir do somatório dos órgãos, mas antes muito mais um todo que emerge para além ou aquém de tal somatório. Um organismo é antes de tudo um corpo vivo, que experimenta sua vitalidade precisamente na articulação de cada uma de suas partes com tal vitalidade. Com isso, ao afirmar a unidade orgânica da obra, Gadamer está antes de tudo evidenciando o quanto a obra não existe nem como uma coisa por si subsistente, com propriedades ônticas específicas, passíveis de uma abordagem categorial frontal, nem como um simples produto acabado, resultante da execução final de um projeto. O (a) artista só é capaz de criar a obra, na medida em que ele ou ela está em condições de abrir o espaço para que a obra encontre o princípio de sua autodeterminação vital. Bem, mas isso traz consigo uma consequência para a questão do fragmento. Se a obra de arte se constitui organicamente e se essa constituição sempre se revela a cada vez na unidade do todo orgânico; e se essa unidade não depende de nenhuma execução final de um projeto

¹¹ Hans-Georg Gadamer, “A atualidade do belo”, in: *Hermenêutica e arte*, tradução Marco Casanova, São Paulo: Martins Fontes, 2010. Cf. também *Verdade e método*, Petrópolis: Vozes, pp. 177-178.

prévio, mas se ela se faz constantemente presente em cada configuração da obra, então a definição gadameriana vale não apenas para as obras concluídas, mas também vale com igual direito para as obras fragmentárias. Arte não é aqui um todo do qual não se pode retirar nenhuma parte, porque a arte conteria em si desde o princípio uma ideia de totalidade que imporá a ela uma espécie de horizonte de produção, mas antes porque, em outras palavras, a arte é uma forma de vida que se totaliza em cada uma de suas partes. Um romance como *Felix Krull* de Thomas Mann não é inacabado, porque faticamente o autor morreu antes de sua conclusão. Ao romance nada falta e a ele tampouco resta algo a acrescentar. Não porque não há passagens que efetivamente são indicadas no texto e que Thomas Mann não conseguiu transformar em narrativa literária, mas porque, ao se constituir enquanto fragmento, a obra se totaliza imediatamente em sua unidade vital plena. O mesmo pode ser dito de um poema de Goethe como *Prometeu*, que traduzi alguns anos atrás¹². O que é dito por Gadamer, então, repercute diretamente sobre as palavras seminais de Rainer Maria Rilke. O brilho do torso arcaico de Apolo não é jamais o brilho embotado de um fragmento, de uma coisa que perdeu sua unidade orgânica e que se encontra aí repentinamente largado como pedra uma vez mais. Ao contrário, ele é o brilho pleno de um fenômeno integral. Se ele da pedra veio, para a pedra jamais retornará. Rilke, então, dá voz a esse estado de coisas, na medida em que traz à tona o quanto a obra por toda parte nos interpela, o quanto sua forma fragmentária é capaz de nos interpelar e de nos confrontar com a nossa dificuldade própria de sermos inteiramente fragmentos. No torso falta a cabeça, e, por conseguinte, não haveria, ao que parece, como falar em sua frente. Não obstante, “a frente altiva/ do busto” nos ofusca. A frente se reestrutura aqui a partir do busto, de tal modo que ela revela toda a sua força de aparição precisamente por meio de tal reestruturação. Da mesma forma, a perda da cabeça, dos braços e das pernas quase inteiras não tem a consequência que poderíamos esperar de antemão. Não

¹² J. W. von Goethe, *Prometeu*: “Cobre teu céu, Zeus,/ Com ar nebuloso,/ E exercita, como o jovem/ Que cardos decepa,/ A ti mesmo junto ao carvalho e às altitudes montanhosas!/ Deixa, porém, minha terra/ Em paz,/ E minha cabana/ Que tu não construístes,/ E meu lar,/ Por cujo calor/ Tu me invejas./ Não conheço nada mais pobre/ Sob o sol do que vós deuses!/ Vós alimentais parcamente/ De serviços sacrificiais/ E do halo de orações/ Vossa majestade/ Eu te honrar? Para quê?/ Tu os sofrimentos mitigaste/ Algum dia do oprimido?/ Tu as lágrimas aplacaste/ Algum dia do angustiado?/ Tu homem não me forjaste/ O onipotente tempo/ E o eterno destino/ Meus senhores e teus?/ Será que tu imaginas,/ Eu deveria a vida odiar,/ Para desertos fugir,/ Porque em nem todas as manhãs juvenis/ Sonhos primaveris medraram?/ Aqui eu me encontro, forjo homens,/ À minha imagem/ Uma raça como eu,/ Para sofrer, chorar, gozar e se alegrar,/ E não atentar para a tua,/ Como eu!”

há qualquer efeito dessa perda sobre a graciosidade da forma, sobre a elegância das linhas, sobre o modo mesmo de corporação do corpo do deus. Assim, é possível compreender de maneira igualmente imediata o sentido das palavras seguintes do poema: “(...) nem um sorriso caminho achar,/ Ao do giro suave das ancas passar/ Para o centro onde o sexo se aviva”. Intimidados com a pujança altiva da frente que nos interpela, deixamos o olhar descer pelo peitoral ingente e seguir até o centro vital da sexualidade, para o lugar onde outrora estava o sexo de Apolo. Mas a presença física do falo tampouco se confirma: ela também desapareceu sob o impacto do tempo. Tal constatação, contudo, não retira em nada a verdade das palavras do poeta. Na ausência física, o sexo não se perde, mas antes se vivifica na intensidade de um corpo que nada tem de excessivo e a que nada em absoluto falta. O vigor erótico da peça se assenta precisamente sobre o mistério de sua sexualização, sobre a tensão presente em todas as suas partes entre a força do aparecer e a retenção do aparecer justamente no que não aparece. Há, em suma, algo de maximamente comovente no torso fragmentário, algo que se evidencia em mais esse ponto de concentração da atenção. A conclusão, portanto, se impõe por si mesma. Não se pode se tratar aqui tão somente de uma sensação particular, de uma experiência estética determinada:

Se não estaria essa pedra fora de lugar e estreita/ sob os ombros onde uma
queda transparente deita/ E não cintilaria como pele de fera;/ E não romperia
todas as suas margens decidida/ Como uma estrela: pois aí não há qualquer
ponto/ Que não te veja.

De todos os poros da obra, de todas as suas partes, de todos os fragmentos provém um único e silencioso olhar, que estabelece de maneira inexorável uma medida para o existir, uma medida para a qual, ao que parece, o existir ainda não se encontra pronto. Por isso, a sentença final do poema: “Você precisa mudar a sua vida!”. Mas o que significa no presente contexto mudar a sua vida? De que mudança se trata propriamente no poema? De uma mera mudança de posição ou de postura em relação à vida?

6. O que procuramos mostrar na parte final do presente texto foi precisamente o quanto a nossa condição contemporânea evidenciou sem travas o caráter fragmentário do existir. Tal evidência veio à tona a princípio por meio de uma supressão de toda e qualquer possibilidade de se pensar uma causa primeira, um fim último, uma

substância imanente ou um ser transcendente capaz de ordenar a existência em suas constituição temporal própria. Diante de um mundo marcado pela supressão de toda e qualquer necessidade previamente instituída, marcado por uma estrangeiridade radical em relação a todos os seus modos de ser e pelo esvaziamento de sentido a partir da suspensão dos modos tradicionais de ser oriundos da tradição, o ser humano se vê imerso em um campo de possibilidades que se sucedem em uma velocidade cada vez mais intensa e que jamais chegam propriamente a se corporar para além de seu caráter fragmentário. Exatamente como nas palavras finais de Torquato Neto em sua nota de suicídio, a existência se acha agora repentinamente confrontada com um tempo, no qual as ocorrências se embaralham sem qualquer coerência e logicidade para além da própria sequência fática que emerge da ordem aleatória emergente:

FICO. Não consigo acompanhar a marcha do progresso de minha mulher/
ou sou uma grande múmia que só pensa em múmias/ mesmo vivas e lindas
feito a minha mulher/ na sua louca disparada para o progresso./ Tenho
saudades como os cariocas/do tempo em que eu me sentia e achava que era
um guia de cegos./ Depois começaram a ver/ e enquanto me contorcía de
dores/ o cacho de banana caía./De modo que FICO/ sossegado por aqui
mesmo/ enquanto dure./ Ana é uma SANTA de véu e grinalda/ com um
palhaço empacotado ao lado./ Não acredito em amor de múmias/ e é por isso
que eu FICO/ e vou ficando/ por causa de este amor./Pra mim chega!/ Vocês
aí,/ peço o favor/ de não sacudirem demais o Thiago./ Ele pode acordar.¹³

A questão, contudo, é a seguinte: se a condição contemporânea se revelou incondicionalmente fragmentária, o desafio propriamente dito da contemporaneidade é precisamente existir enquanto fragmento e experimentar a dinâmica de corporação da corporeidade a partir precisamente do modo de ser. Esse é, por fim, o sentido da sentença rilkiana. Não se trata simplesmente de afirmar de maneira vaga e genérica a necessidade de que mudemos de vida, mas de acentuar desde o princípio do texto a direção propriamente dita dessa mudança. Não há qualquer possibilidade de se alcançar plenamente a existência em nossa condição contemporânea a partir da instituição dogmática de um ideal totalizante e totalizado, que pudesse funcionar como meta ainda que utópica para nossos modos de ser em geral. A única possibilidade que nos é dada a partir de nossa condição atual é a de sermos completamente a cada vez o fragmento que somos, corporificando sempre os fragmentos na unidade de uma dinâmica própria de corporação. Tal como se encontra expresso na igualmente enigmática passagem

¹³ Cf.: <http://letras-torquato-neto.blogspot.com/2013/08/torquato-neto-nota-de-suicidio.html>.

final de “Sobre o teatro de marionetes” de Heinrich von Kleist, a mudança de Rilke talvez pudesse ganhar voz sob a forma de questão: “Ao mesmo tempo, disse eu um pouco disperso, precisaríamos comer uma vez mais da árvore do conhecimento, a fim de recairmos no estado da inocência?”¹⁴ Se o mundo contemporâneo revelou o quanto a existência jamais se deixa integralizar em nenhuma imagem prévia de si, tudo o que nos resta aponta na direção da possibilidade de recobrar a inocência e libertar o fragmento de todo e qualquer peso moral. Em outras palavras, recobrar a nossa inocência é algo que só é possível, no momento em que superarmos a escuta moralizante presente na cena de expulsão do paraíso e passarmos a existir na unidade orgânica de um fragmento que jamais perde o seu caráter fragmentário, mas que não encontra nesse caráter nenhum traço de insuficiência e precariedade.

Referências bibliográficas

- CASANOVA, Marco. *Eternidade frágil: Ensaio de temporalidade na arte*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.
- GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- GADAMER, Hans-Georg. “A atualidade do belo”. In: *Hermenêutica da obra de arte*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tübingen: Felix Niemeyer, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Tradução de Marco Casanova. OC89, p. 412. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2021.
- HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Tradução de Alexandre Costa. São Paulo: Odisseus, 2012.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*. Volume 2, Tradução de Pedro Alves. Rio de Janeiro: Grupo GEN, 2012.
- KIERKEGAARD, Soren. *Die Krankheit zum Tode*. Frankfurt: EVA, 1996.
- KLEIST, Heinrich. “Über das Marionettentheater”. In: *Sämtliche Werke und Briefe*. Vol. 2. Munique: Editora Carl Hanser, 1987
- MERLAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

¹⁴ Heinrich von Kleist, “Über das Marionettentheater (Sobre o teatro de marionetes)”, in: *Sämtliche Werke und Briefe (Obras e cartas conjuntas)*, vol. 2, p. 345. Munique: Editora Carl Hanser, 1987.

NETO, Torquato. Nota de suicídio. Disponível em: <http://letras-torquato-neto.blogspot.com/2013/08/torquato-neto-nota-de-suicidio.html>. Acesso realizado em 22 de setembro de 2022.

NIETZSCHE, Friedrich. *Para além de bem e mal*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Paris: Gallimard, 1989.

SLOTERDIJK, Peter. *Du musst dein Leben ändern*. Frankfurt: Suhrkamp, 2013.

Recebido em: 22/09/2022 | Aprovado em: 17/10/2022

