

LOS POETAS HABLAN EN OTRA LENGUA: TOMAR AS RUAS, TOMAR A PALAVRA, SONHAR O IMPENSADO (DOM) POÉTICO DA POLÍTICA

Alexandre Simão de Freitas¹

Los poetas hablan en otra lengua. O dito ressoa como uma advertência nas páginas iniciais do tratado *Sobre o decoro da poética* (1558[1994]) de Antonio Lulio. Mas os ecos dessa sentença seiscentista ainda são audíveis entre nós: é preciso tomar cuidado com a poesia! Como os demais poetas desse período, Antonio Lulio concebe o fazer poético estritamente a partir da autoridade dos antigos, sendo autoridade definida como a excelência de um gênero, o que no caso da composição dos poemas implicava seguir uma condição bastante específica: a chamada *regra do decoro*. O decoro pode ser sintetizado como a adequação que as diferentes partes de um discurso precisam expressar em função da busca de um entendimento global a ser alcançado.

Trata-se, na verdade, de uma garantia de que o poema ainda está gravitando em torno das regras da razão. Por isso, ele foi considerado o preceito primordial de todo engenho poético, estimulando uma técnica singular de composição denominada *poesia de agudeza* (HANSEN, 2000), a forma eminente do artifício e o núcleo da amplificação retórica própria de toda razão poética. Sua característica vital reside na capacidade de gerar, no leitor ou no ouvinte, o deleitamento com maravilhas, sendo, apesar disso, capaz de convencer com plausibilidade. O artifício mobilizado é a metáfora.

Considerada a *mãe das agudezas poéticas* por desdobrar o jogo das analogias no âmbito do pensamento, a metáfora favorece a construção de efeitos inesperados de sentido pela condensação de conceitos extremos. Por meio das metáforas, o engenho poético seria responsável por um uso singular da inteligência. Tudo se passa como se o sentido de um poema, se situasse – *meta-phora* – para além do fim posto pela intenção do próprio poeta. Em outros termos, o sentido

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco

poético se diria mais longe do que o seu dito, alojando-se nas bordas de um pensamento que ultrapassa a si mesmo. Assim, a agudeza poética estimula o *pathos* do espírito humano pela criação de *fantasmas*, imagens fantásticas que seriam transmitidas do poeta ou orador para o ouvinte ou leitor.

Curiosamente, as relações inesperadas entre coisas e palavras, provocadas pela poesia de agudeza, se tornaram um problema chave nos debates sobre a correção dos excessos da razão². A própria loucura passou a ser considerada uma manifestação poética: a chamada *agudeza do furor* (BAZZONI, 2007, p. 189). O furor, nesse caso, seria uma espécie de alteração da mente causada ou por paixão ou por inspiração. Uma paixão do ânimo, incendiando os espíritos pela fabricação intencional de conceitos hiperbólicos. O problema é que o furor expressaria um funcionamento incorreto da faculdade do juízo na medida em que alteraria o processo de significação dos conceitos.

Vale lembrar aqui um texto limiar de Kant (2005, p. 181), no qual ele delimita para cada capacidade de ânimo – o entendimento, a razão e a faculdade do juízo -, uma espécie de tipologia dos juízos da loucura: a insânia (*Verrückung*), o delírio (*Wahnwitz*) e a demência (*Wahnsinn*). A insânia seria a forma mais branda de furor, pois nela o sujeito doente articularia princípios (da imaginação) que ao dispensar a inteligência permitem conceber o inconcebível. O sujeito insano movido por um desvio da regra do uso da razão seria tomado por assaltos da fantasia. No delírio, o doente ligaria coisas díspares, simulando um jogo imaginário que culminaria na crença equívoca de poder conhecer o desconhecido por intermédio do conhecido. Nesse caso, haveria uma espécie de influência excessiva da imaginação sobre a faculdade do entendimento. O exemplo paradigmático fornecido por Kant (2005, p. 191) é o de “um certo senhor Schwedenborg, sem cargo nem ofício”, de fortuna bastante considerável que vivia na cidade de Estocolmo, recolhendo “notícias de espíritos”. Por fim, na terceira forma de perturbação do ânimo, a demência, o homem colocaria fora de si os objetos de sua

² No texto *Sonhos de um visionário explicado por sonhos da metafísica*, de 1776, Immanuel Kant tentou explicar, de modo bastante sugestivo, o funcionamento das ilusões provocadas pela loucura, articulando os tratados metafísicos e os tratados esotéricos às visões espirituais do místico sueco Schwedenborg, a fim de demonstrar não existir diferenças entre o metafísico e o visionário na construção dos seus sistemas.

imaginação, considerando-os como coisas realmente presentes. Essa forma de perturbação que também aparece na *Antropologia do ponto de vista pragmático* é descrita como a experiência na qual o pensamento do louco estaria de pleno acordo com as leis formais do pensamento. A única diferença é que suas representações são consideradas como percepções. A origem desse estranho distúrbio estaria na faculdade da imaginação produtiva que Kant, nesse momento, denomina também de *poética*.

Em outras palavras, o louco-poeta enxergaria a realidade com a mesma correção que qualquer pessoa, mas devido a uma ilusão disparatada ele acreditaria poder ler nessa realidade determinados desígnios de que as pessoas normais não vislumbrariam.

Na ótica de Kant, no delírio poético o louco “adulteraria” os dados do mundo sensível não por meio de uma alucinação, mas como resultado de uma alteração interpretativa dos dados da percepção. Ele adotaria a imagem gerada pela faculdade da imaginação como um dado sensível, e ao fazê-lo o imaginado torna-se o percebido. Os níveis avançados dessa perturbação, conclui Kant, fariam multiplicar inumeráveis intuições sutis que aproximam o poeta do visionário e este do metafísico.

Disso decorre o embaraço e o interesse, pouco disfarçados, de Kant nessas afecções espirituais, pois elas apontariam o fato de que muitos filósofos transformam “fantasias e figuras pensadas racionalmente em coisas existentes e com convicção” (GIROTTI, 2009, p. 167), misturando conceitos intelectuais e conceitos sensíveis. Assim, videntes e metafísicos, loucos e poetas se identificariam pela capacidade de fabricar sonhos capazes de iludir o espírito. Todos seriam sonhadores acordados:

Aristóteles diz em algum lugar: *quando estamos acordados, temos um mundo em comum, mas quando sonhamos cada qual tem seu próprio mundo*. Quer me parecer que deve ser possível inverter a última proposição e dizer: se de diversos homens cada qual tem seu próprio mundo, então é de supor que eles sonham. Nesta base, quando considerarmos os *construtores de castelos no ar* dos tantos mundos de pensamento, cada um dos quais habita tranquilamente o seu

com exclusão dos outros (aquele por exemplo que habita a ordem das coisas tal qual construída por *Wolff* a partir de pouco material da experiência, mas mais de conceitos sub-reptícios, ou a produzida por *Crusius* a partir do nada pela força mágica de algumas fórmulas do *pensável e impensável*), teremos paciência com a contradição de suas visões, até que estes senhores tenham acabado de sonhar (KANT, 2005, p. 176).

Entre os sonhadores da razão estariam os filósofos que acreditam conhecer além da experiência, criando um mundo distinto. Os sonhadores da sensação, por sua vez, estariam no grupo dos que possuem uma visão mística que causa a ilusão dos sentidos. Dentro desse último grupo encontra-se o sonhador acordado que oscila entre o dormir e o estado de vigília, e que poderia afundar-se perigosamente em suas fantasias.

A preocupação de Kant (2005, p. 177) visa diferenciar esses últimos sonhadores dos visionários que apenas se aparentam aos sonhadores da razão, uma vez que ambos lidam com “imagens inventadas” capazes de iludir os sentidos “como se fossem objetos verdadeiros”. Mas, diz ele, os sonhadores acordados não se deixariam confundir quanto aos estados de sonho e realidade, verdade e fantasia. O combate de Kant com a desrazão dirige-se apenas àqueles que “veem formas substanciais ou espíritos sem método crítico” (PRADO JUNIOR, 2004, p. 24) e não contra os loucos em si mesmos.

Desse modo, nessa etapa de sua reflexão, os loucos ainda eram apreendidos como uma fonte de metáforas e símbolos agudos fundamentais ao exercício da razão ³. O problema é que em uma sociedade crescentemente atravessada pelo poder e pelo cogito soberanos, o dito do louco-poeta ou do poeta-louco acabaria por se tornar um grande perigo social e político. Por isso, continua Prado Júnior (2004, p. 26) não é de se estranhar que, pouco a pouco, a razão queira exorcizar todas as formas equívocas do seu *outro* (erro, ilusão ou loucura), limitando os argumentos da loucura e do sonho.

A loucura torna-se uma espécie de erro incorrigível dada sua cegueira para a regra, e o sonho uma ilusão de alguma maneira natural, mas passível de correção

³ A obra de Cervantes constituindo um exemplo claro do uso dessa figura da loucura.

pela análise crítica. Perdura, no entanto, um paradoxo inquietante para o pensamento. Sendo a loucura incorrigível, pela terapia estritamente conceitual, e as ilusões oníricas dinâmicas por natureza, não haveria uma “cura definitiva” para esses *outros* da razão.

Eis porque, afirma Moreno (2004, p. 75), o sonho e a loucura permaneceram assombrando nossos jogos de linguagem ao gerar inúmeros conflitos quando se trata, dentre outras coisas, de tornar explícito o “campo de uma alteridade” na medida em que “compreender a alteridade” exige colocar em cena “outro sistema de regras”, e assim incluir a “loucura, assim como outras formas de incorrigibilidade: as deficiências, incapacidades e cegueiras para aspectos em geral”, reconhecendo “o caráter corrigível, e mesmo correto, do que, segundo nossa gramática dos usos das palavras, é incorrigível”.

O fato é que as experiências do sonho e da loucura nunca puderam ser mantidas a uma distância considerada suficientemente segura das argumentações dos filósofos, embaralhando sua linguagem e alimentando disputas sem fim acerca das fronteiras e limites que a razão filosófica deve guardar principalmente da língua dos poetas. Essas disputas, bem o sabemos, vêm de longa data na justa medida em que os poetas, com sua língua atravessada por agudezas e sua razão inflamada por metáforas, estimula e mantém uma indecibilidade constitutiva no uso dos dados da experiência.

*Há então que se precaver e conjurar os perigos da língua dos poetas*

Los poetas hablan en otra lengua. A advertência da regra do decoro faz ressoar os perigos passíveis de serem irradiados pela língua dos poetas. Como os loucos e os sonhadores, eles agiriam como bárbaros acampados às portas das cidades.

A língua dos poetas invoca, evoca, convoca, provoca: copiando, resumindo, glosando, simulando, transgredindo. Herdeiros de velhos andarilhos ambulantes, os poetas carregariam consigo, nas suas palavras e nas suas obras, a própria indigência do pensamento humano. Nos restos de suas vozes e de suas escritas

circulariam fantasmas que anunciam angústias e temores que, de tempo em tempo, se abatem sobre as cidades.

Foi com base em alguns desses fantasmas que tentei responder à interpelação que me foi endereçada, pelos coordenadores desse encontro, para refletir em torno da relação entre a poética e a experiência política. Ou melhor, colocar-me junto a esse enigma, este fundo sem fundo de que a poética faz dom, e no qual expondo o dom presente na língua dos poetas nos expõe politicamente a perigos, a responsabilidades arriscadas, essas que se gestam na confiança de uma *política do estar junto*, entre amigos da filosofia e da educação, às quais estamos todos associados e solicitados.

Ora, questiona Derrida (2005, p. 22), o próprio do dom poético não consistiria já em oferecer “uma hospitalidade generosa ao outro gênero, ao outro de qualquer gênero que venha parasitá-lo, habitá-lo ou manter seu hospedeiro refém”? Não seria já *isso* a experiência poética do político? Ou seja, gesto cuidadoso para com aquelas palavras e atos que permitem presentificar e celebrar o acontecimento da presença intempestiva do outro em nossas vidas? Talvez. Único e frágil saber da poética: a vida e os amigos vêm sempre cheios de enigmas e mistérios. *E disso os loucos sabem, só os loucos sabem*⁴.

Resolvemos, portanto, *responder* ao convite feito pondo em jogo uma meditação sitiada entre as peripécias oníricas de Dom Quixote na caverna de Montesinos e uma leitura heterodoxa dos textos tardios de Foucault tomados em uma relação especular com sua produção proto-arqueológica. Explico. Almejando construir meus próprios *moinhos de vento*, sonhei acordado com um novo Dom Quixote foucaultiano; um Dom Quixote nem hermeneuta, nem analista crítico “das identidades e diferenças e/ou das unidades comuns” (CALMON, 2003, p. 133), pois esses se constituem ainda em modelos paradigmáticos das formas de cognição mobilizadas pelas vias régias e gloriosas da soberania do cogito acadêmico. *Meu* Dom Quixote, ao contrário, é mais um *espectro* dos e nos cursos tardios de Michel Foucault. Uma espécie de filho bastardo da ética do cuidado, ao mesmo tempo, um praticante da alquimia e seguidor do método, bruxo da razão e iluminista da

⁴ A canção “Só os loucos sabem” foi gravada pela banda Charlie Brown Jr.

loucura, convertido por meio de misteriosas práticas e técnicas de si em um parresiasista à pro-Cura de si mesmo (MATTOS, 2007, p. 30).

*Meu Dom Quixote é trajado não como um Cavaleiro da Triste Figura, mas como um militante encapuzado, um arruaceiro das ruas, um vândalo baderneiro, lutando por um pensamento e uma vida sem catracas, em busca de uma sociedade descolada das molduras do Estado. Assim, sonhei... e resolvi seguir um Foucault de quem vocês devem obviamente suspeitar, uma vez que se trata de um Foucault que não está completamente dentro nem fora de suas obras, entrevistas e cursos. Um Foucault construído por meio de inúmeros malabarismos, simulacros, citações opacas, reinserções de enunciados em domínios referenciais diferentes*⁵.

Logo, jogo sujo com Foucault! Mas se jogo assim é por conta de uma fidedignidade digamos canina, cínica, implícita e explicitamente ingênua com seu pensamento. Por isso, o conteúdo, o método, mas também a dicção; tudo comparece nesse texto como uma combinação artificiosa com vistas a captar os restos mudos das nossas utopias políticas. Cumpre esclarecer, contudo, que o desejo não é o de duplicar na escrita a partilha sensível das figuras da desrazão, fingindo, eu mesmo, ser e falar como um poeta ou como um militante das ruas. O artifício artificioso padeceria da falta de agudeza. Antes, busco apresentar uma experiência crítica e quixotesca. Um exercício de pensamento praticado como fingimento e maravilhamento face à rebeldia e ao espírito de destruição que, nos últimos meses, tomou conta das ruas de nossas cidades⁶.

O fio condutor da meditação é o seguinte: a loucura furiosa e inflamada das nossas ruas e que parece ter tomado de assalto nossa imaginação política é aqui pensada como sonhos de combate em torno da produção do insuportável. Já antecipo as objeções: correlacionar a ação solitária de Dom Quixote, travestido com os princípios extraídos da ética do cuidado de Foucault, com as ações dos protestos recentes nas ruas brasileiras já não é se deixar seduzir pela fabricação de

⁵ Esse Foucault inventado situa-se entre o encantamento da “experiência trágica [que] subsiste obscuramente nas noites do pensamento e dos sonhos” (FOUCAULT, 2009, p. 47), vivificando, na sombra, as formas mais livres e originárias da linguagem, e a obsessão pelas “palavras esmagadas”, aquelas recusadas pelas instituições e que, apontam para o que “os loucos dizem há séculos do fundo dos asilos, o que os trabalhadores nunca deixaram de dizer, de bradar, de gritar”.

⁶ Refiro-me ao que ficou conhecido como as *Jornadas de Junho* de 2013 e mais diretamente ao escandaloso retorno dos *novos vândalos* com seus Black Blocs à cena política brasileira.

uma mitologia do acontecimento tornado espetáculo? No momento, só tenho uma resposta oblíqua, reconheço, e é a seguinte: o fato de nada ter nos preparado para lidar com as chamadas *revoltas de junho* acabou produzindo um fantasma persistente em minha mente: o sentido agudo das famosas *reportagens de ideias* produzidas por Foucault na aurora das primaveras árabes e as polêmicas desencadeadas pelo *contágio* de Foucault com um *Islã delirante*.

Essa é a cena ficcional que me fez decidir pelo método *stultífero* que foi seguido aqui ao longo desse texto. Por fim, antes de prosseguir, recordo ainda o fato de que, ao longo de todo o percurso de suas aventuras, Dom Quixote insistia em afirmar: “Eu sei quem sou!”. Mesmo após ter perdido o juízo, ele objetava sua racionalidade e defendia a coerência dos seus atos. Ora, Foucault não teria feito o mesmo com suas aventuras no Islã e, mais ainda, com as suas leituras espirituais dos antigos mestres do cuidado de si?

Na minha já evidente falta de juízo, as peripécias desses dois sujeitos aqui ficcionalizados, Dom Quixote e Michel Foucault, nos permitem pass(e)ar livremente em uma *poética dos sonhos*, saltando/pulando/ignorando sistematicamente certa polícia discursiva do pensamento, dos já docilizados estudos foucaultianos, para afirmar que algo em nossa experiência política entra em colapso toda vez que tocamos o fazer poético: uma *política do espírito*. Assim, o propósito mais amplo desse texto consiste em situar a poética, no que esta tem de parentesco com a ética e a Paideia, como um modo *alien*, ou seja, um modo metafórico, onírico de pensar a formação humana.

Assumo que é da essência do político albergar em si uma zona de indeterminação, cuja força aponta a positividade corrosiva do acontecer poético. Nessa direção, a poesia não tem como seguir as formas do decoro seiscentista. São necessárias outras regras de navegação, por isso resolvi seguir os comandos de um Foucault quixotesco. Um Foucault não como os outros, um Foucault como todos os outros ⁷.

⁷ Dom Quixote. Dele sabemos ter encontrado oposições veementes que lhe apontavam não ser ele o sujeito que pensava ser. Morreu lúcido, viveu louco. Michel Foucault. Dele sabemos ter encontrado oposições veementes que indicavam ser ele o sujeito que pensava não ser. Viveu lúcido, morreu louco. Ambos, Quixote e Foucault, foram tomados pela misteriosa experiência de ser

A política como tomada da palavra poética: loucura, realidade e ficção

Os poetas fazem a política falar outra língua. A figura de *Dom Quixote*, como sabemos, foi objeto da análise foucaultiana na sua chamada *fase arqueológica*. E como estão bem informados seus leitores, no eixo da sua reflexão estão quatro figuras da loucura: a *loucura do justo castigo*, uma punição moral às desordens do espírito; a *loucura da paixão*, um castigo imposto àqueles que se entregam aos amores intensos; a *loucura da vã presunção*, gerada por ilusões em relação a si mesmo; e, por fim, a *loucura pela identificação romanesca*, um mal transmitido pela literatura fantástica.

Para Foucault, essa última experiência da loucura seria uma figura limite da própria razão poética. *O que anuncia esse saber dos loucos poetas?* A resposta de Foucault (2009, p. 21) é incisiva: “uma vez que é o saber proibido, prediz ao mesmo tempo o reino de Satã e o fim do mundo; a última felicidade e o castigo supremo, o todo-poder sobre a terra e a queda infernal”. A razão ou o saber dos poetas-loucos e dos loucos-poetas evocariam, portanto, sonhos do apocalipse; sonhos que predizem o afogamento completo do mundo na agudeza de um furor universal.

Por isso, a loucura poética fascina e amedronta. Suas imagens não são apenas aparências fugidias que logo desapareceriam da superfície das coisas, pois tudo o que nasce do delírio poético já estaria oculto, como verdade, nas entranhas do homem. Contudo, não nos interessa seguir Foucault na analítica dos temas literários, filosóficos ou morais que evidenciam a estranha vinculação da loucura com os caminhos do saber.

Nosso intento é mais limitado: seguir a ligação da loucura ao agir político concreto dos homens, ou seja, aos seus sonhos, delírios e ilusões coletivas. Nesse aspecto, ao atravessar as ruas de nossas experiências políticas contemporâneas,

afetado espiritualmente pela literatura. Para o primeiro, os romances de cavalaria. Para o segundo, a vida dos homens infames seguida dos relatos das ascetes dos mestres do cuidado de si. Os dois parecem ter planejado metodicamente suas transformações, simultaneamente, em cavaleiro andante e filósofo espiritual. Os dois foram submetidos a uma dura anamnese por parte de seus amigos quanto de seus críticos clínicos.

sejam elas pacíficas ou iradas, ordeiras ou baderneiras encontramos, ou, melhor, topamos com uma pedra, pedra de tropeço: os sonhos de construção de uma realidade outra. No âmago dessas novas manifestações políticas habita um logos selvagem regido pela oferta onírica de *um mundo onde tudo poderia ser diferente*. Sua língua, expressa em inúmeros cartazes, aparece desvinculada daqueles modelos que projetam, através da filosofia ou da ciência, uma cidade ideal⁸. Seus sujeitos atualizam o exercício negativo de uma experiência de liberdade movida por uma razão que se desvia de si mesma, o que projeta nos subterrâneos das cidades a busca desesperada por mundos outros.

Logo, a utopia, se é que há alguma nessas novas manifestações, é o *topos* no seu lugar extremo, no seu limite, lá *onde se dá o ter-lugar-da-linguagem*. Lugar conjugado a uma espécie de razão distópica, um logos excêntrico que acaba por assustar os projetos político-pedagógicos, sendo, por eles, violentamente renegado. As utopias que vagueiam nas ruas de nossas cidades têm sabor de insurreição, revolta, subversão das relações de poder asseguradas pelo Estado na tarefa biopolítica de governo das populações. Elas compõem obliquamente com o chamado *terror de Estado* (PASSETI, 2013, p. 38), esconjurando disciplinas e normalizações, tendo em vista paralisar, sabotar o próprio dispositivo que nomeia as condutas consideradas como perigosas e indesejáveis.

Como as utopias poéticas, as recentes manifestações nas ruas brasileiras fazem ecoar o ruído infinito e ensurdecido dos contrapoderes. Elas são “unarquia – negação do poder, práxis do antipoder; travessia, fronteira, passagem, errância” (LIMA, 2008, p. 16), incendiando os espíritos e rompendo a identidade do idêntico pela qual os sobreviventes se agarram a seu ser. Como os poetas, elas *fazem a política falar outra língua*. Daí porque os sujeitos presentes nas revoltas das ruas insistem em ignorar conselhos terapêuticos, sejam eles filosóficos, legisladores ou pedagógicos, pois seu estado de ânimo abre espaço para ações monstruosas sustentadas por um estado delirante de produção de sonhos impossíveis (ZIZEK,

⁸ Estamos longe aqui do gênero canonizado do discurso utópico: a *República* de Platão, a *Utopia* de Morus, a *Cidade do Sol* de Campanella ou a *Cidade Feliz* de Francesco Cherso.

2012). Viver em um estado de ânimo exaltado, entusiasmado, portanto, é politicamente perigoso. Nele, o sujeito

[...] avança com a potência dos seus possíveis efetivos para o pré-aparecer do que ainda não é, para constituir o ser do homem [...] o seu fundamento é o descontínuo e a fragmentação do tempo cronológico [...]. A história da utopia representa o quantum qualitativo de todos os sonhos dos homens [...]. Todas as épocas produzem um quantum qualitativo e uma quantum não-qualitativo; o excedente utópico constitui a apropriação e a ampliação desse quantum qualitativo [por isso], é o ontos-utópico que forma o homem (LIMA, 2008, p, 17).

É nesse âmbito *ontos-utópico* que podemos compreender a força da *dynamis* poética; força nômade porque aspira e impulsiona a evasão. Essa força só pode ser apreendida por um logos extático capaz de se mover pelo *pathos* do ainda-não-ser, ou seja, do ser em possibilidade, da obstinação de ser as suas próprias possibilidades. A *dynamis* poética é um *experimentum mundo*: uma forma de experimentar o mundo no desejo e na paixão, quando o inesperado acontece, faz-se presente.

Para o ontos-utópico da poética já não temos ouvidos. Os antigos gregos, contudo, tinham dele uma experiencição sensível porque o acolhiam no vigorar mesmo da língua. Por isso, os gregos faziam entrar em choque a forma com a vida, procurando encontrar uma vida que, por meio da forma, se tornasse dotada de sentido ético-estético. O problema, para os modernos, é que ao tocar a vida essa forma abre a possibilidade de um gesto desmedido, inserindo o “gnóstico” na ação⁹. Consequentemente a primeira experiência política *do e com* o poético, entre nós, é a de uma confrontação pragmática.

A poesia faz tremer o “sereno devir da história” (MELIM, 2009, p. 299), comunicando-se com a loucura em um horizonte político assaz curioso já que o engenho humano na luta pela transformação política do mundo precisa apelar

⁹ De acordo com a linguagem jurídico-filosófica o gesto poético abriria um “estado de exceção”; na linguagem teológico-política, a irrupção do absoluto na vida, ou seja, um milagre; na linguagem ético-estética ou ontológica-existencial tratar-se-ia do instante trágico, momento em que um “deus oculto” faria a forma saltar fora da vida “para criar vida” (MACHADO, 2004, p. 42).

para a dimensão dos sonhos e da imaginação. O problema é que, como sujeitos pós-esclarecidos e pós-revolucionários, estamos cientes de que o passo entre o sonhador utópico e o louco risível é pequeno. Além disso, pesa além do romantismo o agravo do conservadorismo e do terrorismo político, os dois pecados capitais em nossos tempos de *realismo politicamente correto*. Colocar em relação o poético e a política pode soar escandaloso.

Basta recordar, a título de passagem, o lugar constrangedor da poética no discurso fundador da reflexão filosófica sobre a política: *A República* de Platão; lugar de um embate agonístico entre a filosofia e a poesia no qual se sobredetermina as questões e o campo mesmo da educação e da Paideia. Lugar de choque e antagonismo entre duas leis, entre duas afecções contraditórias: o sonho, a embriaguez e o êxtase sagrado, por um lado, e a sobriedade do direito, da cidade-estado e das ideias claras e distintas, por outro. Na nossa atualidade, esse confronto emerge ruidosamente nas tentativas de recusa à generalização da política como prática governamentalizada ¹⁰.

Mas, moinhos de vento ainda são necessários? Ou... o que querem os vândalos?

Os poetas fazem a política falar outra língua. Ora, essa língua fala o acontecimento poetado, ou seja, diz ou escreve a vida como fábula. Proferir a palavra poética significa ser tomado, ser possuído, ter experiência da alienação do próprio lugar. Por isso, quando a transmissão poética invade a “grade urbe”, ilumina-a com sonhos furiosos e destrutivos (AGAMBEN, 2006, p. 107), impedindo separar os bons dos maus cidadãos, ao mesmo tempo em que evoca uma política experimental. A questão é: os mensageiros da palavra poética terão realizado uma nova aparição nas ruas de nossas cidades? A palavra poética fez-se acontecimento entre nós?

¹⁰ Nos termos de Otsuka (2013, p. 33), o deserto deixado pelo enfraquecimento do poético na esfera comum tem um impacto direto na dimensão política que se vê tomada pelas técnicas de administração voltadas à gestão dos vários grupos populacionais. Logo, afirma ele, se a “crítica (não só a literária) tem se mostrado, na maior parte, incapaz de elaborar a experiência presente [...], talvez não seja por estar em crise, mas por estar funcionando muito bem, inteiramente ajustada à lógica gestonária atual”.

Difícil responder a essas questões cujo tom já ressoa duvidoso. Contudo, assistimos a uma tomada aguda da palavra, e nela um acontecimento logo ocupou um lugar privilegiado: o *retorno dos novos vândalos* à cena política brasileira.

Os novos vândalos passam ora pacificamente, ora violentamente pelas ruas, praças e avenidas de nossas cidades rebeldes ¹¹. Uma estranha aparição, sem dúvida, própria do “velho ciclo dos argonautas” (FOUCAULT, 2009, p. 09). Mas, o que mais perturba é o que não se pode ou se sabe explicar: qual *stultifera navis* teria despejado sua “carga insana de uma cidade pra outra”, fazendo entrechocar as correntes ideológicas difusas de nosso frágil imaginário democrático. Mas eis que, em poucas semanas eles praticamente desaparecem. Seria, então, sua presença manifesta uma paródia? Uma ironia? Um chiste? Um simulacro? Não tenho respostas a essas questões.

Retenho, no entanto, o fato que nos causou maior embaraço: a afirmação em tom jocoso e provocativo de que eles fazem “o que os outros não têm coragem de fazer” (MONTEIRO, 2013, p. 28), ou seja, os novos vândalos sabem que estão sitiados fora da lei e das regras morais. Mas, para eles, a violência política também é uma decisão, o que desperta uma reflexão angustiada em torno do seu aspecto demoníaco, tendo em vista a indistinção entre a “sagração” do “criminoso-terrorista” e a “sagração” do “militante-revolucionário” (MACHADO, 2004, p. 13). Nos dois casos, sabemos, a angústia deriva das motivações dos atos originarem-se na periferia das almas de alguns seres abissais.

Compreende-se a partir disso o que (nos) aterroriza: que o retorno dos novos vândalos abra um espaço indecoroso *na e da* política. Recordemos, mais uma vez, que quando Platão excluiu os poetas da cidade, excluiu também os supostos perigos que rondam toda ação, todo gesto que possa contribuir para a ficionalização do real. Do que decorre sua defesa de uma educação fundada

¹¹ Vale lembrar que os antigos vândalos faziam parte de tribos germânicas que penetraram no Império Romano durante o século V. Em 429, o meio irmão do mais famoso rei vândalo, Genérico construiu uma esquadra naval que cruzou o estreito de Gibraltar com o objetivo de tomar Cartago. Ali se estabeleceu, saqueando Roma, no ano de 455. O termo supostamente deriva do alemão *wandeln* que significa "vagar". Mas foi no final do século XVIII, em janeiro de 1794, que Henri Grégoire, bispo francês, usou a expressão *vandalismo* para denominar as depredações de obras de arte e prédios públicos que estavam sendo destruídos como símbolo de ódio ao "feudalismo", à "tirania da realeza" e ao "preconceito religioso". Em seu livro *Memoirs*, diz: "Inventei a palavra para abolir o ato".

sobre a exemplaridade da mimesis (LACOUÉ-LABARTHE, 1996, p. 161). Trata-se de colocar limites à vivência temida e temerosa do ilimitado da ação inspirada, obstruindo a relação da violência com a política, já que, em tese, violência e política deveriam se excluir reciprocamente.

Nos termos de Agamben (2006), o conflito da filosofia com a esfera política tem sua razão de ser precisamente no fato amargo de que as verdades políticas se encontram permanentemente expostas à ameaça nua da violência que as fundamenta. É justamente essa possibilidade de subtração da violência pelo discurso político que os novos vândalos vêm ameaçar, obstruindo as estratégias persuasivas e pactuadas.

Nesse espaço vazio, a tradição tanto filosófica quanto política mostra o seu “nexo originário com a experiência trágica” (AGAMBEN, 2006, p. 121). Toda ação política que se pretenda radical força a repetição do ostracismo imposto pelos filósofos-reis aos poetas e aos perigos irradiados por sua língua incendiária, anarco-terrorista. Nesse aspecto, o retorno dos vândalos à cena política brasileira parece mesmo ter atingido o alvo certo ao dismantelar a identificação entre a linguagem política e as forças encarregadas da segurança pública, tornando indistintas tanto a violência repressiva – que conserva o direito – quanto a violência do delinquente – que o nega.

Nos termos de nossa própria reflexão, o retorno dos vândalos evidencia o fazer poético como um índice mascarado do limiar daquela experiência política que desvela o esgotamento de uma cultura política específica. O fazer poético coloca sob sua custódia um mistério profundo da existência comum entre os homens. Os gestos que aí se desenrolam tocam uma zona inacessível à linguagem política que afunda em uma espécie de “delírio báquico” generalizado. Por essa razão, os vândalos como os poetas e os loucos sempre foram forçados a uma existência errante e as cidades há muito desenvolveram estratégias para escorraçá-los de seus muros, os visíveis e os invisíveis.

O ponto chave aqui não é determinar os erros e os acertos produzidos nessas experiências, julgando-as no tribunal policialiesco da razão, mas explicitar o que ainda podemos fazer do entusiasmo, do espanto e do maravilhamento gerado

por elas enquanto signos de uma disposição anímica dos sujeitos. Como indicava o próprio Kant (2005) nos seus diálogos com os visionários, sonhar acordado permite tornar manifesto o que parece opaco ou impossível para o pensamento. Nos termos de Foucault (2010a), trata-se de apreender essas disposições de ânimo como um acontecimento no qual podem irromper novas formas de vida comprometidas com o indefinido trabalho da liberdade. Sonhar acordado figura, aqui, como uma atitude, um *ethos* experimental.

Dessa ótica a expropriação da capacidade humana de sonhar é o que ataca e depaupera a fonte e a matéria mesma da política. A experiência do sonhar acordado nos conduz para uma dimensão extemporânea da subjetividade política, evidenciando o paradoxo das estruturas que (des) qualificam a vida humana ¹².

Sobre como os sonhos de Dom Quixote resgatam os fantasmas de nosso pensamento

Para nós pode ser intrigante perceber que, mesmo na perda de si, Dom Quixote tenha assumido a responsabilidade de melhorar o mundo, consertando injustiças e desfazendo desacertos. Fato que pode ser esclarecido por uma breve análise de alguns sonhos em estado desperto vividos pelo próprio Dom Quixote. Sem dúvidas, o sonho mais intrigante ocorre na segunda parte da obra quando da conhecida *descida à cova de Montesinos*. Em seu interior, o cavaleiro recebe revelações mais desconcertantes que as descritas e lidas por ele nos romances de cavalaria.

Segundo Vieira (2012, p. 158), o sonho da cova de Montesinos é o mais cifrado da obra. Trata-se de um momento complexo na medida em que a própria razão intervém e a loucura recai em outro registro discursivo. Ao entrar na caverna, Dom Quixote grita desesperado, questionando se realmente fazia algum sentido

¹² O ponto cego dessa análise pode ser encontrado no texto foucaultiano *A vida dos homens infames*, no qual já desponta toda uma genealogia dos processos biopolíticos de administração da vida, mas ainda em uma referência direta com a força do discurso literário. Os infames falam. No entanto, sua palavra permanece transfigurada pelo fabuloso, ou seja, eles movem uma tomada da palavra marcada e regulada “por um toque de impossível” (FOUCAULT, 2006, p. 124).

precipitar-se, meter-se em um “poço e afundar [ainda mais] no abismo” que a ele se apresentava. Assim,

quando o sonho do cavaleiro se extravasa, a racionalidade daquele que controla as rédeas da narrativa promove a quebra do romanesco, passando de uma forma discursiva a outra, isto é, das tópicas próprias da cavalaria para as da picaresca. O cruzamento, ou melhor, a sobreposição das formas constitui, no fim das contas, o tecido do sonho de dom Quixote de ser cavaleiro andante [...]. Interferindo no sonho do cavaleiro e inviabilizando seu reconhecimento, Cervantes o faz sucumbir às forças da razão (VIEIRA, 2012, p. 163).

No sonho de Montesinos, as forças da razão são mobilizadas intempestivamente no justo momento em que se fazia necessário que ele compreendesse o próprio destino assumido. Ao mergulhar na caverna Dom Quixote foi convocado a conjugar sua missão de cavaleiro com uma nova tarefa: aprender como se muda um mundo.

Sancho, ao ver seu Senhor entrar na Cova de Montesinos, abençoa-lhe não sem antes proferir algumas palavras: “iAllá vas, valentón del mundo, corazón de acero, brazos de bronce! iDios te guíe, otra vez, y te vuelva libre, sano y sin cautela a la luz de esta vida, que dejas, por enterrarte en esta escuridad que buscas! [...] Depois de meia hora de permanência dentro da cova — que para o fidalgo foram três dias —, quando Sancho volta a recolher a corda, aparece o Cavaleiro com os olhos fechados e, após muitas sacudidelas, se espreguiça como se despertasse de um sonho profundo. Suas primeiras palavras são: “En efecto, ahora acabo de conocer que todos los contentos de esta vida pasan como sombra y sueño” (VIEIRA, 2012, p. 164-165).

Dom Quixote chegou a duvidar do seu estado, abrindo os olhos, esfregando-os, para ter certeza que não estava apenas dormindo. Nos termos de Zambrano (1994, p. 145), ele encontrou na temporalidade dos sonhos o caráter terrificante da verdade. As verdades que alcançamos na vigília possuem o caráter de serem obtidas depois de um longo esforço, as que são reveladas no sonho, ao contrário, vêm ao nosso encontro.

A verdade onírica como uma surpresa, um corte, uma cisão. Por isso, elas tornam possível abordar as perguntas fundamentais acerca da estruturação do sujeito da vida humana. O fidalgo então é levado a repensar a vida como experiência de si. Doravante sua tarefa passa a ser *dar* uma destinação aos seus sonhos próprios e não simplesmente mimetizar as imagens fantásticas dos manuais de cavalaria. Com a vontade paralisada pelo sonho, Dom Quixote é confrontado com um rigoroso ideal ascético: *exercer a parresia* em relação a seus próprios engajamentos, decidindo por continuar suas aventuras ou retomar sua antiga personalidade de fidalgo, voltando a viver como Alonso Quijano. Na cova de Montesinos, ele é instado a constituir para si um novo sentido de eu, deixando intencionalmente que os produtos da fantasia invadam seu entendimento e potencializem o processo experimental de autotransformação¹³.

Como lembra Octavio Paz (1990, p. 45), com Cervantes começa a liberdade na literatura enquanto forma de vida. O homem é um ser habitado por fantasmas e assolado por desejos, por isso, cada homem é Quixote: “cada hombre es único y cada hombre es muchos hombres que él no conoce: el yo es plural”. Sonhando o homem decide de si mesmo por si mesmo acerca de si mesmo. Conhecemos a decisão final de Dom Quixote: louco, precisa ficar mais louco ainda, por não poder ser menos.

Esse tipo de decisão paradoxal foi tematizada por Foucault exatamente na onirocracia de Artemidoro, onde o sonho aparece como uma chave das artes da existência. É assim que nos defrontamos com uma frase enigmática no último volume da sua *História da sexualidade*: existe um “dom-obrigação que nos assegura a liberdade obrigando-nos a tomar-nos nós próprios como objeto de toda a nossa aplicação” (FOUCAULT, 1985, p. 53). Esse estranho dom é o cuidado de si, um dom para todos e para ninguém, para um específico tempo e para toda uma vida. Curiosamente, essa dimensão ética de seus textos finais não despertou muita

¹³ Tudo se passa como uma inversão do texto platônico, o ingresso na caverna implica aqui a transgressão, a ruptura da ordem estabelecida entre verdade e sonho, realidade e fantasia. E, ao contrário do que almejava Kant (2005), a lição a ser extraída não tem estatuto epistemológico, mas existencial.

atenção dos intérpretes do seu pensamento. Seja como for, no cuidado de si, lidamos com uma *analítica delirante*.

A dimensão onírica dos biopoderes: Foucault como militante dos sonhos

Atentemos na raridade *desse* Foucault e nos fantasmas que a sua analítica onírica permite invocar desde as “belas e difíceis páginas de *Introdução a Sonho e Existência de Binswanger*”¹⁴. Mas, antes, digamos desse Foucault que se

encontra num impasse ontológico, numa dobra ontológica que não é ainda inteiramente tomada como histórica [...]. Na *Introdução*, encontramos um Foucault interessado na significação, e principalmente na expressão, da existência, da subjetividade, nos modos como esta aparece/desaparece a si própria [...]. Ao olhar do pré-arqueólogo, o interesse maior de *Sonho e Existência* joga-se na tentativa de esclarecer o conteúdo positivo da existência em referência a um dos seus modos menos inseridos no mundo. Modo em que a rede de significações parece estreitar-se, em que a evidência se turva, em que as formas de presença estão mais esbatidas, ‘fazendo surgir o que na existência é mais irreduzível à história’: o sonho (MELIM, 2009, p. 93).

Assim, no mesmo gesto em que desqualifica a abordagem da *Daseinsanalyse* como sendo mítica, Foucault retorna a ela com o objetivo de demonstrar como a existência se realiza no sonho, formulando uma antropologia da imaginação que culmina numa ontologia existencial decifrada em chave onírica (NALLI, 2011, p. 10). Nesse âmbito, o sonho se constitui como uma experiência fundamental. Mas,

[...] não porque se caracteriza a partir de um sujeito fundante e condicionante de uma realidade, mas porque antecede a própria cesura entre o subjetivo e o objetivo, entre o sujeito e o objeto [...]. Na experiência onírica, assim como na experiência imaginária em geral, o homem não se fecha em torno de sua alma, mas se abre para um mundo que o

¹⁴ No campo educacional, os textos pré-arqueológicos e mesmo os arqueológicos foram submetidos a “certo silêncio, um inevitável distanciamento” (MELIM, 2009, p. 57) salvo raras exceções.

acomete e afeta e que, ao mesmo tempo, pela imaginação, constitui. Assim, pela experiência onírica, o sujeito experimenta outra sorte de relação com o mundo, que não passa pela polarização e antagonismo sujeito-objeto (NALLI, 2011, p.11)¹⁵.

Nos termos de Foucault, o sujeito do sonho é o sonho mesmo. Por isso, o sonho é o mundo na aurora de sua primeira explosão. Sonhar é para o sujeito que sonha a maneira radical de fazer a experiência de seu mundo.

Foucault não toma o sonho como um produto da imaginação, mas como sua condição de possibilidade. Imaginar é visar a si mesmo como movimento de uma liberdade que se faz mundo. O imaginário onírico não é, portanto, uma forma de irrealidade, mas a atualização da realidade constituída existencialmente. A força do sonho não advém da imagem, forma primaz da representação, vem, antes, de sua natureza *poética*; força construtiva de uma realidade a se *fazer* e a se *dar* como tal.

Como consequência dessa *força poética*, o sonho possibilita caracterizar a política com outras cifras. Toda experiência política consistiria numa prática de liberação das potências oníricas, enclausuradas na repetição das imagens fixadas, cristalizadas pelos poderes instituídos, enfraquecendo a soberania cogitante do sujeito. Pois o sujeito cuja linguagem fala no sonho “falha o mundo”, quer dizer, falha “certa atitude face ao mundo”, o que não significa que seja “incapaz de mundo” (MELIM, 2009, p. 73). Como indica o relato do sonho de Quixote em Montesinos, a linguagem do sonho é uma espécie de linguagem inoperante. Por isso, para o sonhador, como para o louco, o poeta e o parresiasta, o sonho introduz uma ruptura que os projeta na solidão.

[...] o sonho desvela o movimento originário pelo qual a existência, na sua irreduzível solidão, se projeta para um mundo que se constitui como o lugar de sua história [...]. Paradoxal e ambivalente o sonho: designa simultaneamente o

¹⁵ Daí a insistência de Foucault em demonstrar a positividade da abordagem de Binswanger face à psicanálise freudiana. Enquanto nessa última, o sonho se dá sob a égide de uma sintomatologia, o que confere ao sujeito onírico um papel secundário e condicionado, em Binswanger, o sujeito do sonho se manifesta como devir, como “experiência de uma temporalidade que se abre para o porvir e se constitui como liberdade” (FOUCAULT, 1954, p. 83).

conteúdo de um mundo transcendente e o movimento originário da liberdade (MELIN, 2009, p. 108).

No ato onírico, tanto o louco e o sonhador, quanto o poeta e o parresiasta assumem a liberdade de uma palavra que renuncia a fazer-se reconhecer publicamente, rompendo com a natureza dialética ou dialógica da linguagem. Todos eles falam, mas sua linguagem não se constitui como palavra de ordem¹⁶; todos eles são figuras cuja alteridade não foi ainda devidamente refletida pela razão pedagógica, pois pensá-la significaria pensar contra a própria tradição, contra a tendência arraigada e persistente na política ocidental: pensar desde a exclusão dos seus outros, dos seus fantasmas.

Mais ainda: ao tematizar o sonho, Foucault salta os interditos epistêmicos colocados por nossa reflexão pedagógica devedora da polaridade luz/obscuridade. Pois o sonho tanto é “apercepção tenebrosa das coisas da noite”, como “clareza extrema da intuição”. Por isso, “no mais obscuro da noite, o brilho do sonho é mais luminoso que a luz do próprio dia [...] a forma mais elevada de conhecimento” (MELIM, 2009, p. 107).

O sonho seria, portanto, um índice antropotécnico de uma transcendência historicamente imanente. Isso explica porque a analítica dos sonhos não culmina na *História da loucura*, ela atinge o coração desnudo do último Foucault, tanto na sua *História da sexualidade*, como na *Hermenêutica do sujeito* e na *Coragem da verdade*, passando pela experiência com os sonhos delirantes dos iranianos.

O sonho é um ato ético-político por excelência. Na analítica dos sonhos, Foucault desvela fontes ontológicas ocultas, gestos necessariamente esquecidos pela filosofia e pela pedagogia modernas. Sigamos então um pouco mais *esse* Foucault, lembrando que o sonhador e o louco, o poeta e o parresiasta não são privados de razão, mas testemunhas de uma confrontação com o poder soberano de ajuizar corretamente o verdadeiro do falso e de definir a vida que merece viver e a vida merece morrer.

¹⁶ Tanto para uma filosofia da ação comunicativa, como para uma filosofia da consciência, o louco, o sonhador, o poeta e o parresiasta não têm lugar na ordem do discurso: sua língua “espelha, exprime, significa, a ruína de um sujeito outro num mundo outro” (MELIM, 2009, p. 76-77).

Dessa ótica, a analítica onírica visa combater os monstros da razão despertados por certo exercício de dominação que se consolida mediante uma cartografia diagramada pela governamentalização da vida. A genealogia ética de Foucault torna-se incompreensível dissociada da *atmosfera do sonho*, presente desde sua fase proto-arqueológica, com suas imagens lacunares e seus movimentos enviesados.

Vale destacar que Foucault, ele mesmo, se pensou como um produtor de ficções, reconhecendo que nunca escreveu nada além de ficções. Mas, ele também acrescenta que não gostaria que suas ficções estivessem fora da verdade, na medida em que considerava possível fazer funcionar a ficção no interior da verdade, ou seja, introduzir efeitos de verdade num discurso de ficção. Nesse sentido, podemos reconhecer que os biopoderes são também ficções dispersas que se exercem sobre corpos e almas, acionando um *campo de delírio* que almeja segregar e eliminar os sonhos que poderiam se tornar arrazoáveis (SILVEIRA, 2009, p. 08), mas impulsionando, por sua vez, um desejo de desestabilização dos dispositivos de poder, uma desestabilização sem fim.

Nesse sentido, as poéticas (práticas ou pragmáticas) de si em Foucault, por mais residuais que sejam não devem ser apreendidas como emanções naturais de um sujeito que se auto-assume como pacífico ou vândalo, mas produções frágeis e voláteis no campo de um embate permanente com os poderes. Enquanto configuram pontos de resistência, as experiências poéticas são apenas *sonho vivo em exercício*, cujos efeitos não podem ser previstos de forma a priori. Exercícios experimentais desvelam tão somente que no homem nada é suficientemente fixo, o que só se compreende quando não se reduz a própria analítica foucaultiana a uma abordagem estratégica e belicista, sem o vagar de suas enunciações aqui denominadas provocativamente de oníricas.

A relevância da dimensão onírica, no pensamento tardio de Foucault, permite conceber a falta de fixação da subjetividade humana, inclusive da subjetividade derivada da aplicação intensiva das práticas de si. É assim que espreitamos nos seus textos finais um gesto *oracular*, uma espécie de arte premonitória dos destinos das forças que atuam sobre nossas vidas. Oracular aqui

se referindo ao diagnóstico intempestivo das mutações em devir. Não somos mais nem gregos, nem modernos.

*As peripécias de um ego embriagado: o legado oculto de Foucault*

A percepção de uma analítica dos sonhos transversal ao pensamento de Foucault nos obriga então a retornar aos arcanos originários do pensamento poético para, daí, extrair uma compreensão a respeito do diagnóstico político de nosso presente. Um passo importante na medida em que a lição que se desprende do relato platônico da execução de Sócrates é que, às vezes, não há nada mais irônico que a desobediência.

Essa lição vem acompanhada de outra, quase nunca audível: deve-se precaver contra toda forma de delírio. O próprio Platão (2011), no diálogo *Íon*, nos assegura que o problema talvez resida no fato da sabedoria não ter fundamento em uma *episteme*, sendo antes um saber que se possui na inspiração, quer dizer, um saber que não se saber (98b). Um saber que nos chega apenas no delírio que caracteriza o agir mais elevado do poeta, do profeta e do vidente. Mas não esqueçamos, também, do filósofo e do político, que, agindo não diferem em nada dos que cantam oráculos e dos que deliram por inspiração divina (98c). Apesar disso, a admoestação contra os efeitos embriagantes do delírio fez a filosofia romper com suas fontes inspiradas.

Desde então para proclamar reivindicações de verdade é insuficiente remeter ao deus (ou *daímon*) que mobiliza o filósofo como porta voz, nem mesmo serve apelar ao *in vino veritas*. Doravante, filosofar passou a significar, sem exceção, argumentação; e argumentação quer dizer, precisamente, falar em um estado declarado de sobriedade. Nessa tradição a linguagem filosófica confunde-se com a linguagem da consciência e do conhecimento de si. De fato, desde que Platão criticou os argumentos do poeta, o discurso extático passou a gozar de muito pouco crédito. Isso significa que algo mais perigoso ronda a língua dos poetas: a ideia dos fármacos divinos a partir dos quais se podia pensar até mesmo o ato filosófico. Dessa ótica, a exclusão do fazer poético reverbera como uma cisão

mais profunda que remete à experiência de embriaguez e violência provocada pela experiência de uma tomada corajosa da palavra.

Ou seja, o fazer poético atrai aquela parte da linguagem que, no âmbito político, visa superar a sabedoria do herói trágico. Na tragédia, os homens deviam atuar ou não atuar em um mundo a respeito do qual não sabiam tudo, nem podiam pretender saber. É esse estranho modo de agir que, desde Eurípedes, indica o aparecimento súbito e agudo do divino na esfera política. Os heróis trágicos agem no ímpeto das suas paixões, levados a escolher um caminho de ação sem que haja certeza sobre erros ou acertos dessa escolha. Na cena trágica, o agir político se apoia sobre um fundamento mudo.

Nos termos de Agamben (2006, p. 125), este “é o fundamento místico sobre o qual se apoia toda a nossa cultura, a sua lógica como também a sua ética, a sua teologia e a sua política, o seu saber e a sua loucura”. Por isso, se o retorno dos novos vândalos tornou-se o problema aparente da nossa experiência política atual, é preciso repensar ainda a origem daquilo mesmo que retorna: uma voz e uma experiência de tomada da palavra, cuja negatividade visa fazer justiça ao *êthos* do homem; o que retorna é o mais urgente e o mais difícil para nossa experiência política posto que nossas cidades e nosso próprio pensamento se fundam nos desígnios de uma teoria higiênica que visa construir, unicamente com a alma sóbria, uma ponte para a intuição das razões últimas.

Acreditamos, como sujeitos pós-esclarecidos ou pós-revolucionários, poder nos libertar de todo estado anímico excepcional ou excessivo a sustentar nossas deliberações. Logo, perdemos contato com toda forma de saber que permite lidar com o ruído desarmônico, com a vitalidade do horror e da ilusão, enfim, com toda vertigem imposta pela presença do estrangeiro em e entre nós. Esquecemos ou fingimos esquecer que nas fontes de nossa cultura e de nossos sistemas de pensamento oculta-se uma antropologia pneumática¹⁷. Como indica Foucault (2010a, p. 148), Platão incorpora silenciando o mistério extático, ou seja, o mistério da alma que se dobra sobre si mesma, reprimindo desse modo o problema

¹⁷ Os vestígios dessa antropologia, segundo Sloterdijk (2008) encontram-se não apenas nos diálogos platônicos *Alcibíades e Íon*, mas também no *Fedro* e no *Banquete*.

central da política: a política como experiência, ou seja, o “problema do que é em seu ethos, a política”.

Nesse terreno, os filósofos terapeutas, de ontem e de hoje, permanecem lutando contra os estados excepcionais do ânimo e os múltiplos extravios da razão, mantendo os estados inspirados banidos dos registros da meditação filosófica ou da ação política, e a verdade só acontece nos marcos de uma compreensão lógica. Como sinaliza Sloterdijk (2008), nesse contexto, quase se pode dizer a modo de definição que um político ou um filósofo é alguém que não sabe mais o que são estados elevados de contemplação.

Os cursos tardios de Foucault exprimem, com clareza, o caráter aporético dessa situação e seus impactos nas formas de transmissibilidade educativa. De fato, Foucault convoca uma figura arcaica: o mestre de existência. Tendo feito sua primeira aparição na última aula do curso de 1980, *O governo dos vivos*, o mestre de existência é um herdeiro poético direto dos antigos mestres da verdade (DETIENNE, 2013), encarnando o gesto de uma tomada da palavra capaz de sacudir e provocar a cólera.

Sua presença, nos cursos de Foucault, adquire força em 1982 no momento em que a *parresia* é apresentada, retornando, mais uma vez, nas aulas do curso de 1984 em sua relação direta com Sócrates e com os cínicos, tendo em vista o “real” da filosofia que passa a se localizar no combate ativo com os poderes¹⁸. E aqui já se pode farejar o rastro de pólvora de um autêntico campo de batalha: a demissão dos pensadores, cada vez mais, substituídos pelos peritos. De minha parte, quero crer que os ecos desses cursos extravasam amplamente o contexto explícito da sua enunciação.

Na verdade, eles oferecem não apenas uma contribuição para os debates teóricos sobre a filosofia e a democracia (GROS, 2010, p. 355), mas integra uma reflexão pedagógica seminal que visa romper com o *sono dos justos* das escolas do humanismo.

¹⁸ Nesse contexto, o filósofo parresiasta não tem que assumir pretensões políticas em vista das suas competências, mas “fazer o modo filosófico de subjetivação atuar no interior do exercício do poder”. A chave da atitude política de um filósofo “não deve ser requerida a suas ideias, como se pudesse deduzir delas, mas à sua filosofia, como vida, à sua vida filosófica, a seu *éthos*” (GROS, 2010, p. 350).

O que ainda domestica o homem se o humanismo naufragou como escola de domesticação humana? O que domestica o homem se em todas as experiências prévias com a educação do gênero humano permaneceu obscuro quem ou o quê educa os educadores, e para quê? Ou será que a pergunta pelo cuidado e formação do ser humano não se deixa mais formular de modo pertinente no campo das meras teorias da domesticação? (SLOTTERDIJK, 2000, p. 32).

Não há dúvidas aqui. O movimento em direção à ética da verdade aberta pela retomada do cuidado de si se manifesta como uma recusa imperiosa da conexão tornada natural entre *arete* e *Paideia*, entre excelência e saber. Com essa tomada de posição radical, os mestres do cuidado de si transformam a própria pedagogia em uma máquina de guerra, fazendo do *bios* uma forma de *aleurgia* que se torna motivo de escândalo. Por isso, Foucault parece não temer conceder importância a uma “política do espírito”. Em outros termos, ele não receia conceder importância política ou pedagógica “aos estados interiores do eu, a escuridão do coração humano” (BERNAUER, 1994, p. 331).

Sua ontologia crítica não teme escavar a contrapelo uma genealogia da alma e de nossas relações com ela. No último estágio de sua obra, Foucault recupera uma análise da existência humana, retirando-a mais uma vez do domínio do cientificamente cognoscível, liberando nossos espíritos das categorias biológicas que obscurecem a percepção de nós mesmos. Sem perder de vista o horizonte no qual as formas mais importantes de poder operam através de uma concepção e uma sedução da alma. Fazendo eco a essas análises, em 2009, Agamben sustenta em uma entrevista que o problema do nosso tempo é já não existirem problemas espirituais. Por isso,

[...] que já não existam problemas espirituais, que estes já não sejam sentidos como algo de decisivo e de iniludível, gera, com efeito, uma angústia sem precedentes. Longe de nos libertar do mal-estar, o facto de os problemas da humanidade se terem tornado calculáveis, questões factuais urgentes e eventualmente complicadas, mas que, em última instância, requerem ser governadas e não vividas nem pensadas, é precisamente o que nos remete para uma especial angústia,

tanto mais intolerável quanto mais, pelo menos na aparência, resolúvel (p. 01).

Para o filósofo italiano, enquanto economia, medicina e tecnologias de toda a espécie (que são sempre, em última análise, técnicas de governo) assumem a direção dos destinos humanos, os problemas espirituais (e as técnicas que transmitem a sua experiência: poesia, filosofia, arte) deixaram de ser decisivos. Daí que,

[...] verdadeiramente espiritual e poética é a consciência de que as coisas e os factos a que estamos irrevogavelmente remetidos são apenas, como a estatueta do falcão, “a matéria de que são feitos os nossos sonhos”? Que, no nosso errar por entre os factos e as coisas, não devemos esquecer a recordação daquele ponto de intensidade (espiritual, ou seja, evanescente e subtil) que decide a cada vez o nosso desejo e a nossa forma de vida? (p. 02).

O espiritual remete a uma tradição política e pedagógica de que quase já há traço nos governos, nas oposições e nas teorias que temos hoje. Foucault (2010b) retomou essa tradição de forma aguda nos seus textos tardios, articulando formas de insurreição que fundem Paideia, política e espiritualidade. Já antevemos o mal estar generalizado diante desse enunciado, mas ele é incisivo e incontornável nos textos de Foucault. É nesse ponto que ele insiste que se fale de espiritualidade: no ponto em que conflui precisamente a diferença entre a obediência ao código, a forma externa da lei e uma vida espiritual profunda. A espiritualidade é o risco de assumir sua própria formação.

Esse risco as sociedades e as teorias pedagógicas contemporâneas não têm como negligenciar se pretendem manter viva a possibilidade concreta do exercício das liberdades individuais e coletivas. Isso nos conduz a duas séries de questões que estruturam as considerações finais e extemporâneas desse texto. A primeira: o que significa transpor a política para um diapasão espiritual, uma vez que esse deslocamento ruma quase sempre uma experiência suspeita de derrota e fundamentalismo? E a segunda: como recusar um pensamento educativo que

resistindo aos biopoderes levante, mais uma vez, o problema dos sonhos de que ainda somos capazes?

No limite, as duas questões apontam a importância de espiar “um pouco abaixo da história, o que a rompe e agita”, e, ao mesmo tempo, recusar considerar a “infelicidade dos homens” como um “resto mudo da política” (FOUCAULT, 2010b, p. 370). Mas, os desafios abertos pela poética onírica do espírito não tratam de saber se pode ou não o subalterno falar, o ponto chave é se podemos fazer deste silêncio, desta impossibilidade de fala uma compreensão de nossa presença no mundo, problematizando os perigos que ameaçam o estar junto dos homens.

Não casualmente o próprio Platão (2011), no diálogo *Íon*, afirma que “a parte mais importante da formação de um homem é ser terrível no que concerne à poesia” (338e), uma vez que toda palavra dada é a experiência de ser tomado pela própria palavra. Assim, todo agir político ou pedagógico deve se *dar* seu próprio dom poético. Estranho dom, sem dúvida. O dom de uma poética. Dom incalculável, improvável.

Qual dom? O dom da resistência a uma economia da vida, senão ao econômico em geral. Dom no/do coração do presente e da presença: resistência, insurgência. A im-possibilidade do dom poético da política e da pedagogia se esclarece pela ruptura do possível enquanto repetição daquilo que, afinal, já estava aí, pré-destinado. A ruptura do possível é justamente o acontecimento vital: o humano em form/ação. Eis porque se algo se *dá*, desde o poético, isso só pode querer dizer dom daimônico, uma fantasia delirante em estado agudo. É neste sentido talvez que o dom poético dos novos vândalos, exigindo o passe livre em nossas cidades, seja mesmo impossível. A figura mesma do impossível. Seus atos de resistência só podem então ser poéticos, anti-econômicos e anti-estatizantes, pois a poesia ensina a resistência an-arquica. Ensina desde uma ruptura silenciosa como a de *Bartleby* de Melville – *prefiro não* – cuja resposta inoperante a tantas reformas, adesões e participações permanece indecifrável para quem não apreende o sentido das atitudes quixotescas, delirantes, oníricas.

Atitudes que *preferem não* buscar reformar as governamentalidades vigentes, apostando que no mundo as pessoas nunca estão sempre iguais, ainda

não foram terminadas. Pelo menos, não ainda... que o bonito do mundo é que as pessoas vão e vêm, elas passam mudando. Afinam ou desafinam em seus próprios tempos poéticos; tempos inclassificáveis para os biopoderes que não entendem porque, às vezes, é preciso colocar um “eco antes da voz”. Assim, *meus* moinhos de vento: o desconhecido e o impensado inerentes ao homem. Vivê-los pressupõe doação e coragem.

Para não concluir uma última ficção: Dom Quixote mascarado e apaixonado! Amor era o nome dado pelos trovadores à experiência da palavra poética. Amor era a razão por excelência da poesia. Para mim, o amor é também uma forma de me sentir em casa estando fora de casa. Acolhida da fala estrangeira, pois todo estrangeiro tem sotaque, fala como um nor-destino. O acolhimento da língua do estrangeiro não é essa a questão poética impensada da política. A questão da política como acolhimento ao que vem, ao que está por-vir, através de uma relação an-econômica com a fala de outrem.

Estranho e singelo dom. Seria fácil mostrar por mil exemplos sua força quando pensamos e praticamos a educação como cuidado de si, como formação humana, como parresia... mas me contento apenas com dois: o dom da amizade e da escuta generosa vividos nesse encontro. Amizade e escuta. Duas artes poéticas que evocam nossos espíritos ao exercício formativo e corajoso de cuidar de quem somos.

Referências

AGAMBEN, G. A linguagem e a morte. Um seminário sobre o lugar da negatividade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

AGAMBEN, G. Problemas espirituais: entrevista In: [piazzamezza](http://piazzamezza.com.br) (nottetempo), 23.10.2009. <http://aindanaocomecamos.blogspot.com.br/2010/11/problemas-espirituais-giorgio-agamben.html>. Página consultada em 14/08/2013.

BANZZONI, C. Dom Quixote a agudeza do furor. REVISTA USP, São Paulo, n.74, junho/agosto 2007, p. 188-196.

BERNAUER, J. Por uma política do espírito de Heidegger a Arendt e Foucault. *Sínteses Nova Fase*, v. 21, n. 65, 1994, p. 319-336.

- BINSWANGER, Ludwig. O Sonho e a Existência. *Natureza Humana*. 4 (2): 417-499, jul.-dez. 2002.
- CALMON, J. O Dom Quixote de Foucault. Rio de Janeiro: E-Papers Serviços Editoriais Ltda., 2003.
- DERRIDA, J. Gênese, genealogias, gêneros e o gênio. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- DETIENNE, M. Mestres da verdade na Grécia arcaica. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- FOUCAULT, M. O governo de si e dos outros. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.
- FOUCAULT, M. Repensar a política. Ditos e escritos VI. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.
- FOUCAULT, M. História da loucura. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.
- FOUCAULT, M. A vida dos homens infames. In: FOUCAULT, M. Estratégia, poder-saber. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 203-222.
- FOUCAULT, M. História da sexualidade 3: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- FOUCAULT, Michel. Introduction, in: BINSWANGER, Ludwig. *Le Rêve et l'Existence*. Paris: Desclée de Brouwer, 1954, p. 9-128.
- GIROTTI, M.T. Kant e os “Sonhos de um visionário”: um escrito pré-crítico de cunho crítico? *Revista Kinesis*, vol. I, n. 02, 2009, p. 160-178.
- GROS, F. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. O governo de si e dos outros. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- HANSEN, J.A. Retórica da agudeza. *Letras Clássicas* n.4, 2000. p. 317-342.
- KANT, I. Escritos pré-críticos. São Paulo; Editora Unesp, 2005. p. 141-218.
- LACOUÉ-LABARTHE, P. Poética e política. *O que nos faz pensar*, v. 2, n. 10, 1996, p. 139-163.
- LIMA, C. Genealogia dialética da utopia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- LULIO, Antonio. *Sobre el decoro de la poética*. Intr., ed., trad., y notas de Antonio Sancho Royo. Madrid: Ediciones Clásicas, 1994.
- MACHADO, C.E.J. As formas e a vida. Estética e ética no jovem Lukács (1910-1918). São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- MATTOS, C.R.B. Dom Quixote à pro-cura da Cura: uma leitura heideggeriana. Rio de Janeiro: UFRJ/PPCL, 2007. (Tese de Doutorado)
- MELIM, N. A linguagem em Foucault. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.
- MORENO, A.R. Erro, ilusão, loucura: comentários In: PRADO JUNIOR, B. Erro, ilusão, loucura. Ensaio. São Paulo: Editora 34, 2004.

MONTEIRO, P.C. Black Bloc: “Fazemos o que os outros não têm coragem de fazer”. Forum, n.125, ano 12. Agosto 2013. p. 28-30.

NALLI, M. Possibilidades e limites da cura nos textos protoarqueológicos de Michel Foucault. *Trans/Form/Ação* vol.34, no.2, Marília, 2011. p. 01-20.

OTSUKA, E.T. Crise da crítica? Crise ou ajustamento? *Revista Cult* n. 182, ano 16, agosto de 2013. p. 30-33.

PASSETTI, E. O governo das condutas e das contracondutas do terror. In: BRANCO, G.C. (org.). Terrorismo de Estado. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

PAZ, Octavio. “Discurso de Octavio Paz en la entrega del Premio Cervantes 1981”. *Octavio Paz. Premio “Miguel de Cervantes” 1981*. Madrid, Ministerio de Cultura; Barcelona, Anthropos, 1990.

PLATÃO. Íon. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

PRADO JUNIOR, B. Erro, ilusão, loucura. Ensaio. São Paulo: Editora 34, 2004.

SILVEIRA, F.A. Corpos sonhados-vividos: a dimensão onírica do poder em Michel Foucault e sua relação com a psicologia. *Psicol. USP*, vol.20. no.1 São Paulo Jan./Mar. 2009. p. 01-14.

SLOTERDIJK, Peter. Regras para o parque humano. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. São Paulo; Estação Liberdade, 2000.

SLOTERDIJK, P. Extrañamiento del mundo. Valencia: PRE-TEXTOS, 2008.

VIEIRA, M.A. da C. A narrativa engenhosa de Miguel de Cervantes. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; FAPESP, 2012.

ZAMBRANO, M. Os sonhos e o tempo. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 1994.

ZIZEK, S. O ano em que sonhamos perigosamente. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.