O DESEJO DOS ANJOS

Eduardo Simonini Lopes *

RESUMO

Usando da figura dos anjos como metáforas do anseio humano por alcançar a plenitude, o conhecimento universal e, por conseguinte, o controle sobre pretensas leis gerais da natureza, o presente trabalho teve como objetivo indicar e problematizar algumas diferentes trajetórias de pensamento desenvolvidas a partir desse desejo totalizador da humanidade. Dentre essas trajetórias teríamos a da religião e a da ciência moderna que, apesar de aparentemente se oporem em termos de crenças e metodologias, comungaram da mesma perspectiva de buscar por universais: fosse a verdade em Deus, fosse à verdade na Razão. Tentando, contudo, não reduzir o real a uma dimensão transcendente, o presente texto defende a perspectiva de que a realidade não existe independente dos seres humanos que a praticam no calor do convívio cotidiano, sendo que mesmo os conceitos de Deus, Razão, Verdade e Ciência não podem ser pensados sem também serem levadas em consideração as redes de saberes e fazeres nas quais foram construídos.

Palavras-chave: Cotidiano. Desejo. Modernidade. Invenção.

ABSTRACT

Using the figure of angels as metaphors for the human desire to reach the fullness, the universal knowledge and therefore the control over the alleged general laws of nature, the present work aims to indicate and problematize a few different paths of thought developed from this totalizing desire of the mankind. Among these paths, there would be the religion and the modern science which, even when they seem to oppose in terms of beliefs and methodologies, they share the same perspective in searching for the so called universals: be it the truth in God or the truth in Reason. However, trying not to reduce the real to a transcendent

* Doutor em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professor Adjunto na Universidade Federal de Viçosa (UFV). Coordenador do Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em Educação do Departamento de Educação da UFV. E-mail: simonini1@yahoo.com.br

dimension, this paper maintains the perspective that reality does not exist independently from the human beings who practice it amid the warmth of the everyday life, being that even the concepts of God, Reason, Truth and Science cannot be understood without taking into account the networks of knowledge and practices in which they were built.

Keywords: Everyday life. Desire. Modernity. Invention.

> "Pois em verdade te digo, Nathanael, cada desejo
> me enriqueceu mais do que a posse sempre falsa
> do próprio objeto de meu desejo"
> (GIDE, 1986, p.18-19).

Robert Crumb, cartunista norte-americano, escreveu na introdução de seu livro ilustrado sobre o Gênesis – trabalho para o qual dedicou vários anos de sua vida – que "eu, ironicamente, não acredito que a Bíblia "é a palavra de Deus". Acredito que é a palavra de homens. É, no entanto, um texto poderoso, com camadas de significados que mergulham fundo em nossa consciência coletiva, ou consciência histórica, se preferir" (CRUMB, 2009, p. 7). No entendimento do desenhista, a Bíblia não substancializa nenhuma verdade divina, constituindo-se em uma construção coletiva e histórica que engendrou diferentes sistemas de significação, os quais foram, e ainda são, orientadores das trajetórias de vida de muitos seres humanos. Em suas camadas de múltiplos significados, as histórias bíblicas, portanto, produzem realidade junto àqueles que fazem delas um código de ética e um roteiro moral. Para estes, as palavras ali escritas têm força de lei transcendente e figuras fabulosas como os anjos – seres citados na Bíblia por mais de duzentas vezes – são tanto amadas quanto igualmente temidas pela proximidade que possuem das vontades de Deus.

A mitologia sobre os anjos é ampla e complexa, remontando milênios na história das civilizações humanas, sendo que as primeiras narrativas sobre esses seres alados derivam de histórias cunhadas ainda no Império Persa. *Anjo,* de maneira genérica, significa *mensageiro* ou

emissário e define entidades espirituais incumbidas da mediação entre Deus e os seres humanos. São representados, no universo judaico-cristão, como seres alados que viajam numa aceleração *entre* o divino e o mundano; *entre* o santificado e o diabólico. Graças a esse papel de mensageiros e suas diferentes atribuições e atividades, foi tecido, principalmente a partir da Idade Média, todo um pensar teológico a respeito da vida dos seres angelicais, suas hierarquias e graus de divindade, além das consequências, para toda a humanidade, da rebeldia dos mesmos.

Na exegese cristã, encontramo-nos com anjos que se rebelaram contra Deus e foram expulsos dos céus em tempos imemoriais. A principal expulsão e "queda" angelical – cuja história não surge em momento algum na Bíblia, porém nos é apresentada no trabalho teológico de Santo Agostinho – foi protagonizada por um dos grandes anjos de Deus, chamado de Lúcifer. Contudo, etimologicamente, a palavra *lúcifer* não surge ligada a nenhuma entidade divina. Ela deriva do latim *luxferous* e significa *aquele que traz a luz*, sendo que encontramos esse nome associado, ainda entre os antigos romanos, ao planeta Vênus, também chamado *Estrela d'Alva*; e é como um derivativo dessa denominação que lúcifer também vem a significar *Estrela da Manhã*. Neste contexto, a palavra *lúcifer* diz respeito mais a um movimento de iluminação do que propriamente a uma entidade individualizada. Já em sua concepção angelical, Lúcifer surge – enquanto nome próprio e não mais como adjetivo – a partir de interpretações de uma passagem retirada do profeta Isaías, na qual este relata:

> Como caíste desde o céu, ó filho da manhã, filha da alva! Como foste cortado por terra, tu que debilitavas as nações! E tu dizias no teu coração: eu subirei ao céu, acima das estrelas de Deus exaltarei o meu trono (...). Subirei sobre as alturas das nuvens serei semelhante ao Altíssimo. E, contudo, serás levado ao inferno, ao mais profundo do abismo (BÍBLIA SAGRADA – Isaías, 14: 12-15).

A apropriação que Santo Agostinho fez da referida passagem, inaugurou o pensar, na teologia cristã, a respeito dos diferentes destinos assumidos pelos anjos. Agostinho sustentou que Isaías dirigiu seu

comentário a um príncipe da Babilônia sobre o qual figurou a pessoa do diabo[1]. Ao *filho da manhã, filha da alva*, Agostinho chamou de Lúcifer e, nesse momento, fez-se a ligação, até então inédita, entre a figura do *inimigo* de Deus e a expressão luciferiana. Relatou Agostinho a respeito de Lúcifer, já significado enquanto entidade, que:

> (...) é ele que, desde seu princípio, infiel à verdade, expulso da bem-aventurada sociedade dos santos anjos, obstinado em sua revolta contra seu Criador, se mostra soberbo, orgulhoso do poder particular e próprio que o engana, sedutor desabusado, porque não poderia fugir à mão do Onipotente. E, como não quis permanecer, por piedosa submissão, o que na verdade é, aspira, na cegueira do seu orgulho, a passar pelo que não é (SANTO AGOSTINHO, 1964, p.121).

Agostinho, porém, foi enfático ao defender que Lúcifer não era um opositor à verdade divina, mas sim um ausente da presença de Deus: de uma presença que, de tão absoluta e plena, consistia em um "gozar sem dor do bem imutável (...), e permanecer eternamente nesse gozo, sem temor à dúvida e sem engano algum" (SANTO AGOSTINHO, 1964, p.120). Lúcifer, pela perspectiva agostiniana, não conseguiu se manter na Verdade e na Luz porque a questionou; o anjo caiu na escuridão quando decidiu pensar por si e, empreendendo sua própria autonomia, assumiu uma postura que Agostinho denominou como soberba e orgulho. Se, para o teólogo, Deus, enquanto universal, se basta – constituindo-se em síntese última de todos os movimentos; ponto final de todos os caminhos – então, qualquer dinâmica para longe Dele se estruturaria como um erro, um pecado, uma mistificação e queda nas sombras. É nessa perspectiva que podemos entender porque Agostinho considerava Lúcifer como sendo uma entidade infeliz: infeliz porque, estando ausente de Plenitude, encontrava-se em constante busca, alimentando um falido desejo de Perfeição.

---

[1] O adversário de Deus – o Diabo – é chamado diabolos nos evangelhos de Lucas e Mateus. Essa palavra grega significava acusador ou difamador; foi traduzida para o latim como diabolus (LINK, 1998, p. 24). Também, de acordo com Corazza (2002, p. 17), Diabo é a tradução grega do satanás hebraico. Significa adversário, opositor, inimigo. Já demônio é gênio, espírito, inteligência. (...) Etimologicamente o dia-bólico separa, divide, aparta. Contrapõe-se ao sim-bólico, que sintetiza, reúne, unifica.

O historiador Harold Bloom, em um ensaio sobre os anjos caídos, problematizou um pouco mais as questões colocadas em movimento por Santo Agostinho. Bloom defendeu a perspectiva de que:

> A ideia mais original (e perniciosa) de Agostinho é a de que, como caímos com Adão e Eva, somos sempre culpados e pecadores, desobedientes e lascivos. Pessoalmente concordo com os gnósticos que diziam que caímos quando nós, os anjos e o cosmo fomos todos criados simultaneamente (BLOOM, 2008, p. 38-39).

Seguindo por essa linha de raciocínio, Bloom dá um passo diferenciado daquele de Santo Agostinho, no momento em que situa os homens e os anjos no mesmo patamar de "caídos", definindo a condição humana como ontologicamente luciferiana, principalmente quando acrescenta que "o dilema de ser aberto a anseios transcendentais, mesmo que estejamos presos dentro de um animal mortal, é exatamente a situação do anjo caído, isto é, de um ser humano inteiramente consciente" (BLOOM, 2008, p. 76). Ele irá defender a tese de que a fascinação pelos anjos (tanto na Bíblia quanto nos atuais livros de autoajuda) sugere um movimento de transcendência que habitaria a própria imaginação humana, o que o faz concluir que "mesmo que os anjos tenham sido sempre metáforas de possibilidades humanas irrealizadas ou frustradas, precisamos entender melhor o que estas metáforas indicam" (BLOOM, 2008, p. 60). E o que tais metáforas indicariam? Bloom sugere uma pista ao relatar que, mesmo em suas primeiras concepções, os anjos foram concebidos tanto como um esforço no sentido de representar a busca pela transcendência, quanto igualmente para representar as frustrações desse processo. Agostinho oferece ainda mais consistência a essa mitologia da transcendência quando define que é "bom" todo aquele anjo ou ser humano que está na presença da Plenitude; por sua vez, é "mau" aquele que dela se encontra apartado. Estar na Plenitude torna-se símbolo da mais pura felicidade, imersão no *gozo sem dor do bem imutável*.

É seguindo a trilha aberta por Agostinho, mas principalmente por Bloom, a respeito da construção da dimensão da Plenitude enquanto um sentido augusto e final para todos os seres, que podemos pensar que Lúcifer e o ser humano (representado nas figuras de Adão e Eva) são uma

e mesma entidade. Comungaram do mesmo destino de serem expulsos da presença de Deus, condenados por causa de sua autonomia e pela ambição curiosa que alimentava um forte desejo por novas conquistas. São duas quedas que trazem consigo tamanha semelhança que fizeram com que Bloom (2008, p. 65) sustentasse que "para mim, anjo caído e ser humano são duas expressões para a mesma entidade ou condição".

Temos assim que, construindo uma série de mitologias religiosas em torno das "quedas" (a de Adão, a de Lúcifer, a de Babel, a de Jó...), muitos seres humanos se emaranharam na consciência de sua mortalidade e, consequentemente, na lucidez a respeito do limite e da limitação da sua condição de carne. Passaram, por sua vez, a cunhar, no atravessar dos milênios, diferentes concepções sobre uma Plenitude paradisíaca da qual eles não participavam, e configuraram nestas a concreta possibilidade da existência da Perfeição e da imortalidade de um Paraíso a ser conquistado (seja neste mundo, seja em "outro mundo") pelo cultivo asséptico de um reto caminho.

Portanto, para compensar a vivência de sua mortalidade e fugacidade existenciais, a humanidade trouxe à luz diferentes céus, diferentes sonhos de Plenitude a vivificar ideais, guerras, conquistas, empreendimentos e falências. É em seu sonho luciferiano[2] que o ser humano ofereceu luminosidade e sentido a deuses que só se sustentariam plenos enquanto aquele ansiasse por suas existências, esperando por uma transcendência redentora. A título de ilustração, o poeta Mário Quintana fez marcar em um de seus textos os esforços desse ser humano que luta para não deixar que seus deuses morram à míngua. Conta Quintana (2005, p. 414) que:

> Deus não está no céu. Deus está no fundo do poço
> onde o deixaram tombar.
> - Caim, o que fizeste com teu Deus?!
> Suas unhas ensanguentadas arranham em vão as
> paredes escorregadias.
> Deus está no inferno...
> É preciso que lhe emprestemos todas as nossas forças

[2] Retomando, aqui, a etimologia da palavra lúcifer em sua significação de *aquele que traz a luz*.

todo o nosso alento
para trazê-lo ao menos à face da terra.
E sentá-lo depois à nossa mesa
e dar-lhe do nosso pão e do nosso vinho.
E não deixar que de novo se perca.
Que de novo se perca... nem que seja no céu!

Assim, Deus dependeria da luminosidade humana a fim de que, provido de sentido e significação, pudesse sobreviver e continuar a se movimentar (ainda que sob outras expressões) pela Terra. Temos, então, que enquanto os desejos de perfeição do ser humano – metaforizados na figura desse anjo caído que é Lúcifer-Adão – persistirem alentando, fortificando, nutrindo e resgatando a perspectiva de Plenitude do risco da obscurescência, a ânsia por se atingir um estado de totalidade tenderá a sobreviver às eras.

1. As sombras de Deus

> "Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que também vencer a sua sombra!" (NIETZSCHE, 2001, p. 135).

A noção de "era", contudo, surge como recurso classificatório sempre muito precário, sustentado por um conjunto de características em comum que oferecem uma identidade a um dado período temporal. Essa periodização, segundo Lyotard (1997), refere-se à obsessão da Modernidade de colocar os acontecimentos numa diacronia, a qual é comandada pelo princípio da revolução. Assim, buscar-se-ia a experiência de uma história evolutiva, progressista – enfim, luciferiana – sustentada na promessa de uma novidade a determinar o fim de um período e o início de outro mais verdadeiro e pleno.

Todavia, essa periodização nunca é absoluta, trazendo consigo movimentos que contestam qualquer padronização totalizante. Le Goff (2008), por exemplo, defendeu a tese de que o período ao qual se

convencionou chamar de Idade Média passou por diferentes momentos de renascimentos e de obscuridade, sendo que suas principais características se estenderam ao Século XVIII e à primeira Revolução Industrial. Para Le Goff, na Europa medieval, a busca por Deus, a fé na existência de uma Plenitude e os anseios por uma vida que imitasse os apóstolos de Cristo eram as principais prerrogativas para se ganhar presença junto à Perfeição, e, consequentemente, vivenciar o êxtase da Felicidade. E se, em uma atitude conscientemente reducionista, caracterizarmos a Idade Média apenas por essa tendência de busca de uma verdade excelsa para além de um mundano cotidiano, temos que a "era" Medieval invadiria tanto o Renascimento quanto também o que se convencionou chamar de "era" Moderna.

Nesta, cujo "marco zero" seria a Revolução Francesa de 1789, sombras de Deus se ramificaram em pelo menos cinco entidades abstratas de poderoso alcance generalizador: razão, liberdade, igualdade, progresso e ciência. O movimento iluminista, contemporâneo à Revolução Francesa (e considerado por Le Goff como sendo o divisor de águas entre a Modernidade e a Idade Média), teve uma enorme contribuição no fomento das referidas sombras de Deus, uma vez que pretendia lutar contra tudo o que acreditava serem superstições e metafísicas enganadoras da realidade e do verdadeiro sentido do humano. Ambicionava lançar luzes sobre as obscurescências do existir, através do fomento da autonomia e do esclarecimento racional, acreditando que o ser humano deveria ser senhor de seu destino. Trazia, portanto, um projeto emancipatório que colocava na pauta do dia temas como liberdade e progresso, os quais só seriam alcançados na substituição do conceito de Deus, enquanto promessa enganadora e alienante de felicidade, por uma outra proposta de plenitude entendida como mais palpável e possível: a razão. Todorov indicou tal proliferação moderna de ambições ao absoluto ao afirmar que:

> Há dois ou três séculos uma verdadeira revolução ocorreu na Europa: a referência ao mundo divino, encarnado pela religião, começou a dar lugar a valores puramente humanos. Ainda temos que lidar com um absoluto ou com um sagrado, mas ambos deixaram o céu e desceram à Terra. (...) Num primeiro momento, no fim do século XVIII, o absoluto divino, ainda presente, mas enfraquecido, entrou em conflito

> violento com um absoluto que assumia a forma de um corpo coletivo, a Nação; mais tarde surgiram outros rivais semelhantes, tais como o Proletariado ou a Raça Ariana, coadjuvados pela imagem do regime político ideal, o Socialismo, ou o processo que devia conduzir a ele, a Revolução (TODOROV, 2011, p.11-12).

Assim, acrescentado aos conceitos de nação, proletariado, raça e revolução, o conceito de razão também se estabeleceu como ponto de conflito com o absoluto divino. Contudo, os seres humanos – ao se proporem a projetos luciferianos por um saber universal, por terras prometidas e por fins universais – fizeram Deus sair de cena por uma porta para fazê-lo retornar ao palco por outra. O filósofo François Châtelet apresenta tal movimento ao considerar que, diante das transformações sociopolíticas que irromperam na Europa no século XVIII alimentadas nos ideais racionalistas e liberais propagados pelo Iluminismo, "Deus compreendeu outrora que, se queria sobreviver, deveria descer à terra e fazer-se Razão" (CHÂTELET, 1985, p. 15). E essa razão encontrava seu maior representante no desenvolvimento da ciência experimentalista da modernidade que, sustentada numa perspectiva dialética e evolutiva, pressupunha, a partir do estudo dos fenômenos naturais, a possibilidade de uma completa revelação da verdade do existente. Esse tipo de ciência fora veementemente condenada na Idade Média por Santo Agostinho, uma vez que o teólogo considerava que, voltando-se excessivamente para o mundo experimental dos sentidos e para a ambição de conhecer e dominar as leis de Deus, o ser humano perdia o foco de sua principal função existencial: louvar a incomensurabilidade do Divino.

Porém, dada às transformações políticas, sociais, tecnológicas, econômicas e filosóficas que movimentaram o cenário social europeu a partir do século XVI, a concepção agostiniana de uma vida de contemplação em detrimento da curiosidade experimental não mais conseguiu se sustentar hegemônica. Novas expressões de plenitude, propagando outras sombras de Deus, teriam que se coadunar com as condições sociopolíticas emergentes que alimentavam e também se nutriam de um crescente individualismo, valorização de uma economia de mercado e promoção de um modo de abordar a vida de forma experimentalista que em muito

contribuiu para o que hoje chamamos de ciência moderna. A respeito dessa migração progressiva da linguagem de Deus para a linguagem da ciência, Certeau argumentou que:

> Quando se tinha certeza quanto ao locutor ("Deus fala no mundo"), a atenção se voltava para o ato de decodificar os Seus enunciados, os "mistérios" do mundo. Mas quando essa certeza fica perturbada com as instituições políticas e religiosas que lhe davam garantia, pergunta-se pela possibilidade de achar substitutos para o único locutor: Quem falará? E a quem? Com o desaparecimento do Primeiro Locutor, surge o problema da comunicação, ou seja, de uma linguagem que se deve fazer e não mais somente ouvir. (...) A própria linguagem deve ser agora fabricada, "escrita" (CERTEAU, 1994, p. 229-230).

E Certeau prossegue dizendo que, nesse sentido, construir uma língua e construir uma ciência se tornam dinâmicas partícipes de um mesmo trabalho. Mas se o desenvolvimento de uma racionalidade/linguagem científica a fazer falar o mundo por um lado tirava a onipotência do "Primeiro Locutor", por outro lado foi vital para a manutenção de ideais transcendentes e teleológicos de Felicidade, Verdade e Perfeição. Vitalizada, então, na possibilidade de uma plenitude humana alicerçada na razão, a ciência moderna fiou-se, como nova locutora da realidade, a três perspectivas norteadoras:

> (...) o desejo de conhecer a 'mente' de Deus, por meio da natureza; um desejo de verdade aliado a uma crença moral, de que conhecer mais significa ser melhor e mais feliz; por fim, uma crença na bondade intrínseca do homem, como se todo o saber só pudesse ter bons efeitos, nunca redundando em exploração, domínio, morte (GALLO, 2006, p. 55).

Nota-se, assim, que na modernidade a "mente de Deus" passou a ser compreendida como uma mente racional, passível de ser desvendada a partir da linguagem científica. Não era mais aquela mente abissal e incomensurável do Deus medieval, vislumbrada em uma representação triádica (Pai, Filho e Espírito Santo) a respeito da qual Santo Agostinho disse ser mais fácil um oceano caber em um dedal do que o ser humano compreender os mistérios do Criador.

Portanto, o ponto importante na presente argumentação está no fato de que, na modernidade, o universal deixa de ser inacessível ao pensamento humano para ser ele próprio racionalizável, enaltecido e encarnado no fazer/pensar científico emergente. A perspectiva de que a mente de Deus poderia ser dissecada – e dominada – fez com que vários pensadores, de Copérnico a Einstein[3], dedicassem uma existência inteira de esforços na busca de uma concepção unificada de vida, de universo e de sociedade a representar uma verdade que se sustentasse como lei perene. Tal busca não deixou de ser igualmente a busca por Deus e por ocupar o seu mítico lugar de Plenitude; uma empreitada luciferiana pela transcendência e por um sentido que oferecesse significação totalizadora ao existir.

Mas a ciência não apenas procurou destrinchar as "leis de Deus" como também ambicionou domesticá-las, fazendo-as servir às vontades do ser humano (esse Adão-Lúcifer) a partir do deciframento dos códigos da vida: estivessem estes nos átomos, nos genes, na Matemática ou nos supostos determinismos da História. Principalmente com o Positivismo, acreditou-se que as ciências, em sua racionalidade e empiria, fossem capazes de conduzir as sociedades em direção a um infinito progresso, marcado por maior conquista de liberdade e de felicidade. Augusto Comte, uma das grandes referências teóricas do Positivismo dentro das chamadas ciências humanas, não se furtou de tentar unificar à lógica das ciências exatas o conhecer das relações sociais, marcando a busca desse local transcendente e totalizador que explicaria todas as diversidades do universo. Nesse sentido, ele argumentou que:

> Possuímos, assim, uma física celeste, uma física terrestre, quer mecânica, quer química, uma física vegetal e uma física animal; falta-nos ainda uma última, a física social, a fim de completar o sistema de nossos conhecimentos naturais. (…) Limito-me a dizer aqui, para evitar qualquer equívoco, que entendo por física social a ciência que

[3] Einstein, citado por Gleiser (1997, p. 309-310), irá revelar seu mais profundo sonho luciferiano ao afirmar que a existência de algo que nós não podemos penetrar, a percepção da mais profunda razão e da beleza mais radiante no mundo à nossa volta, que apenas em suas formas mais primitivas são acessíveis a nossas mentes – é esse o conhecimento e emoção que constituem a verdadeira religiosidade, nesse sentido, e nesse sentido apenas, eu sou um homem profundamente religioso.

> tem por objeto próprio o estudo dos fenômenos sociais, considerados com o mesmo espírito que os fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos, isto é, sujeitos a leis naturais invariáveis (COMTE, 1972, p.151-152).

Dentro desse espírito, Comte inclusive propôs uma nova religião: a religião positiva ou religião da Humanidade. Esta possuía como dogma fundamental a existência constatada de uma ordem imutável a que estariam sujeitos os acontecimentos de todos os gêneros, fossem estes em escala tanto objetiva quanto subjetiva (COMTE, 2005). A fé na conquista e domínio dessas *leis naturais invariáveis* a se substancializarem numa *ordem imutável* estimulou um sonho de completude que alçou as ciências à proposição de sistemas universalizantes, produzindo discursos que se tornaram hegemônicos na definição das verdades da natureza. Assim, no decorrer dos séculos XVIII e XIX, Deus permanecera triunfante em seu Céu, renomeado como razão, fortificado pelas mãos do Adão-Lúcifer e ladeado pela ciência.

2. Desejante cotidiano

> (...) o homem é um bulbo formado por cem folhas,
> um tecido urdido com muitos fios
> (HESSE, 1993, p. 65).

Todavia, o século XX trouxe questionamentos à hegemonia dessa sombra de Deus que foi a razão. Para tornar mais significativo meu argumento, posso dizer que o século XX começou antes mesmo de 1901, mais especificamente em 1883, quando Nietzsche (1977) deu voz a seu Zaratustra que, ao descer das montanhas no retorno de seu autoexílio, anunciou que *Deus já morreu*. Significando essa obra de Nietzsche como sendo um diagnóstico da crise do pensamento moderno no início do século XX, Ansell-Pearson sustentou que:

> A importância de Zaratustra é, pelo menos em um plano, ser um livro que acentua e ironiza a necessidade que se sentia de uma política

> de redenção em uma época de niilismo. (...) O niilismo assinala, sobretudo, uma crise de autoridade. Na esteira da morte de Deus,a humanidade busca novos ídolos que dominarão e fornecerão um novo alicerce metafísico para a moral. Em Zaratustra, Nietzsche acentua o transe em que se encontram os seres humanos modernos e mostra a necessidade e a impossibilidade de se estimular uma nova legislação. Como se podem moldar novos valores e legislar sobre estes, quando a base transcendental que os sustentaria foi minada? (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 116).

Considero, então, que, sob certos aspectos, o século XX se notabilizou pelo questionamento da hegemonia do Deus-razão, e sua morte anunciada em Nietzsche se fez representada pelo abalo de muitos valores que eram caros ao pensar moderno: o de que o mundo é previsível; o de que a vida (histórica, cultural, moral, cognitiva) se desenvolve por etapas progressivas; que a realidade é um objeto estável e decifrável; que a Física explica toda a natureza e a "mente" de Deus; que o progresso científico extinguiria as "irracionalidades"; que o ser humano é senhor de si; entre outros.

Como uma brisa que logo se transformou em tempestade, o século XX presenciou duas grandes guerras mundiais e riscos de calamidade atômica, num claro sinal de que desenvolvimento científico não necessariamente se traduzia em tranquilidade, prosperidade e paz. As ciências, até então defensoras absolutas da incorruptibilidade da razão, passaram – em diferentes graus e diferentes momentos históricos – a questionar a universalidade explicativa do mundo e a existência de uma trajetória de progresso inexorável em direção à perfeição última. Em diversos sistemas de pensamento – como aqueles fomentados por Niels Bohr, Nietzsche, Deleuze, Francisco Varela, Foucault, Stengers, Morin, Capra, Boaventura Santos, Von Foerster, Serres, Latour, dentre tantos outros – passou-se a considerar que "nem uma origem singular, nem um final unitário podem fornecer um sentido aos eventos que nos rodeiam" (NEHAMAS *apud* PETERS, 2000, p. 66).

A perda da certeza de verdades absolutas e leis gerais a regularem os processos de vida produziu, assim, consequências significativas nos modos de pensar tanto o fazer científico quanto as relações humanas. Nesse último

aspecto em especial, se, numa dimensão filosófica, Nietzsche anunciou a morte de Deus, no âmbito do pensamento psicanalítico nascente no princípio do século XX, Sigmund Freud diagnosticou pelo nome de *desejo* esse anseio luciferiano por uma impossível e insaciável plenitude. Para o pai da psicanálise, são as forças envolvidas nesse movimento desejante de busca de um estado de pleno gozo – forças estas que Freud nomeou como *pulsão*[4] – que fazem da experiência humana um mergulho na angústia de necessidades que não se calam. Angústia esta sinalizada, por exemplo, na musicalidade de compositores como Raul Seixas, principalmente quando ele proclama que "gente é tão louca e, no entanto, tem sempre razão. Quando consegue um dedo já não serve mais, quer a mão. E o problema é tão fácil de perceber: é que gente, gente nasceu pra querer" (PASSOS; BUDA, 1998, p. 300).

É esse querer incessante que fomentaria desamparos, insatisfações e melancolias, mas também seria a força motriz do movimento psíquico e da inquieta criatividade humana, mobilizando os sujeitos a procurar por instâncias ideais nos mais diversos empreendimentos: seja no conquistar bens materiais e ou intelectuais; no se envolver em relacionamentos amorosos e diferentes lutas de poder; ou mesmo na organização de projetos socialmente "edificantes" para se proteger do *sem sentido* da existência.

Sendo intensidades motrizes, de acordo com Freud, as pulsões só cessariam sua necessidade de satisfação quando da morte do organismo, momento este em que retornariam a um estado de equilíbrio ausente de angústias; estado este característico da condição do inanimado (FREUD, 1996a). Se, em Lúcifer, a realização plena comungaria com o retorno à presença de Deus (diante à qual cessam as necessidades e as buscas), para Freud a realização plena do psiquismo (e, por conseguinte, da experiência humana) se faria na morte, na volta ao indiferenciado, ao imóvel, onde nada mais faltaria porque o desejo cessaria de "querer". Apesar de considerar a inexistência de um local de pleno gozo a se atingir, o pensamento freudiano entendeu que o psiquismo humano, por só se movimentar na incompletude

[4] Pulsão é uma força situada entre o somático e o psíquico. É um processo dinâmico que faz com que a pessoa tenda para um alvo, uma satisfação. E é esse movimento da pulsão que faz com que o aparelho psíquico funcione, sendo que o melhor termo para caracterizar um estímulo pulsional seria 'necessidade' (FREUD, 1996b).

do desejo, produz sentidos de orientação que ainda visam a essa plenitude impossível. Se, por um lado, a psicanálise nega a plenitude como lugar alcançável, paradoxalmente a propõe como farol orientador dos devires humanos. Ou seja, para a psicanálise, num mundo sem Deus o movimento em direção à plenitude ainda se faria necessário para dar sentido ao *sem sentido* da existência.

Porém, entendo que no viver cotidiano há outros deslocamentos que não apenas os luciferianos; assim como há outros movimentos desejantes que não exclusivamente aqueles pulsionais a ansiarem por um ponto de morte (a exemplo do que sentenciou Freud). Os trânsitos humanos são montados em diferentes experimentações que não necessariamente se dirigem a um acabamento ou a alguma teleológica imobilidade existencial, e as diversas linhas de conhecimento (sociológicas, teológicas, filosóficas, psicológicas, econômicas, etc.) que se dedicam a problematizar os devires humanos "não dispõem de teorias únicas para o mesmo conjunto de fenômenos, nem de métodos comuns a todos os seus praticantes" (CARIELLO, 2011, p. 3). Entendo, assim, as propostas teóricas mais como ferramentas que inventam trajetórias interpretativas – e consequentes intervenções que produzem sua materialidade nas articulações diárias dos sujeitos sociais – do que como utensílios inúteis pelo fato de não chegarem a significações universais. Dessa maneira, movimento-me na perspectiva de que os conhecimentos não são produzidos em nenhuma esfera idealizada e pura, mas no incerto fazer/viver do convívio cotidiano, sendo que, "neste caso, a única base aceita é a que indica os espaços tempos de práticas como critério e referencial, percebendo, assim, a própria teoria do conhecimento como história da prática social e não simplesmente como história do pensamento científico" (ALVES, 2008, p. 24).

Sensível a essa perspectiva de que a vida só se faz em sentido a partir do fazer cotidiano (ainda que banal e insignificante) daqueles que a praticam, temos que o diretor Wim Wenders (1987), retornando ao já citado universo angelical em seu filme *Asas do desejo*, propõe-se a reinventar a mitologia sobre esses seres alados. No referido filme, somos inicialmente apresentados a dois anjos que dialogam sobre a existência humana; existência esta que eles não experienciam, apenas a teorizam e acompanham de uma certa distância no decorrer dos séculos.

Aproximam-se dos humanos, ouvem seus pensamentos, interferem em seus sentimentos, tentam tocar a concretude do mundo, mas extraem dele apenas um sonho de matéria; um delírio da sensação. Um desses anjos, em especial, vê crescer em si desejos que se intensificam no decorrer do filme: anseios por experimentar, sentir, saborear; desejos de amar, de sofrer, de sangrar; desejos de se mortalizar em uma entidade de carne, osso e sensações. Aspira a realizar um caminho inverso àquele pregado pelas religiões: ao contrário de querer sair do mundo para uma dimensão ausente de movimentos e transformações, ele deseja se implicar no existir cotidiano, sem recursos sobrenaturais, sem asas, apenas com o coração pulsante e ansioso por experiências. Ratificando tal posição, Pelbart, em um comentário a respeito dos anjos de Wenders, considera que:

> O que poucos sabem — e isto se aprende no filme — é que os anjos têm inveja dos homens. Eles veem muita coisa, ouvem tudo, podem estar em todos os lugares, observam os humanos ora com espanto, ora com admiração, ora com compaixão — mas sempre com uma pontinha de inveja. Do que têm inveja os anjos? Da finitude dos mortais. Da sua fragilidade, da sua inscrição no tempo, do sentir frio, do sentir fome, do sentir doce, do esfregar as mãos uma na outra numa madrugada gelada, de sentir o calor de um copo de café esquentando o corpo, de ter saudades, incertezas, de morrer de amor e de ter medo da morte. A imortalidade dos anjos é para eles um cárcere cruel. Ela os aprisiona no tédio infernal do Mesmo, na repetitividade sem história, num eterno presente que é em si a imagem cinza de uma morte sem desfecho (PELBART, 1993, p. 20).

Ao final da história de Wenders, temos que nosso anjo consegue realizar o seu intento de "encarnar", porém outras revelações tomam espaço nesse processo. Descobrimos que a Terra está repleta de anjos voluntariamente "caídos"; anjos que abdicaram da plenitude de um Céu para viver uma mundanidade cotidiana que, em sua fragilidade e instabilidade, mostrou-se colorida pelos riscos, alegrias, perigos e sensações do existir. Assim, muitos anjos "caídos" caminhariam incógnitos entre nós, inseridos na dimensão temporal e experimentando a vida no

que ela possui de suspiro frágil em meio às constâncias/surpresas diárias. Wenders apresenta, portanto, anjos desejantes nutridos em quereres que não aspiram a um acabamento, mas sim a experimentações, ansiosos por se misturarem a novos elementos para, no perder das asas e da divindade, gestarem inesperados caminhos enquanto fazem da vivência experimental sua própria circunstância. Dessa forma, Wenders sugere que o que nos aproxima dos anjos – ou melhor, o que nos torna anjos – não é a comunhão na angústia de não sermos plenos, mas sim a capacidade criadora de inventarmos a nós mesmos e o mundo nos elementos rotineiros do viver.

Se naquele filme o desejo se refere à capacidade de olhar, sentir e viver de diferentes maneiras um cotidiano aparentemente banal, no trabalho de Deleuze e Guattari os seres humanos – assim como os anjos de Wenders – são abordados como sujeitos inventivos e desejantes, abertos às mais variadas miscigenações. O entendimento que esses autores produzem do que venha a ser desejo não se restringe apenas à perspectiva de uma procura por uma instância plena a partir de uma falta ou de uma insatisfação (ainda que tais intensificações continuem a fazer parte da dimensão desejante). Para eles, o desejo não se refere a um querer insaciável ou ao empenho por se atingir uma universalidade científica (numa lei geral perene), uma plenitude religiosa (a se flutuar num gozo imutável sem queixas ou dúvidas) ou um aniquilamento pulsional (na morte do desejo). Contrariando qualquer carência ou falta, para Deleuze e Guattari, desejo é relação, é produção, é agenciamento: conexões concebidas numa anárquica multiplicidade[5] que "irrompe com suas partículas singulares e não ligadas, no jogo selvagem e aleatório das forças e entre-forças, vertiginosa tempestade de fluxos" (PELBART, 1989, p. 139). Trabalhando, portanto, nessa dimensão multiplicadora das asas do desejo, Deleuze sustenta que:

> vocês nunca desejam alguém ou algo, desejam sempre em um agregado. (...) Quando uma mulher diz: desejo um vestido, desejo tal vestido, tal chemisier, é evidente que não deseja tal vestido em abstrato. Ela o

[5] As multiplicidades são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem na multiplicidade (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.8).

> deseja em um contexto de vida dela, que ela vai organizar o desejo em relação não apenas com uma paisagem, mas com pessoas que são suas amigas, ou que não são suas amigas, com sua profissão, etc. Nunca desejo algo sozinho, desejo bem mais; também não desejo um conjunto, desejo em um conjunto (DELEUZE, 2004).

Assim, não há agenciamento sem desejo, sendo este um elemento relacional, uma liga de fluxos que, não pré-existindo a seu objeto, faz-se simultaneamente ao mesmo (FUGANTI, 1991). Portanto, por seu papel conectivo e por não existir previamente aos fluxos que agencia, ao desejo nada falta, nada carece, sendo que ele é fábrica, é produção contínua mesmo quando produção de *antiprodução*: é vida e morte; construção e aniquilamento. E se o desejo só se constitui em agenciamentos, temos que considerar também que tanto a experiência de um "eu" quanto os desdobramentos de um processo grupal são também dimensões desejantes.

Nesse sentido, o "eu" e o "grupo" deixam, assim, de serem apenas representações de uma realidade interior privada ou meros reflexos de leis a sustentarem uma estrutura social, para serem concebidos enquanto prática inventiva, agenciada e agenciadora de intensidades[6] na multiplicidade cotidiana. Assim sendo, o "eu" – e por conseguinte também um processo grupal – não é "produto nem da psique, nem da linguagem, mas de um agenciamento heterogêneo de corpos, vocabulários, julgamentos, técnicas, inscrições e práticas" (ROSE, 1998, p. 182), uma vez que o sujeito "inventa agenciamentos a começar pelos agenciamentos que o inventaram; ele faz uma multiplicidade passar dentro de outra" (DELEUZE; PARNET, 1987, p. 51). Portanto, se desejo é agenciamento e se o sujeito é sempre *sujeito desejante*, a experiência do "eu" se configura na multiplicidade, em meio à tessitura das redes nas quais o sujeito se engendra, sendo simultaneamente produtor e produto nos/dos agenciamentos que as vitalizam.

Então, se os sujeitos (individuais ou grupais) são agenciamentos a produzirem outros agenciamentos a partir daqueles que os produzem;

---

[6] As intensidades são altos e baixos de força, oscilações descontínuas, movimento sem começo nem fim, coexistindo às vezes num único corpo [corpo biológico, corpo político, corpo estético, corpo social, corpo lingüístico] que não passa, por sua vez, de uma extremidade prolongada do Caos (PELBART, 1989, p.181).

e se os agenciamentos se efetuam em redes de processos, intensidades e saberes; da mesma forma posso entender que os sujeitos são redes: redes de redes. Dessa maneira, cada um de nós, mesmo sendo uma unidade identitária, é também uma unidade não unificável, uma vez que constituída na pluralidade de redes "de conhecimentos, de desejos, de crenças e convicções, de ideias e estamos permanentemente inscritos em uma realidade social dinâmica, que nos forja e é por nós forjada" (OLIVEIRA; SGARBI, 2008, p. 75). Nesse sentido, os processos identitários são, pois, desejantes e, por conseguinte, mestiços, já que são concebidos em agenciamentos, concubinatos e rupturas que ignoram os postulados que insistem na existência de uma realidade única, pura e totalizável a universalizar leis divinas ou mundanas.

Quando, então, passamos a abordar os cotidianos de escolas, fábricas, empresas, clubes e famílias como estando transversalizados em agenciamentos desejantes, somos convidados a pensá-los e vivê-los como rotinas e invenções a se atualizarem no dia a dia de seus praticantes e não como representações falhas ou incompletas de um modelo ideal a ser atingido. Isso porque, pela perspectiva aqui defendida, temos que as diferentes verdades e instituições que se materializam na vida cotidiana não se constituem a partir de estados de plenitude, mas em meio às tramas, negociações, conflitos e experimentações nesse universo mundano e errático das redes relacionais. São nelas que as realidades são inventadas e é a partir delas que Rosa (2006, p. 57) nos ensina que "o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia".

Referências

ALVES, Nilda. Decifrando o pergaminho: os cotidianos das escolas nas lógicas das redes cotidianas. In: OLIVEIRA, Inês Barbosa de; ALVES, Nilda (Org.). *Pesquisa nos/dos/com os cotidianos das escolas*. 3. ed., Rio de Janeiro: DP, 2008.

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*: uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BIBLIA SAGRADA. 89. ed., São Paulo: Editora Ave Maria; Edição

Claretiana, 1993.

BLOOM, Harold. *Anjos caídos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

CARIELLO, Rafael. Fetiches conceituais. *Jornal Folha de São Paulo*, São Paulo, 27 de mar. 2011. Caderno Ilustríssimo, n. 29943.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. 8. ed., Petrópolis: Vozes, 2002.

CHÂTELET, François. *O pensamento de Hegel*. 2. ed., Lisboa: Editorial Presença, 1985.

COMTE, Augusto. *Opúsculos de filosofia social*. Porto Alegre: Globo; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1972.

_____. Primeira conferência: teoria geral da religião. In: _____. *Os Pensadores*: Comte. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005.

CRUMB, Robert. *Gênesis*. São Paulo: Conrad, 2009.

DELEUZE, Gilles. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. DVD, produzido e realizado por Pierre-André Boutang, da entrevista concedida a Claire Parnet em 1988, Paris, Éditions Montparnasse, 2004.

_____; GUATTARI, Felix. *Mil platôs*. v. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995.

_____; PARNET, Claire. *Dialogues*. New York: Columbia University Press, 1987.

FUGANTI, Luiz Antônio. Saúde, desejo e pensamento. In: _____. *Saúdeloucura 2*. 2. ed., São Paulo: Hucitec, 1991.

GALLO, Silvio. Modernidade/pós-modernidade: tensões e repercussões na produção de conhecimento em educação. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 32, n. 3, p.551-565, set./dez. 2006.

GIDE, André. *Frutos da terra*. Rio de Janeiro: Rio Gráfica, 1986.

HESSE, Hermann. *O lobo da estepe*. Rio de Janeiro: Record, 1993.

LE GOFF, Jacques. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LYOTARD, Jean-François. *O inumano*: considerações sobre o tempo. 2. ed., Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim falava Zaratustra*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1977.

OLIVEIRA, Inês Barbosa de; SGARBI, Paulo. *Estudos do cotidiano & educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PASSOS, Sylvio; BUDA, Toninho. *Raul Seixas*: uma antologia. 9. ed., São Paulo: Martin Claret, 1998.

PELBART, Peter Pál. *Da clausura do fora ao fora da clausura*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença.* Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

QUINTANA, Mário. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005.

ROLNIK, Suely. Uma insólita viagem à subjetividade. In: LINS, Daniel. *Cultura e subjetividade*. São Paulo: Papirus, 1997.

ROSA, Guimarães. *Grande Sertão*: Veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ROSE, Nicolas. *Inventing our selves*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1998.

SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. v. 2. São Paulo: Editora das Américas, 1964.

TODOROV, Tzvetan. *A beleza salvará o mundo*. Rio de Janeiro: Difel, 2011.

WENDERS, Wim. *Asas do desejo [Der Himmel ünder Berlin]*. 1987. Europa Filmes, 1 DVD (127 min.).

Data de registro:08/10/2011

Data de aceite:25/01/2013