



## Dossiê II Congresso Internacional Psicanálise e Filosofia: Psicanálise e os Labirintos da Alma

### Um movimento daqui

### A Movement From Here

 Hugo Vedovato

**Resumo:** Precisa-se efetivamente de uma identidade nacional? Não nos seria possível superar o próprio conceito de identidade? Tendo como ponto de partida reflexões de Oswaldo Giacoia Junior acerca de certos aspectos da filosofia nietzscheana e de sua assimilação pelo Movimento Antropofágico brasileiro de 1928 – e tomando como estudo de caso algumas críticas dirigidas à música popular brasileira –, este artigo se esforça por demonstrar a insuficiência de quaisquer operadores baseados em delimitações circunscritivas (tais como “identidade”), a necessidade de desenvolver-nos para além deles, bem como esboços para um movimento cultural que se desdobre de uma maneira radicalmente informada disso, e para o qual não haja separação entre lá e cá *de facto*.

**Palavras-chave:** identidade; Nietzsche; movimento antropofágico; música.

#### Abstract

Do we effectively need a national identity? Would it not be possible for us to overcome the very concept of identity? Through the analysis of certain aspects of Nietzschean philosophy, articulated with its assimilation by the Anthropophagic Movement of 1928 – and looking at Brazilian popular music as a case study –, this article aims to demonstrate the insufficiency of any operators based in circumscriptive delimitations (such as “identity”), the necessity of developing ourselves beyond them, such as drafts for a cultural movement which could unfold in a way radically informed of this, and to which there would be no *de facto* separation between here and there.

**Keywords:** identity; Nietzsche; anthropophagic movement; music.

## 1. Introdução

É preciso dar o passo de Nietzsche na direção do Super-Homem. Atingir a filosofia da Devoração. A antropofagia. “Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos, de todas as religiões, de todos os tratados de paz” A transformação do tabu em tótem. (Andrade, 1946/2011, p. 448)

Há uma quase impossibilidade de se sustentar em sentido estrito a noção de identidade no pensamento nietzscheano, salvo como convenção, como abreviação, simplificação cuja serventia é a comunicação do antagonismo que lhe é tão caro, e que se desenrolaria mediante a existência de polos (sempre impermanentes) em constante oposição. Nietzsche considera já uma das primeiras identidades normalmente divisadas, o indivíduo, como nada mais que agrupações de diferentes impulsos “comandados” uns pelos outros; por aqueles que, num dado momento, são os mais fortes dentre eles, e quanto maior a força que este comando exerce sob o restante sem esterilizá-lo, maior a organização do que se chama de indivíduo. Assim, quanto mais divergentes os impulsos que assim divergindo traga dentro de si, maior se pode inferir ser sua força, dado seu poder de abrigar tal tensão, “organizá-la” sem extingui-la, sem homogeneizá-la – e o mesmo se aplicaria a nações. Giacoia indica que a profusão de influxos populacionais presentes desde a formação do Brasil gera o tipo de multiplicidade de impulsos que não deve se tentar homogeneizar, mas cultivar, em sentido nietzscheano do termo, e chama atenção para o fato de que esse:

Era exatamente o sentido do movimento artístico que se denominou Antropofagia no Brasil em 1928: a tentativa de estabelecer uma relação real entre a arte e a cultura brasileira e estrangeira. O que se pretendeu não foi uma mera rejeição do que vem de fora, mas uma tentativa de assimilá-lo, de processá-lo; não para evitar o que há de bom na arte estrangeira, mas para internalizar o que merece ser incorporado. (Giacoia, 2018, p. 138)

Avaliando que esta era uma tentativa de “transformar a energia contida nessas supostas falhas e deficiências na base de propriedades positivas”, e cita entre as deficiências “que melhor caracterizam a cultura brasileira”, “a tendência à desordem e ao anarquismo, a indiferença crônica, a falta de coesão, a ausência de disciplina” (Giacoia, 2018, p. 137). Levar esta proposta a consequências radicalmente profundas parece ser uma das vias pelas quais se aporta a constatação da insuficiência e conseqüente extrapolação de operadores baseados em delimitações circunscritivas (tais como “identidade”), e um movimento cultural que possa se desenrolar de modo radicalmente informado disso, para o qual não exista separação entre lá e cá *de facto*.

## 2. Crise de identidade

Bem investigado, não é difícil que se encontre crises de identidade nacionais ao menos percebidas no seio de cada nação – entre inúmeros exemplos, dê-se uma de grande significância para a tradição filosófica: se os gregos ainda trazem uma identidade rasgada entre Oriente e Ocidente (e isso tendo, se não inventado, anotado o segundo em seu berço), já seu ancestral culto ao estrangeiro e despedaçado Dioniso certamente fala volumes sobre o tema. Para Evangelizou:

Antigos helenos concebiam a estranha noção de que o centro do mundo, o “umbigo da terra” como eles costumavam a dizer, está bem lá no meio de Hellas, em um pico de Parnassus. Era lá, no templo sagrado de Delfos, onde Dioniso, o deus da música e dança, descansou de sua longa jornada desde a Índia através da Ásia e da África, de acordo com antigas lendas, e foi recebido por seu irmão Apolo, deus da luz e da razão. Desta maneira simbólica, o Leste e o Oeste convencionais estavam de algum modo harmonizados [...]. Mesmo que nós nos voltássemos para a história em busca de assistência, nós descobriríamos que ela não provê ajuda maior que a Geografia para a correta caracterização do lugar de direito da Grécia e da cultura grega: Ocidental ou Oriental? Pois ela pode ser ambos estes, em certo sentido, ou, com efeito, nenhum [...]. De fato, a Grécia não pertence ao Ocidente nem ao Oriente, mas constitui um caso especial, o qual é único na história. (Evangelizou, 2011, s./p.)

Outro exemplo de interesse aqui, pode-se convir que a própria Alemanha de Nietzsche se encontrava numa grave crise deste tipo, sendo quando de então, como nos diz Emden, uma “nação-estado moderna que ainda estava ocupada definindo o que significava ser uma ‘nação’”, apontando o crescimento de um conhecimento histórico que começava a dominar o interesse público, sem que os alemães fossem “capazes de relacionar esta riqueza de informações com suas próprias condições culturais” (Emden, 2008, p. 12). Como qualquer problema, este também é um que se dá em relativo, e assim, ainda que sempre se possa achar tal questão perenemente aberta, há de se convir que, em relação a ditos pares, pode-se atribuir a um dado caso ou espécime arbitrado uma marcação de como esse pontua numa escala de adjetivação entre estes seus pares. Então, para os presentes propósitos, e desde que não se perca de vista que se o afere a partir de uma escala convencional, concordemos haver um problema de identidade brasileira.

Também para os presentes propósitos, há de ser mais fecundo que se trate antes do conceito de identidade de modo mais geral, e o qual se torna irrepreensivelmente movediço em Nietzsche. Em primeiro lugar, em função do *corpus* mesmo onde se encontra, já que a culminância de suas investigações epistemológicas encontra um plano semiológico irreduzível – ou, como colocado por Stegmaier, “Enquanto Kant passou do ponto de vista ontológico para o transcendental, Nietzsche agora passa do ponto de vista transcendental para o semiológico”, e isto precisamente também em

relação ao “pensamento do ‘sujeito’” (Stegmaier, 2005, p. 25), que em grande parte orienta (e se retro-orienta) da noção geral de identidade. Como nos explica Abel:

A ideia de auto manifestação, ou seja, do mostrar-se da “natureza pura e essencial das coisas”, é problemática. Para seres humanos finitos e perspectivísticos, algo somente pode ser um objeto individualizado ou um evento se estiver sob as condições dos esquemas, dos signos e das interpretações que nós empregamos enquanto seres finitos. Caso contrário, há a ameaça da mitologia das coisas [*Sachen*] e dos estados de coisas [*Sachverhalten*]. (Abel, 2002, p. 17)

Ainda que, em seu pensamento, quaisquer considerações epistêmicas se encontrem submetidas a tal embargo, destaque-se uma dentre as inúmeras passagens com as quais combate especialmente a noção de indivíduo:

Mas eu distingo: os indivíduos imaginários e os “sistemas-de-vida” reais que cada um de nós somos – eles são confundidos, ao passo que “o indivíduo” é a soma de sentimentos conscientes, julgamentos e erros, uma crença, uma pequena parte do sistema-de-vida real ou mesmo muitas pequenas partes concebidas juntas e associadas, uma “unidade” que não se sustenta. [...] Aprender passo a passo a abandonar o *pretensio individuo!* Expor os erros do ego! Ver *egoísmo* como um *erro!* Mas não confundir altruísmo como seu oposto! Isso seria somente amor para com *outro pretensio individuo!* Não! Ir além do “eu” e “tu”! Sentir *cosmicamente!* (Nietzsche, 1967b, 11[7])

Sempre tendo o citado embargo epistemológico em vista, pode-se com Nietzsche até mesmo fazer asserções sobre a própria natureza do que mais se aproxima de “unidade” (sem nunca o ser) na “matéria” – essa mesma não sendo senão vontades de poder, as quais, por seu turno, não são compostas de corpúsculos, nem de essências subsistentes; não são unidades minimalíssimas, nem ínfimo *individuum* primordial, muito menos inquebrantáveis; são infinitamente divisíveis, partem-se em enfrentamento, crescendo-se e decrescendo-se deste estilhaçamento, reorganizando-se em impermanência absoluta, com bordas instáveis, alterando incessantemente sua possível divisão numérica, sem qualquer espaço para fixidez e, por isso, nem para substância. Existem apenas como efetividade, enquanto relações dos acontecimentos que levam a organizações temporárias; buscam “conquistar-se” umas às outras, “tomarem-se” umas às outras para si, de modo a se expandirem, ampliarem cada uma sua área, sua extensão de mando, e repelir ou assimilar o que resiste a sua expansão. Tais considerações vetam que sejam compreendidas como entes metafísicos, e, como aponta Müller-Lauter,

Nada seria mais errôneo, mais inadequado à interpretação de Nietzsche, do que, por fim, deixar-se pôr em evidência a vontade de poder, semelhantemente a um deus *ex machina*, se

não como o sujeito metafísico, no entanto como *o* acontecimento fundamental. Há, decerto, para Nietzsche, complexos de acontecimentos, mas não há o acontecimento fundamental. Não há o um, há apenas multiplicidades se reunindo, se separando. O filosofar de Nietzsche exclui, como uma pergunta relevante para o acontecer efetivo, a pergunta pelo fundamento do ente no sentido da metafísica tradicional. (Müller-Lauter, 1997, p. 81)

Assim o é no inorgânico e no orgânico. Um espécime humano “é” um complexo de *quanta* cujos limites são incertos, uma organização de vontades de poder, bem como o são uma rocha, um órgão, um animal, estados e povos – e acima destes últimos não há de haver outras organizações mais complexas, posto que só existem vontades de poder em resistência a outras de mesma estirpe, motivo pelo qual a humanidade não compreenderia um “organismo”, contando-se as nações como as mais sofisticadas “identidades” formáveis. Neste tocante, Nietzsche não deixa dúvidas de entender a criação de uma nação – e, conseqüentemente, de uma identidade para ela – como estando intimamente ligada ao caráter antagonístico que enxerga intrínseco à existência.

[...] a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início, foi levada a termo somente com atos de violência — que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma máquina esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também dotada de uma forma. Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro, algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o Estado na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um contrato. (Nietzsche, 1886/2013, p. 69)

Infelizmente, não é o momento de se discutir aqui quão profundamente esta tese se mantém consistente ou não. Neste âmbito, basta dizer que pesquisas recentes acerca da questão parecem verificar que a tese nietzscheana se mantém historicamente mais esclarecida que as suposições contratualistas que a precederam e contra as quais se coloca.

A violência física existe em todas as culturas humanas, ainda que em graus extremamente variados. No entanto, ela só se torna *poder* físico quando a violência é exercida sistematicamente. Isto acontece quando pessoas são capazes de pressionar outras a fazer sua vontade por ameaça ou efetivo uso de força física. Poder físico é tão comum hoje que parece natural. Sociedades sem prisões e exércitos, por exemplo, soam utópicas para nós. Os primeiros teóricos do estado moderno, tais como Thomas Hobbes, clamavam que o poder físico do estado é necessário para domesticar a “guerra de todos contra todos” que constituía o “estado de natureza”. Portanto, de acordo com este argumento, é razoável que todos aceitem o monopólio do uso de força detido pelo estado. Mas tais teorias do contrato social têm uma pegadinha: ninguém nunca observou a formação de um estado que fosse efetivamente baseado em tais conceitos. Tampouco existiu na história da humanidade um “estado de natureza”, com

todos em guerra com todos. A realidade é que o uso sistêmico de força não diminui com a emergência do poder do estado nas formas de exércitos e forças policiais – ela aumenta. (Scheilder, 2020, p. 53)

A antropologia comparativa mostra que a frequência da guerra, sua organização, e sua intensidade em vidas mortas aumenta substancialmente com [o aparecimento de] assentamentos permanentes, e aumenta mais uma vez com [o aparecimento da] civilização. Estudos quantitativos revelam que metade da guerra de povos primitivos é relativamente esporádica, desorganizada, ritualística e sem-sangue [...]. Mas todas as civilizações da história registrada têm se engajado rotineiramente em guerra sangrenta e altamente organizada. (Mann, *apud* Scheilder, 2020, p. 53)

As constatações acima jogam água farta no moinho nietzscheano, descreditando a confiança de que intentos benfazejos de segurança recíproca, cooperação, desenvolvimento de potencialidades coletivas, bem-comum, e outros valores afins operassem de modo superlativo na origem do processo civilizatório que veio a se instalar.

Agora, deve se ter em mente que ser vista como um dividendo útil para a manutenção dos jogos de força das vontades de poder constitui a última trincheira da qual a necessidade de circunscrição identitária dispõe para usar de esconderijo em território nietzscheano – e da qual ele a despeja quando a percebe pernicioso. Por exemplo, ela é desapropriada antes que venha a ser empunhada como pretexto para legitimação de vingança ressentida:

Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade — melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente. Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo. O povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é a ação da ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito. Os cientistas não fazem outra coisa quando dizem que “a força movimenta, a força origina”, e assim por diante — toda a nossa ciência se encontra sob a sedução da linguagem, não obstante seu sangue-frio, sua indiferença aos afetos, e ainda não se livrou dos falsos filhos que lhe empurraram, os “sujeitos” (o átomo, por exemplo, é uma dessas falsas crias, e também a “coisa em si” kantiana): não é de espantar que os afetos entranhados que ardem ocultos, ódio e vingança, tirem proveito dessa crença, e no fundo não sustentem com fervor maior outra crença senão a de que o forte é *livre* para ser fraco [...]. (Nietzsche, 1886/2013, pp. 32-33, ligeiramente modificado)

Ademais, há neste mesmo território mirantes dos quais os elementos cuja existência é normalmente pinçada de modo individual são enxergados como vias contínuas, ininterruptas. Nietzsche faz questão de deixar claro a plausibilidade desta visada, tanto quanto sua recusa em operar a partir dela. O famigerado aforismo “Amizade estelar” não deixa dúvidas disso.

Existe provavelmente uma enorme curva invisível, uma órbita estelar em que nossas tão diversas trilhas e metas estejam incluídas como pequenos trajetos – elevemo-nos a esse pensamento! Mas nossa vida é muito breve e nossa vista muito fraca, para podermos ser mais que amigos no sentido dessa elevada possibilidade. – E assim vamos crer em nossa amizade estelar, ainda que tenhamos de ser inimigos na Terra. (Nietzsche, 1882a/2012, p. 168)

Com isso, reitera o que declarara com *Aurora*:

Por rodeios. — Aonde quer chegar esta filosofia, com todos os seus rodeios? Faz ela mais que traduzir em razão, digamos, um impulso por sol mais brando, ar mais claro e renovado, vegetação meridional, alento do mar, ligeira alimentação de carne, ovos e frutas, água quente como bebida, silenciosas caminhadas de dia inteiro, poucas falas, raras e cuidadosas leituras, morada solitária, hábitos limpos, simples, quase soldadescos, em suma, por todas as coisas que mais são de meu gosto, que justamente para mim são mais adequadas? Uma filosofia que, no fundo, é o instinto para uma dieta pessoal? Um instinto que busca meu ar, minha altura, meu clima, minha espécie de saúde, pelo rodeio de minha mente? Há muitas outras, e certamente muitas mais altas sublimidades da filosofia, não apenas aquelas que são mais sombrias e mais exigentes que as minhas — talvez todas elas também não sejam outra coisa que rodeios intelectuais de semelhantes impulsos pessoais? — Enquanto isso, enxergo com novo olhar os furtivos e solitários volteios de uma borboleta, no alto das rochas à margem do lago, onde crescem tantas boas plantas: ela adeja para um lado e para o outro, despreocupada de viver apenas um dia, de que a noite será fria demais para a sua alada fragilidade. Para ela também se poderia encontrar uma filosofia: embora certamente não seria a minha —. (Nietzsche, 1886/2016, § 553)

Enseja-se a pergunta: não será a superação da identidade e de suas necessárias circunscrições um caminho profícuo a se perseguir? Precisamente naquela coordenada da existência na qual se alucinou ter dado à luz a “democracia racial” e um “homem cordial” – eventos estes que, ainda que não tenham passado de miragens, possivelmente tenham de algum modo se entremeado como busca no lugarejo localizado nestas coordenadas (pontue ele mais ou menos que outros lugarejos pares numa escala qualquer na qual estas igualdade e cordialidade possam ser mensuradas), dando-lhe talvez algum gosto, alguma propensão a esta busca. Não será este um solo fértil para o aparecimento de um movimento para além da necessidade circunscritiva, além do exaspero de não a ter certa, calibrada,

exatificada, possuída, encarnada? Não será este, mais que “o passo de Nietzsche na direção do Super-Homem”, também um para o seu depois?<sup>1</sup>

### 3. Um exemplo

O que resultaria de uma cultura assim? Os reajustes seriam de ordem incalculável, obviamente, dada a radicalidade implicada em tomar *de facto* uma vida sem o escoro da noção de identidade, algo que nos é por ora alienígena por demais, e que inúmeros fatores impediriam ser prontamente tomado *de jure* (dentre os quais nosso corrente entendimento de linguagem seria provavelmente apontado como principal impedimento – apontamento de que se discorda aqui, registre-se). Para ilustrá-lo um pouco mais palpavelmente, e nos limites do esforço presente, infiramos algumas plausíveis repercussões que uma tal abordagem teria no entendimento de uma modalidade artística que goza da mais alta estima no território: a canção. De saída, há de se imaginar que, na qualidade de partícipe da “música brasileira”, ela haveria de receber juntamente com essa o influxo necessário para superarem aquele que com muita razão se diria ser, para ambas, seu maior

[...] drama particular que é preciso compreender, para compreendê-la. Ela não teve essa felicidade que tiveram as mais antigas escolas musicais europeias, bem como as músicas das grandes civilizações asiáticas, de um desenvolvimento por assim dizer inconsciente, ou pelo menos, mais livre de preocupações quanto à sua afirmação nacional e social. (Andrade, 1991, p. 11)

Superado o exaspero de definição identitária, possivelmente lhe fossem quase nada importantes as tentativas de circunscrição, defesa e ataque de “formas” em si, bem como os julgamentos delas como todos fechados, importando-lhe mais então os pontos de chegada que representam, as coordenadas que constituem, as (sempre arbitradas) fatias existenciais que configuram cada uma, e os frutos gerados e explicitados pela convivência com cada uma delas, em

---

<sup>1</sup> Do que não se deve desprender que se defenda aqui ter sido esse o desígnio que Nietzsche tenha reservado para o além-do-homem, aproximando-se, por exemplo, da interpretação de Stegmaier, para quem esse seria “um signo para ir além de todo conceito desse gênero que são feitos sobre as espécies de homem, para não normatizar os homens por meio de conceitos universais, definitivos, fixos, ‘últimos’, mas que os deixem serem signos” (Stegmaier 2013, p. 111), “um conceito *oposto* a todos os conceitos, não se pode[ndo] dizer de ninguém, e ninguém pode[ndo] dizer de si, que ele *é* um além-do-homem”, e que por isso “não *há* nenhum além-do-homem; pode-se somente *tentar* sê-lo, de caso a caso” (Stegmaier, 2009, p. 35), funcionando como algo próximo de um *koan*, um “ímpeto para sempre novas descobertas de como as pessoas podem ir além de sua existência humana atual, aparentemente final” (Stegmaier, 2013, p. 18). Dentre os motivos para divergências com esta interpretação, elenque-se aqui: que o ensinamento do além-do-homem não traz em sua mira direta o problema dos conceitos (ainda que possa interferir nele indiretamente), tampouco o da incomensurabilidade e sua resultante falta de medida (idem, e, ao contrário: coloca-se contra a falta de medida), e que tenha sido vislumbrado como, sim, atingível.

cada uma delas, os modos de vida que proporcionam. Num quadro assim, também a importância da proveniência espaço-temporal de uma forma é sensivelmente reduzida, em favor de uma preocupação aumentada com para onde com ela se vai dar, fomentar, o que com ela se explicita, indica-se. Com isso em mente, analisemos o seguinte comentário de Gilberto Mendes:

Se você perguntar a um intelectual brasileiro quais são seus artistas preferidos, ele responderá: Guimarães Rosa, Joyce, Kafka, Volpi, Bergman, Glauber Rocha, Caetano e Chico. Nem Villalobos ou Stravinsky vão passar pela cabeça dele. A música erudita de nosso tempo não existe para a classe culta brasileira. (Mendes, *apud* Safatle, 2009, s.p.)

O comentário é utilizado como ponto de partida do artigo *Música no Brasil é prisioneira da canção*, onde é considerado um diagnóstico preciso por Safatle. Porém, primeiramente, no que diz respeito a sua precisão: o comentário sugere que o hipotético intelectual transita as mais avançadas discussões e produções de determinados campos artísticos, mas que, dentre aqueles ali listados, é apenas no da música que ele falha em conhecer o que de mais avançado acontece, discute-se e se produz, e que isso se deveria pela ancoragem exercida pela forma-canção, que o impede de ir ter com esse avanço. No entanto, o mesmo se poderia dizer de outros nomes ali arrolados – para ficar só num par deles, se é verdade que as obras de Bergman e Glauber Rocha também são material de análise acadêmica (como o é a música popular brasileira, o que é mencionado no mesmo artigo, juntamente à constatação de que nem por isso essa seria suficientemente sofisticada para ser considerada fundamental), decerto não são consideradas pelos estudiosos do cinema entre aquilo que de mais avançado existe na área. Assim, falta que se explique por que se mencionaria tais nomes ao invés de algum como Chris Marker, Agnès Varda, Mário Peixoto ou Sergei Eisenstein. Muito provavelmente, um dos motivos razoáveis para isso seria o fato de que o trânsito de forma não meramente filistina (nietzscheaneamente dito) em todas as discussões de todas as áreas artísticas é impraticável – que se dirá, então, de fazê-lo em demais esferas da cultura, em sentido lato.

Acordada esta impossibilidade, entra-se num problema acerca do parâmetro de medição de quais discussões e produções significariam ou não um (como posto pelo artigo) momento fundamental da reflexão cultural de uma assim chamada nação. Sendo a citada impossibilidade ponto pacífico, não pareceria irrazoável que se esperasse que as discussões e produções avançadíssimas hauridas em uma determinada senda apenas raramente vazassem para além de seus confins – dados tanto o quão complexas se tornam para o leigo quando em tais altitudes quanto o desinteresse decorrente disso que esse passa então a ter por elas, compreensivelmente. Igualmente razoável seria esperar que seu eventual transbordamento para além deste confinamento se desse em função de seu

volume ou pressão, os quais correspondem ao montante e força dos elementos que traz consigo e que se poderia ter como fundamentais para a reflexão cultural, no sentido de que possibilitariam alterações sistêmicas no solo leigo a ser irrigado, o qual até então não dispõe de tais elementos. Desta maneira, a questão passa efetivamente a tocar muito menos a natureza da forma em si, menos se dela lança mão “um músico erudito, um poeta, [...] ou seja, um membro da faixa dita nobre das artes, cuja abertura para os valores máximos e para a reflexão a respeito é consenso” – tal como diz Schwarz (2012, p. 53) ao tratar de Caetano Veloso, asseverando não serem nem ele nem sua obra nem uma coisa nem outra<sup>2</sup> –, e passa a dizer respeito mormente ao que ele e ela suscitam. Dito de outro modo, a avaliação e valoração daquilo que “de peculiar aconteceria se um país reduzisse seu sistema literário à produção de crônicas” (Safatle, 2009, s./p.) dependeria, sobretudo, do poder suscitador desta produção.

Leiamos as seguintes observações de Flô Menezes, listado do pelo artigo em questão como um dos nomes dos quais o intelectual hipotético deveria tomar conhecimento, retiradas de um texto em que laureia “proposições essencialmente evolutivas”, numa litigiosa apologia da necessidade de “delinear evoluções, tão claras quanto necessárias”, e da qual, diz,

[...] decorre a tarefa consideravelmente mais fácil em detectar o ruim em arte, ao mesmo tempo em que o bom se traduz sobretudo como algo quase indecifrável. Daí decorrem tanto a perplexidade diante da obra genial quanto o tédio diante da efemeridade do feito implacável e indubitavelmente medíocre. E nisso reside um certo parentesco da arte com a política, por mais paradoxal que isso possa parecer: a inviabilidade de uma convivência pacífica com os anacronismos, com as árvores mortas ou com os ramos involutivos, regressivos, que rejeitam a luz e incrustam-se por debaixo da terra. (Menezes, 2006, pp. 450-451)

Leiamos agora o ponto de chegada do mesmo texto:

Einstein proclamara que todos os objetos do universo estão sempre viajando através do espaço-tempo a uma velocidade fixa – qual seja: a da luz –, mas a multidimensionalidade necessariamente os lentifica. É como se todo e qualquer objeto se igualasse, em hipótese, à

---

<sup>2</sup> Sobre esta afirmação de Schwarz, Burnett se pergunta se “O crítico está sendo irônico ou está assinalando a ironia do próprio cantor, cuja observação, transcrita por Schwarz pouco à frente, garante que ‘a divisão nítida dos músicos em eruditos e populares retira destes últimos o direito (e a obrigação) de responder por questões culturais sérias?’ (Caetano Veloso, 1997 *apud* Schwarz, 2012, p. 53). Difícil saber. Mas não resta dúvida de que, ao retirar de Caetano a condição de poeta, Schwarz mantém intacta a opinião segundo a qual a música ligeira é uma arte menor [...]. Em outro lugar não muito distante, Hermeto Pascoal afirmou que Caetano sequer poderia ser chamado de músico, antes ‘musiquinho’, como disse à revista *Continente* (França, 2004). O jogo dúbio me coloca diante de uma *aporia bem brasileira*: se o compositor de “Luz do sol” não é músico para um músico nem poeta para um crítico, ele seria o que mesmo?” (Burnett, 2021, pp. 80-81, *italico meu*). Obviamente se poderia optar por alguma alternativa que tentasse dar conta deste caso específico – como o já teorizado “cancioneiro”, por exemplo –, mas isso não passaria de paliativo, de nova tentativa de circunscrição, fatalmente empestada dos mesmos males que assolam as demais aqui discutidas.

qualidade da mistura suprema de todas as cores, mas como se insere no mundo em mais dimensões, sua velocidade “se dividisse” e ele jamais alcançasse, de fato, a própria luz. A conclusão, tanto esteticamente quanto do ponto de vista da física, é implacável: se um objeto que viaja à velocidade da luz através do espaço não deixa nenhuma velocidade disponível para o próprio movimento através do tempo, ausentando-se e distanciando-se (há) a anos-luz de nossos aspectos mais mundanos, tem-se não somente que a própria luz não envelhece e que à velocidade da luz o tempo não passa, como também que, no bojo das complexidades, a supressão absoluta do tempo e a aproximação à lux aeterna, ainda que sejam e que precisem ser, a cada obra, almeçadas, são, humana ou mundanamente, inatingíveis. A luz plena é, pois, inatingível. Por fortuna ou por destino, porém, uma obra iluminada não se resume à própria luz, e em arte, os meios processuais são sempre mais significantes que os próprios fins. Aí, são os primeiros que justificam os últimos. A intenção de obra revela-se, no cerne da própria obra em ato, mais importante que sua aparência desnudada, e daí decorre a importância dos gestos musicais que, iluminadores, apontam para a perfeição inatingível pelo viés das direcionalidades. E é nesse contexto que o lema fragmentário de Anaxágoras, que tão sabiamente, com uma simples frase, preconizara a fenomenologia cerca de 2500 anos antes de suas notáveis formulações por Edmund Husserl e Merleau Ponty – e que nos remete à “escuta reduzida” defendida por Pierre Schaeffer e pela música eletroacústica –, revela toda a sua atualidade. No mundo da vida, não há luz que possa ser plena: “Aquilo que se mostra é apenas um aspecto do invisível”. (Menezes, 2006, pp. 461-461)

Difícil fazer vista grossa à velha, dicotômica, desesperançada esperança metafísica na passagem – intitulada *Perfeição almejada, porém inatingível* –, tão patente que parece dispensar comentários demonstrativos. Difícil que se a tome por mais que um eco de desilusões filosóficas que a tantos custa aceitar como tais. Suas sentenças finais são especialmente entristecedoras quando se as entende brotadas daquele lugarejo que teima não apenas que precisa achar uma identidade para si, seu “Aquilo que se mostra” ainda que somente para ser “apenas um aspecto do invisível”, mas que a carrega não-encontrada, carrega a falta dela, seu negativo, como culpa e peso de uma aristotélica potência nunca efetivada. Por ser o “país do futuro – que sempre o será”, entende-se idilicamente, platonicamente, kantianamente como luz à qual nunca é dado ser plena. No aspecto formal (i.e.: visto de maior ou menor distância), em que se isso difere das inúmeras teleologias desiludidas, lugar comum da história do pensamento, da história mundial? Do milenarismo alemão – um dos mais graves sintomas de sua mencionada crise de identidade –, que, como um maníaco rei Édipo reverso, quis porque quis forçar para si uma Moira, valendo-se para isso fosse do que fosse, de horror que fosse? E não é um eco disso o atual *Identitäre Bewegung*?<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Aproveitando-se o ensejo, note-se que de modo algum se pretende aqui algum tipo de desapareço de movimentos identitários que visam a proteção de grupos populacionais oprimidos e fragilizados. Posto o arraigado, por ora inelutável poder operacional do conceito de identidade em nossa civilização, é obviamente compreensível que se utilize dos meios mais imediatamente acessíveis para defesa de tais grupos, e mesmo irrazoável que se exija o contrário. Contudo, é exatamente em prol de sua proteção e fortalecimento que se busca superação do conceito, prevendo quão contraproducente ele pode vir a se revelar a longo prazo, pelas razões aqui expostas. Seja como for, não há dúvida de que uma tal discussão merece cuidado extenso, muitíssimo respeitosamente elaborado, em outra oportunidade.

Se estamos falando de ir pra longe de “anacronismos”, de formas e “árvores mortas ou com os ramos involutivos, regressivos, que rejeitam a luz e incrustam-se por debaixo da terra”, difícil sustentar ainda o arroubo de assegurar que “visões da física, da filosofia e da linguística revelam profunda identidade com uma provável e única verdade: a de que existem inúmeras verdades, mas que a mentira, em ciência como em linguística e em música, é singular” (Menezes, 2006, p. 451). Difícil professar categoricamente, sem sequer meneio para qualquer condicionalidade, para quaisquer embargos, que há realmente, ontologicamente, piamente, artigos como verdade e mentira, erro e acerto – guardando lugar para o “desacerto” (Menezes, 2006, p. 450), uma espécie de erro-de-alma-boa, salvaguarda para errâncias trazidas muito caras no peito, quem sabe? –, e difícil ainda dizê-los mais que obsolescências. Ainda os crer mais que expedientes para consecução de metas que se arbitrou e para as quais já não há qualquer possibilidade de sustentação impositiva fixa, última. E que metas expedidas não sejam senão tentativas de defesa de um ou outro modo de vida. Falar destas coisas sem ter olhado o niilismo nos olhos.

A necessidade de conformar o mundo ao desejo metafísico age insidiosamente, fazendo germinar a pletora de arcaísmos que sempre incuba, racionalizados até que o desejoso já não consiga rastrear o caminho que percorreram desde que brotados de seu desejo, permitindo-se crê-los algo mais que isso. E.g.: leiamos alguns comentários de Penrose sobre a teoria das supercordas, tão cara ao texto de Menezes.

Q[uestão]: Em geral, as ideias em física teórica parecem cada vez mais fantásticas. Pegue a teoria das cordas. Toda aquela conversa de 11 dimensões ou de nosso universo existir em uma membrana gigante parece surreal.

R[esposta]: Você está absolutamente certo. E, em um certo sentido, eu culpo a mecânica quântica, porque as pessoas dizem, “bem, mecânica quântica é tão não-intuitiva; se você acreditar nela, você pode acreditar em qualquer coisa não-intuitiva”. Mas, veja, mecânica quântica tem muita sustentação experimental, então você tem de acabar seguindo muito dela. Ao passo em que a teoria das cordas não tem nenhuma sustentação experimental.

Q: Eu entendo que você está preparando uma crítica da mecânica quântica em seu novo livro.

R: O livro se chama *Moda, Fé e Fantasia na Nova Física do Universo*. Cada uma destas palavras corresponde a uma grande ideia da física teórica. A moda é a teoria das cordas; a fantasia tem a ver com vários esquemas cosmológicos, principalmente a cosmologia inflacionária [a qual sugere que o universo inflou exponencialmente dentro de uma pequena fração de um segundo depois do Big Bang, N.E.]. Peixe grande, essas coisas são. É quase sacrílego atacá-las. E a outra, ainda mais sacrílega, é a mecânica quântica em todos os níveis – então esta é a fé. As pessoas de algum modo chegaram na visão de que você realmente não pode questioná-la. (Penrose, 2009, s.p.)

Proscrita a navalha de Ockham, hipóteses *ad hoc* correm soltas e entoam seus louvores ao princípio de explosão – sem a proteção dos círculos de contenção engendrados pelos experimentos das lógicas paraconsistentes –, conjurando vez mais a morta-viva metafísica. Como de costume em suas aparições, surge repleta de promessas de embates gloriosos, tornando-se criminosamente sedutora para quem se encontra desesperado tanto por aliados quanto por inimigos. Tamanha sua força de atração, finca-se no centro das esferas que escolhe assombrar, de onde até hoje nunca se conseguiu remover – apenas ultrapassar. Central, ela é mediana, e no meio do caminho se encontram aqueles a ela ancorados, seja para louvá-la ou combatê-la. Moda, fé e fantasia, esta nova física do universo e sua teoria das cordas não representam um posto avançadíssimo, apenas um *point* muito popular.

Face a isso tudo, se falamos de diagnósticos precisos, talvez os seguintes de TÜRCKE o sejam bem mais:

Não que a música burguesa de fato tivesse se tornado absoluta no sentido literal, vale dizer, “descolada” de toda forma sacra e popular. Suas figuras nunca cessaram de repercutir na música “absoluta”. Nenhuma fuga, nenhuma sonata, nenhuma sinfonia alcançou banir inteiramente de si mesma os caracteres de marcha, dança ou Lied. A frase final da Nona Sinfonia de Beethoven pode ser interpretada, justamente, como promessa de revelação da música “absoluta”. Sua própria dinâmica interna faz por conduzi-la àquele ponto de cozimento no qual aquele canto por assim dizer mantido sob a tampa dela se desprende e, no aleluia para uma divindade alegórica, que abrange toda a humanidade, a música sacra reprimida festeja seu imponente retorno [...]. A música até começou como sóbrio acompanhamento musical do sacrifício. Mas ela não acompanhava e encobria o grito da vítima apenas para que cessasse o horror do sacrifício e retrocedesse a comunhão sonora com a natureza? Ela não é o querer livrar-se de si mesmo? Sim, só por isso a música deixou de permanecer junto ao sagrado e enveredou para a música “absoluta”. Deste então, o sagrado deixou de ser o seu asilo. Por mais que se apresente como sua hipoteca. Ele faz com ela que se recorde de não ter sido feita para a absolutez, de não estar aí por si mesma. Soar apenas por soar é insignificante. Um som só significa alguma coisa na medida em que aponta para além de si mesmo. Mas isso, invertendo os termos, significa: Na música, tão logo ressoa mais do que ela própria, querendo ou não, ela permite que se perceba sua hipoteca sagrada. Seu impulso básico, tanto físico como teológico, torna-se audível: o tremor a circundar o uníssono. (TÜRCKE, 2014, p. 17)

Obviamente, assim se o queira, não há dúvida de que a música erudita contemporânea teria muito a ofertar para mundos além do seu próprio, seja o do leigo ou do intelectual – esse um meio-aquele. A pergunta é se ela hauriu algo que a faça ser mais merecedora de atenção tão decisiva do que as várias, várias outras áreas de nível de sofisticação comparável que tampouco a recebem, já que, reiterar-se, é simplesmente impraticável concedê-la a todas. E qual o raro fruto que dela brotou e de que precisamos ter notícia. E se lá no mais distado que através dela se chegou há algo que seja de

importância extremada o suficiente para que mudemos de rota bruscamente, redirecionando prontamente todos os contingentes em direção a ela, também os leigos e semileigos.

Para uma cultura menos preocupada com circunscrever e delimitar o que cada pequenina coisa é e as separar de modo pio umas das outras, para uma cultura já informada de que a crença na “realidade” gerada por essa taxonomização é um artifício para a disputa, acima de qualquer coisa para a manutenção do antagonismo como máximo denominador comum existencial (do que aqui se discorda, registre-se igualmente), importa menos definir o que algo é, como menos importa sua procedência, e importam-lhe mais quais os trechos de existência que assinala e guarda, pelos quais medra, bem como o que deles é mais ou menos plausível que se espere ser gerado. Numa tal cultura, levanta-se as orelhas e se retesa os músculos, em alerta, sempre que um círculo é riscado no chão, pois se sabe ser comum que o gesto preceda um ataque. Não seria de surpreender tanto assim se o povo que alucinou ter gerado o humano cordial – e que se descobriu por demais longe dele – tivesse enfim ganhado algo de valia na busca para um dia gerá-lo, e com ele uma tal cultura. Tampouco seria de se surpreender que precisamente aqui, neste ponto do ocidente – deserdadamente contado fora do Ocidente, seu filho bastardo – fossem dados alguns dos passos decisivos para a superação do longo problema da identidade que O acomete há milênios, passos decisivos para longe dele. E de surpresa nenhuma é o fato de que, cansada de ouvir esconjuras por não ser nem uma coisa nem outra, a canção tenha se ajeitado tão confortavelmente num lugarejo que tampouco as é. Estas considerações parecem ir ao encontro das seguintes de Burnett:

Se pensarmos na linha histórica, diríamos que a música popular que se firmou entre nós é herdeira daquela música sacra descrita por Türcke, mas, sem que aqui, principalmente no século XIX, tivesse havido nada parecido com uma assimilação do wagnerinismo e das possibilidades abertas por seu cromatismo avançado, que tanto empurraria a música “absoluta” na direção descrita por Türcke. É como se a música popular no continente latino-americano tivesse (re)inventado a si mesma, herdeira de um atraso monumental. O comentário de Türcke tensiona em relação ao lugar “intocável” da música absoluta considerando o ambiente germanista no qual está inserido, o que já demonstra uma autonomia teórica destacada. Quando lido no Brasil, mostra que ainda estamos longe de uma crítica estética interna do material popular, considerando que este compõe uma das nossas bases culturais e, assim como na Alemanha de Türcke, deveria despertar interesse exatamente pelo lugar singelo que o gênero ocupa em nossa vida cultural e social. O mesmo não pode ser dito sobre os estudos históricos e sociológicos, sem falar nos literários, nos quais a canção foi discutida ao longo do século XX – e é até hoje – por diversos autores, de modo aprofundado e rigoroso [...]. Disso resulta a possibilidade de que estejamos construindo uma reflexão sobre algo ultrapassado, anacrônico e fadado ao desaparecimento (pela segunda ou terceira vez). (Burnett, 2021, p. 85, sublinhado meu)

E não se deve perder de vista que, se ela teve um segundo ou um terceiro aparecimento, foi porque se viu por bem ressuscitá-la, e, como com a metafísica, são os porquês de seus conjuradores para fazê-lo o que interessa aqui, dentre os quais talvez o mais desconcertante para seus detratores seja: com a canção, eles realizam o que desejam realizar, e de um modo ainda não superado pelos seus pares.

“Lamento sertanejo”, de Gilberto Gil e Dominginhos, é um exemplo precioso. A canção não é apenas uma mimese culta do sertão. Sendo também isso, ela ao mesmo tempo contém a vital experiência de seus autores. Uma canção de transposição, uma reflexão e um retrato lírico da migração nordestina, das sensações política, sentimentais e sociais reais dela advindas [...]. Se a canção for cantada por um migrante, ela permanece ligada à cultura popular como fonte de rememoração da terra abandonada e lamento pela vida que não se cumpre com as promessas imaginadas. Quando cantada por Gilberto Gil, ele mesmo migrante em outra realidade, a canção se desprende do solo árido para revelar-se culta e popular ao mesmo tempo. Ainda sem esquecer a tensão crítica com Gilberto Mendes, aqueles para quem a canção foi composta com respeito e reconhecimento – os migrantes nordestinos – não precisam abandoná-la para buscar outras formas de literatura musical, ela já é a redenção onírica (infelizmente) que eles precisam para sonhar com a liberdade da opressão. (Burnett, 2021, p. 94)

Levantado algum problema com o onirismo que aí haja, responda-se que ele não é mais problemático do que aquele que ainda persegue inalcançáveis luzes plenas e *aeternae*. Mas, no momento, o que importa é frisar que se teria enorme dificuldade em se dizer de que maneira formas musicais especulativas avançadíssimas permitiriam melhor apontar aquilo que *Lamento sertanejo* aponta e quão substanciais e significativos seriam a diferença e o ganho em comparação com o apontamento operado através da forma canção. A propósito, sendo esta sua reconfirmada eficácia um dos motivos de seus repetidos reaparecimentos, pergunta-se ainda: comparadas as ressuscitadas, canção e metafísica, qual delas serve mais à manutenção dos tipos de vida que queremos perseguir e qual lhes causa mais reveses? Estão em categorias radicalmente distintas, claramente, mas isso não muda o fato de que a versatilidade da primeira é de tal monta que, apenas para dar um exemplo, ela já se fez útil tanto para bajular quanto execrar a segunda de maneiras que, a despeito do que se arroguem, mesmo a música erudita e outras de suas ditas mais sofisticadas pares categoriais até hoje não conseguiram superar. E, novamente: frente a isso, procedências espaciais ou temporais pertencem a uma ordem de importância menor.

Da mesma maneira, tal como não há por que lançar mão de modalidades que, ainda que mais sofisticadas sob certos aspectos, não o são no que diz respeito às presentes questões, não há por que usar de aparato crítico que, por mais sofisticado que seja para outras modalidades, esteja aquém do

necessário para se tratar destas mesmas questões, sendo por isso que é também o próprio material que acaba tendo que fazer as vezes de crítica de si, na falta de uma à altura, ainda por ser condida.

O problema, que a esta altura parece mais claro, é que não houve espaço para uma apreciação detida sobre o material musical popular pela filosofia da música desenvolvida entre nós [...]. Quando acontece o feito de a canção habitar as duas frentes de modo pacífico, a artística e a de consumo, isso confunde até mesmo as críticas mais afiadas, que julgam a fusão impossível, como é o caso de Roberto Schwarz. Assim chegamos a uma situação que guarda certa ironia: ocupar-se criticamente da canção popular brasileira, sobretudo no espaço da filosofia da arte, é também retirar dela a ideia de uma espontaneidade gratuita. Como se a canção, de fato, dispensasse a crítica. (Burnett, 2021, pp. 91-92)

Aprofundando-nos nos empecilhos que a crítica vigente encontra para penetrar a canção, encontramos também nas seguintes considerações correlação com as presentemente expostas:

Portanto, como justificar uma aproximação filosófica do estilo? Em primeiro lugar, porque a fonte da canção se confunde com a poesia, e até hoje ambas permanecem duplamente dependentes, a poesia gerando música e a música produzindo poesia, como outrora foi o jogo entre poesia e filosofia. Poesia, e não poema, porque as letras podem elevar-se até a expressão poética sem que se tornem poema – eis a distinção elementar que, entretanto, segue ignorada nas infrutíferas discussões sobre o estatuto literário e poético das letras. Nada atesta com mais precisão a crítica cambiante da canção que essa discussão rasa. A necessidade de comentar as canções em primeiro lugar considerando as letras e, só num segundo plano, as músicas de modo independente é uma inequívoca prova de sua fragilidade como estilo, de sua falta de unidade formal [...]. É preciso, com isso, demonstrar a vaga ineficácia dessa discussão tanto sobre “letras-poemas” quanto sobre músicas elaboradas – a canção não prima pela elevação formal, embora a encontre em muitos momentos, espontânea ou tecnicamente. A canção no Brasil parece ter outro sentido que não é o de adentrar o espaço dos julgamentos críticos tendo como base os princípios formais de análise musical [...]. (Burnett, 2021, pp. 123-124)

Esta “incontornável incapacidade de forjar uma unidade de estilo na canção”, o refrão em “se falar de ‘escolas de canção’”, e o prevailecimento de “unidades internas de estilo, identidades musicais isoladas umas das outras e em constante transmissibilidade, gerando variações inumeráveis sem exatamente criar descendências” (Burnett, 2021, p. 95) pode ter entre seus principais motivos de ser nossas discutidas predisposições, as quais também podem estar entre os sentidos alternativos que orientam a medrança da nossa canção – intentos, de fato, ulteriores ao espaço dos julgamentos críticos baseados nos princípios formalizados de análise musical. E se alguns dentre os possíveis outros sentidos buscados por ela forem concomitantes com o aqui proposto, a falta de circunscrição identitária não seria apenas algo que não lhe seria falta, mas, ao contrário, um valor, tanto herdado quanto perseguido, conscientemente ou não. Uma crítica frutífera haveria de surgir caso “aceitemos que a canção popular do Brasil nunca aspira atingir qualquer nível de organicidade estética, no sentido

de um desenvolvimento de sua forma, de um aprimoramento de linguagem, etc.” (Burnett, 2021, pp. 94-95), do que um tal crítica então teria de se perguntar o que é que interessa a esta canção, ao que se poderia responder, com Türcke, fazendo com ela que se recorde de “não ter sido feita para a *absolutesz*”, de “não estar aí por si mesma”, e que “soar apenas por soar é insignificante, que um som só significa alguma coisa na medida em que aponta para além de si mesmo” – no que ela não se difere de qualquer outro signo, nem de coisa alguma na existência. Com isso, chega-se ao quiasma do que se propõe: pode-se apontar para qualquer modo de vida a partir de registro que for, e uma canção que se entenda como modalidade de apontamento, de assinalamento, e que traga isto como seu operador principal poderá ser muito melhor julgada tendo esta preocupação como parâmetro de valoração. Neste sentido, ela supera as frágeis barreiras imaginadas entre registros, podendo se pronunciar a respeito de quaisquer objetos de interesse, sejam eles costumeiramente pensados a partir deste ou daquele registro, sendo sua contribuição valorada tão somente de acordo com aquilo que tenha a acrescentar à discussão acerca de um dado objeto – dinâmica que de pronto se percebe ser um dos meios através dos quais lhe é dado retomar seu ancestral jogo com filosofia. Não seria essa uma maneira de atender aos clamores que Burnett recupera de Schlegel? – quais sejam: “Naquilo que se chama de filosofia da arte falta habitualmente uma das duas: ou a filosofia ou a arte” (Schlegel, 1997, p. 22), e “despir a filosofia de seu aparato artificial, tecnicista, tentando torná-la tanto quanto possível apta a expor o saber na figura original em que ele mesmo imediatamente se manifesta” (Suzuki, 1997, p. 22).

É comum que campos hipertrofiados acabem por se arrogar oniabrangentes: já se declarou que tudo é matemática, que nada está fora da história, que não existe o apolítico, etc. A filosofia – que plausivelmente teria o caso mais forte a apresentar num tal arrogo, e a capacidade de fazê-lo muito mais refinadamente – investigou o suficiente a ideia de limite para entendê-la arbitrada, e encontra-se em posição suficientemente segura para fazer ver que não há campo que não possa proferir declaração similar, já que, não havendo ponto realmente fixo onde se fazer a cisão entre um e outro, asseverar onde um começa e outro termina é um exercício sisífico. Isso que consideram um selo de distinção e superioridade, bem investigado, não é senão uma tautologia reivindicável por qualquer campo, dita como se assim não o fosse, num arroubo autoindulgente. E essa ininterrupção entre campos é o que permite que se aponte de onde for para onde for, de qualquer campo para qualquer objeto.

Não fosse isso, terrivelmente mais difícil seria para a filosofia dar conta de uma função que talvez lhe caiba por excelência: traçar planos e rumos, apontar o onde, responder ao “para onde?”.

Para exercê-la, conta entre suas habilidades vasculhar tanto quanto possa os inúmeros campos e direções desbravados pela humanidade, ponderar sobre suas fortunas – sem o que lhe passam despercebidas muitas rotas plausíveis, muito horizonte. Se ela de fato quiser se despir de seu aparato artificial, tecnicista – para trás dos quais foge quando amedrontada –, se quer tanto quanto possível se fazer apta a expor o saber em cada figura na qual ele se manifeste, não pode ser um mar que recusa rios – tais não existem. Se, pelo contrário, ela olha seus arredores com maior boa-vontade, encontra já em meio à sua própria e vasta herança o rio heraclitiano, *depois* do qual se compreende tais coisas intuitivamente, bem como se enxerga a correlata dinâmica de recusa insustentável que leva ao exaspero por identidades.

#### 4. Extro I

Mas é justamente nesse momento da solução do enigma que a interpretação de Nietzsche atinge seu momento mais vigoroso. De acordo com ela, o poeta trágico procura nos convencer que o destino de Édipo não pode ser lido como pecado, que sua miséria não é infâmia, mas triunfo, que seu silêncio é sabedoria, que o delírio de onipotência da ação violenta foi sublimado em santidade e doçura. (Giacchia, 2011, p. 140)

A superação de identidade aqui proposta parece requerer uma sobriedade e certa correlata maturidade que sempre encantaram Nietzsche. Ainda no *Nascimento*, em sua interpretação de *Édipo em Colono*, ele enxerga uma resolução afortunada para o epônimo que, falando formalmente (mais uma vez: a certa distância), dará no mesmo oferecido aqui: se o Édipo maduro já não se desespera em escapar de circunscrições fatídicas – que em muito se assemelham a identidades, na medida em não se clama ou renega nem estas nem aquelas por si mesmas, mas pelo que implicam –, tampouco um maduro Édipo reíverso carece de forjar uma para si, e em ambos os gestos de passividade se vê uma sóbria superação do “ímpeto desenfreado do conhecimento”, que é “*hybris*, antinatureza, e, como atrocidade, arrasta consigo o flagelo e a destruição” (Giacchia, 2011, p. 141).

[...] é como ancião cego e alquebrado, reduzido à mais deplorável passividade aparente, que ele se eleva à atividade verdadeira e suprema: cercado pelas filhas desgraçadas, o cego indefeso encarna a potência infável de irradiar, a partir de seu abismo de sofrimento, uma serena e mágica aura de bençãos, que se espraia por tudo que o cerca, perdurando muito tempo depois de sua morte. Essa conversão constitui, pois, a verdade da dialética entre ativo e passivo, assim como já o fora, de maneira diferente, no jogo dialético entre verdade e ilusão, consciência e ignorância, tal como acompanhamos em Édipo Rei. (Giacchia, 2011, p. 141)

Se maturidade (no mínimo a epistemológica) significa percepção que alcança mais do que o faz no imaturo, aqui, no tipo encenado pelo velho Édipo, ela significa a compreensão da falta de substância de conceitos metafísicos tais como identidade, bem como anseio de implementação de tipos de vida que tentem seriamente, efetivamente transcorrer sem se valer de tais caducados conceitos, de tê-los *de facto* operacionais, mas antes de trazê-los senão como apêndices vestigiais, desativados.

Esta abordagem ganha fôlego de sobra quando não se desapercebe o esforço de Nietzsche em ser franco quanto a suas insuficiências, e o quão frequentemente apontava para uma maturidade por ele próprio ainda não encimada, mas a qual ansiava e louvava: sabia-se longe do além-do-homem, e não obstante o promulgava; empenhava-se em afirmar o eterno retorno e nos confienciava ser ainda incapaz de fazê-lo; tinha ganas de um dia poder conquistar o *amor fati* sem nunca fingir tê-lo feito; enxergava uma linha, uma abordagem da existência para a qual a palavra “inimigo” já não faria sentido, embora confessasse faltar-lhe o necessário para assim abordá-la; disse-nos que a sua era uma filosofia de características soldadescas ao mesmo passo em que reconhecia haver outras mais sublimes. Não parece muito atrevimento se dizer que sempre esteve à procura de Colono. Colocou em xeque mesmo sua ávida disposição para com o antagonismo –

O Anticristo surgiu na imediata vizinhança de *Ecce homo*, de modo que também poderia, pois, pertencer ao processo de uma nova compreensão de si mesmo. Nossa tese é a de que, em *O Anticristo*, Nietzsche questiona sua doutrina central da vontade de poder. Com sua “teoria do tipo Jesus”, ele esboça uma vida sem vontade de poder; na medida em que uma tal vida foi possível, isso parece ter despertado em Nietzsche a suspeita de que a sua doutrina da vontade de poder pudesse ser propriamente apenas algo de “desejável”, cuja origem remontaria à sua própria vontade de poder. (Stegmaier, 2013, p. 45)

–, tentando amadurecê-lo, refiná-lo:

Nietzsche parece estar, pois, diante da escolha de ou negar sua doutrina da vontade de poder através da teoria do tipo Jesus [...] ou, porém – segundo a opção que agora se esboça –, afirmá-la, na medida em que ele subsume a vida de Jesus sob a doutrina da vontade de poder enquanto aquela da mais extrema fraqueza. Mas Nietzsche ainda tem uma terceira opção: “sutilizar” sua doutrina da vontade de poder através da experiência do tipo Jesus ou, tal como prefere dizer relativamente a si próprio, refiná-la. As três opções ressoam em seu conceito de Anticristo. (Stegmaier, 2013, p. 52)

E, um pouco mais a fundo: procedendo como o próprio Nietzsche nos ensinou, o que se revela da psique daqueles que se recusam ir adiante e querem porque querem ver na vontade de poder um *nec plus ultra*? Que querem concluir “que voaram tão longe quanto é possível voar” (Nietzsche,

1882b/2016, p. 251). Não haverá aí, talvez, em alguns casos, imiscuído a tantas outras coisas, uma evidência de entraves decorrentes de imaturidade epistemológica, e que impedem o refino?

Eu sempre provoço forte desaprovação quando insisto, diante de intérpretes do Zaratustra, na artificialidade da arte. Em vastos círculos, particularmente da pesquisa Nietzsche, há um ressentimento manifesto para com o refinamento. Desprestigiados, vetustos docentes que se curvam, sentados em gabinetes com aquecimento central, martelando, no teclado de seus laptops: “Vivam de forma selvagem e perigosa”, não gostam de ser incomodados, em sua exortação à incomunicabilidade dionisíaca, à ascensão do corpo (no texto), ou a uma filosofia da dança e da vida, por uma observação que defende que tudo isso é ficcional: vida esteticamente encenada, e que, também nessa encenação, é uma vida comprometida, questionadora e disruptiva. (Zittel, 2018, p. 33)

Isso tudo não é para dizer que tensões seriam então magicamente resolvidas, mas que seriam melhor compreendidas como movimentos responsivos vindos de deparar-se com situações para as quais ainda não se engendrou alternativas melhores, mais sofisticadas. Não é para iludir de que se possa fingir que aquilo que se chama de disputas possam ser extinguidas da existência – já que essa é um manancial infinito de ineditismos –, porém para que tampouco se romantize ser esse o mais longínquo que nossas vistas podem alcançar e que com isso se explique mais do que de fato se o pode – as evidências que desdizem ser esta a melhor explicação para muito do que por ela se pensa explicado merecem exame detido, em outra oportunidade. Trata-se, antes, da percepção de que coisas mais sofisticadas precisam de um toque significativamente, substancialmente mais zeloso, curado, delicado, deliberado, ponderado, laborado. Sóbrio. Este há de ser um jeito mais profundo e mais forte de organizar impulsos vistos como opostos sem os extinguir, homogeneizar – não é esta a diferença entre espécimes imaturos e maduros de qualquer espécie? Que o segundo viole o mínimo possível por cuidado com os elementos em jogo, de modo a minimizar o dano a cada um deles, pois vê mais horizonte em cada um deles? Não é esta uma medida de boa economia, de uma economia de abundância, de plenitude? E não eram tais muito caras a Nietzsche?

Eu encontrei força onde não se procura por ela: em pessoas agradáveis, suaves, simples, sem o menor desejo de reger – e, por outro lado, o desejo de reger frequente se me pareceu um sinal de fraqueza interior: elas temem sua própria alma escrava e a escondem em um manto real (no fim, elas se tornam escravas de seus seguidores, de sua fama, etc.). A natureza poderosa domina, é uma necessidade, elas não precisam levantar um dedo. Mesmo se, durante sua vida, elas se enterram em uma edícula! (Nietzsche, 1967a, p. 6 [206])

E não são estes traços fortes, talvez fortíssimos da música brasileira? Que transbordam para além de seus confins? Também relativamente, sabendo-a também questão perenemente aberta,

convindo-se tratar-se (como só se o pode) de arbitrados espécimes, pares, pontuação, escala e adjetivação, para os presentes propósitos e sem perder de vista quão convencionalizado é o aferimento, talvez se possa concordar que ela se distinga por uma sobriedade, bem como por certa correlata maturidade. Música de elevador que não se avexa de o ser, respira aliviada de ter alcançado também este recesso, de ter conseguido penetrá-lo. Desanuviá-lo<sup>4</sup>.

## Referências

- Abel, G. (2002). Verdade e interpretação. *Cadernos Nietzsche*, 12, 15-32.
- Andrade, M. (1991). Evolução social da música no Brasil. In M. Andrade, *Aspectos da música brasileira* (pp. 10-25). Belo Horizonte: Editora Villa Rica.
- Andrade, O. (1946). Mensagem ao antropófago desconhecido (da França Antártica). In O. Andrade. *Estética e política*. (pp. 447-449). São Paulo: Globo, 2011.
- Burnett, H. (2021). *Espelho musical do mundo*. Campinas: Editora Phi.
- Emden, C. (2008). *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evangeliou, C. (2011). The Place of Greece: Between East and West. *Hellenic News of America*. Disponível em: <https://hellenicnews.com/2011/12/19/the-place-of-greece-between-east-and-west/>.
- Giacoaia, O. (2011). O Édipo e a tragédia em Freud em Nietzsche. In K. Volobuef (Org.), *Mito e Magia* (pp. 135-150). São Paulo: Editora Unesp.
- Giacoaia, O. (2018). Dem Nihilismus Entkommen. In C. Bremmers, A. Smith e J. Wils. *Beyond Nihilism?* (pp. 131-142). Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH.
- Menezes, F. (2006). *Música maximalista: ensaios sobre a música radical e especulativa*. São Paulo: Editora Unesp.
- Müller-Lauter, W. (1997). *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Anablume.
- Nietzsche, F. (1882a). *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- Nietzsche, F. (1882b). *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- Nietzsche, F. (1886). *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- Nietzsche, F. (1967a). Nachgelassene Fragmente 6[206], 1880. In P. D'Iorio (ed.), *Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text G. Colli and M. Montinari*.

---

<sup>4</sup> Cf. Vedovato (2023).

- Berlin/New York, de Gruyter. Disponível em [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1880,6\[206\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1880,6[206]).
- Nietzsche, F. (1967b). Nachgelassene Fragmente 11[7], 1881. In P. D'Iorio (ed.), *Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text G. Colli and M. Montinari*. Berlin/New York, de Gruyter. Disponível em [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11\[7\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11[7]).
- Penrose, R. (2009). Roger Penrose Says Physics Is Wrong, From String Theory to Quantum Mechanics. *Discover Magazine*, 19 de junho de 2009. Disponível em: <https://www.discovermagazine.com/the-sciences/discover-interview-roger-penrose-says-physics-is-wrong-from-string-theory>.
- Safatle, V. (2009). Música no Brasil é prisioneira da canção. *Folha de São Paulo*, 23 de outubro de 2009. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq2310200927.htm>.
- Scheilder, F. (2020). *The End of the Megamachine*. Hampshire: John Hunt Publishing.
- Schlegel, F. (1997). *O dialeto dos fragmentos*. São Paulo: Iluminuras.
- Schwarz, R. (2012). *Martinha versus Lucrecia: ensaios e entrevistas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Stegmaier, W. (2005). Nietzsche's Doctrines, Nietzsche's Signs. *The Journal of Nietzsche Studies*, 31(1), 20-41.
- Stegmaier, W. (2009). Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra, de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, 25, 11-51.
- Stegmaier, W. (2013). *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Vozes.
- Suzuki, M. (1997). A gênese do fragmento. In F. Schlegel. *O dialeto dos fragmentos* (pp. 11-18). São Paulo: Iluminuras.
- Türcke, C. (2014). De volta ao ruído. In A. L. M. Garcia e L. Angioni (Orgs.). *Labirintos da Filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.* Campinas: Phi.
- Vedovato, H. (2023). Extro II. *Revista Guarú*, Edição on-line disponível em <https://revistaguaru.unifesp.br/>.
- Zittel, C. (2018). Sentenças, rupturas, contradições. *Cadernos Nietzsche*, 39, 29-48.