

A globalização e a realidade

A globalização é um fenômeno complexo. É necessário estar aberto para os desdobramentos que esta fase histórica traz para todos os seres humanos. O fato de atingir a todos coloca os problemas em dimensões absolutamente novas. Esta nova realidade obriga a repensar muitas verdades estabelecidas, porque vivemos em tempos de metamorfose. Dentro desse amplo movimento, nenhuma verdade fica imune aos questionamentos. É nesse sentido que faremos algumas reflexões sobre dois problemas cada vez mais atuais: literatura e direitos humanos.

Para compreender como a globalização atinge tanto a literatura como os direitos humanos, é necessário perguntar o que ela implica em termos de realidade. A presença da globalização está tão imbricada com a vida das pessoas que nem mais se nota, porque, aparentemente, ela é a única realidade possível. Dessa maneira, as implicações da globalização passam a ser evidentes e naturais. Isso gera um paradoxo. Até para refletir sobre ela e criticá-la nos servimos de recursos e meios da própria globalização. É o caso do conceito de crítica. Isso não quer dizer que estejamos irremediavelmente presos em suas redes tanto visíveis

como invisíveis. Sair do seu círculo envolvente exige adentrá-la e pensá-la em sua essência.

Muitas são as discussões se ainda vivemos um desdobramento da Modernidade ou se já nos movemos na Pós-modernidade. A questão, posta nessas dimensões, já esconde a sua essência. A globalização não é, principalmente, todo o aparato técnico, o mundo cotidiano determinado pela presença onipresente dos meios de comunicação, as vivências futuras previstas e simuladas por um mundo virtual. O fundamento da Modernidade é a representação e a essência da representação é o homem racional. Por isso a *Declaração universal dos direitos humanos* estabelece em seu Artigo I: Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão (grifo meu) e consciência e devem agir em relação uns com os outros com espírito de fraternidade. Na medida em que se questiona a globalização é o entendimento do homem como ser racional que está no centro da questão. É esse mesmo entendimento que vai presidir os dois conceitos centrais da *Declaração*: universal e direitos. O conceito de universal é racional bem como o de direitos. Mas será que o real se confunde com o racional? A arte é racional?, ou melhor, só racional? O que há de racional na música enquanto arte? Quando fazemos estas perguntas, não temos por finalidade substituir a racionalidade pela sensibilidade, pelo emocional, ou pelo religioso, muito menos pelo irracional. A substituição ainda não nos conduz para a essência da globalização, da realidade como representação.

Apenas haveria uma inversão, prevista pelo paradigma. A representação racional não é o real, tão somente uma concepção, uma

visão, uma leitura do real que se tornou global, universal. O universal aparece como um conceito mágico: tem um poder de se sobrepor a toda tentativa de questioná-lo. Embora decida sempre o que se fazer em cada conjuntura, jamais leva em consideração essas mesmas conjunturas, pois estas são apreendidas e julgadas verdadeiras de acordo com princípios universais. Estes princípios, que abstraem toda influência da conjuntura, deram origem ao universal abstrato. E receberam o nome de princípios universais, porque o real, nessa perspectiva, enquanto se verte, transforma e muda, não é verdadeiro. Por detrás de toda transformação, versão, há um princípio, há uma unidade (UNI-versão), e esta é que é verdadeira. Que unidade é esta? É a idéia. Por exemplo a idéia do que é o humano, do que é o direito, do que é a poesia, do que é a cultura, do que é a ética, do que é a identidade etc. E aqui aparece outra mágica da globalização: embora a formalização do conceito de universal abstrato seja o produto de um momento histórico, resultante de uma determinada problemática, é uma formulação tão radical e genial que passa a valer para as fases históricas que a precederam, como valerá para todas as fases históricas futuras, ou seja, é um princípio que, para dar conta de todas as fases histórico-temporais, tem de estar fora do tempo. É fácil concluir que tal poder só Deus tem. Assim concebido inicialmente e durante toda a Idade Média, teve outra versão na Modernidade. Esta se constrói em cima do princípio racional. E o conhecimento racional dá origem ao conhecimento universal e científico. É em nome de tal verdade que se estabeleceram os direitos universais do homem, independente de raça, cultura ou história. É em nome de tal princípio que se exerce toda crítica. E aqui outra mágica de tal princípio: a própria crítica do princípio se faz a partir de uma idéia crítica que tem origem nessa mesma idéia universal, que explica todo o

real, que se exhibe como única verdade. Esta dimensão coloca um sério problema: todo corpo de conceitos e vocabulário crítico já traz a raiz de sua origem: a idéia universal. Neste sentido, mover-se numa crítica da globalização é já mover-se dentro de um conjunto de conceitos que se formulam a partir de uma visão do real globalizado. Daí a sensação de que, muitas vezes, quanto mais se tenta sair dela mais nela se afunda, qual areia movediça que a tudo engole. Não é por acaso que a globalização é um fenômeno da cultura ocidental, e a Modernidade não é sua matriz, como em geral parece, apenas um de seus desdobramentos. Daí que tentar entender a globalização em sua essência é retornar à sua matriz original, à matriz da cultura ocidental: os gregos.

O Iluminismo e o novo homem

Quando o Iluminismo formula a nova visão do homem, tendo como base a razão científica, desencadeia com ela todo um programa de educação para a concretização e afirmação do novo homem. É necessário substituir o perfil religioso-transcendente formulado no decorrer da antiguidade tardia e de toda a Idade Média. Este novo homem se gesta no âmbito de uma Bildung. Este termo alemão, que se pode traduzir por formação, é multifacetado e complexo. Em geral, a nova Bildung não é um fim em si, mas um meio a serviço do homem. Este novo homem é definido pelo seu novo status político, e a formação tem por finalidade a criação do homem político, passando a participar do poder político e econômico, e assegurando os seus direitos e a justiça

social. À organização aristocrático-rural sucede a burgueso-capitalista. É no âmbito desta que se definem os novos direitos do homem, direitos que, de acordo com a representação público-racional, são universais porque é a única verdadeira.

Esta nova ordem jurídica se consubstancia nos Estados-nações. Mas estes não são o fundamento jurídico, apenas o seu suporte. Isto fica bem patente com a globalização, quando o capitalismo não conhece fronteiras e caminha para um novo ordenamento jurídico, através da formação de blocos, como a União Européia, estando acima dos Estados-nações. Este ordenamento tem a mesma origem da Declaração dos direitos universais do homem. Mas não tem o mesmo poder. Na esteira deste novo ordenamento, considerou-se a arte, a poiesis como um meio educativo fundamental, porque é por essência transformador. A utilização ideo-lógica (eidos-logos) da arte, mais especialmente da literatura, na medida em que esta trabalha com o logos, a palavra, de que se origina também o lógico, ou em latim, racional, difundiu a idéia utópica do poder da literatura e da sua relação direta com os direitos humanos.

Grécia: identidade cultural e poiesis

A formação e afirmação da identidade cultural através das obras poéticas têm seu fundamento na cultura grega. A poiesis, como expressão artística abrangente (música, pintura, arquitetura, escultura), plasmou o ser e identidade gregos. Este plasmar tem de ser entendido

em toda a sua densidade. Não era a poiesis a serviço de um programa conteudístico ou temático e de uma teoria educativa, como se entende hoje. Ela era o núcleo gerador da paideia, não havendo uma separação entre o homem grego que dela resultava e o homem projetado pela poiesis. Esta diz respeito à pregnância do real, e dentro deste, ao homem e seu destino. Na paideia poética, o homem e seu destino giravam em torno de dois núcleos fundamentais: a *arete* e o *ethos*. Eram estes a razão de ser da pólis. Em meio à sofística e às lutas pelo poder na democracia ateniense, surge uma nova paideia: a filosófica. Esta se tornou a matriz das transformações na cultura ocidental e, aparentemente, manteve a formação e afirmação da identidade cultural através das obras poéticas. Esta dissociação se tornou evidente nos tempos de globalização. Compreender isso é o que move nossas reflexões.

Reflexão sobre dois momentos históricos

Na tradição ocidental, os quatro termos fundamentais gregos *poiesis*, *arete*, *ethos* e *polis* foram traduzidos por poesia, virtude, moral e Estado-nação, e a atividade em que este se funda, por política. Tais traduções encontram na Modernidade o seu pleno amadurecimento. Amadurecimento que se degrada em tempos de globalização, porque traduções infiéis e reducionistas do vigor do pensamento grego e de sua compreensão do real. São os tempos de metamorfose. A metamorfose exige uma abertura para o extra-ordinário. Para encaminhar esta abertura vamos nos reportar a dois momentos "históricos", através de comentários de alguns conceitos que julgamos determinantes: a poiesis e

a Bildung, na época do Iluminismo; Platão e a paideia filosófica, e seu embate com a paideia poética e o pensamento originário (physiologoi), dentro do quadro da florescimento e crise da pólis democrática grega. Discorrer sobre esses momentos e suas concepções diferentes é um modo de tentar entender o real significado das relações entre "literatura e direitos humanos". O caráter de reflexão acentua a indagação e afasta qualquer postura de único ponto de vista certo. Mas, por outro lado, tenta superar falsos problemas e inversões que, aparentemente, superam o paradigma metafísico. Superar falsos problemas é tornar claro que não se pode buscar uma teoria, um paradigma como lugar da verdade. É o que faremos refletindo sobre o poder de formação da *poiesis* e a relação dessa formação com o processo de assegurar os direitos humanos concretos, o que significa, fundamentalmente, o processo de realização livre e feliz do ser humano.

O Iluminismo significa um novo homem, um homem fundado não mais na concepção religiosa, transcendente e aristocrática do real, do saber e do poder. Ao saber teológico sucede a ciência, ao poder aristocrático, o burguês-democrático. A fé na revelação é substituída pela fé na razão. Esta funda tanto a ciência como o poder político. Dentro desse quadro, surgem naturalmente os direitos humanos como racionais e universais. A razão preside não só a nova concepção do homem, mas funda também um novo conceito de direito. Fazer estas distinções em torno da razão não significa negá-la, mas questionar o seu lugar e alcance. Isto, de alguma maneira, soa estranho, porque a característica fundamental do saber racional é se afirmar a partir de representações objetivas e experimentais, afastando de vez o conhecimento do senso-comum, das "crendices" e o mítico-religioso. Dentro dessa nova

organização e concepção da realidade (humana, científica, racional, imanente), levanta-se a questão do lugar da arte, e mais especificamente, da literatura.

Como no tempo de Platão, ela se torna o centro da questão. Em lugar da querela da paideia poética (Homero) e da paideia filosófica (Platão) vamos ter a querela da paideia científica e da paideia poética. Em lugar de paideia vamos ter o termo Bildung, e em lugar da poiesis vamos ter o romance, de onde se formou o termo alemão Bildungsroman. Num momento onde o capital e a burguesia se afirmam de modo incontestável, cabe perguntar o porquê da discussão em torno da Bildung. Um melhor entendimento tem de levar em conta a matriz de nossa formação cultural: os gregos. É algo complexo que pressupõe muitas injunções "históricas". Além da questão do poder político, há outras duas vertentes já indicadas: a *arete* e o *ethos*. (Essas três dimensões são essenciais para poder tratar da questão "direitos humanos e literatura"). Para explicitar essas duas vertentes seria necessário voltar agora aos gregos. Contudo, para melhor mostrar o contraste, é necessário explicitar um pouco mais em grandes linhas o Iluminismo. A representação racional do real e do homem não dá conta de toda a sua complexidade e, por isso, foram compreendidos em três grandes esferas: a científica, a moral e a estética. A cada uma corresponde uma das três obras de Kant: *Crítica da razão pura*, *Crítica da razão prática*, *Crítica da faculdade do juízo*. Aparentemente há uma diversidade de realidades. Tal não se dá, porque têm em comum a Crítica, o que significa uma postura racional. Esta postura anula as diferenças. Gera, porém, dicotomias e incompatibilidades. Isto faz com que a literatura se

apresente em realizações e concepções até opostas, dependendo da finalidade que se lhe atribui. Senão vejamos.

A literatura engajada. Esta, desde então, passou a ser aquela que mais diretamente está interessada na ligação entre literatura e direitos humanos. O que define esta literatura? Fugindo da concepção do homem racional enquanto indivíduo, decorrente da própria noção de direito, ou exercício da liberdade de pensar e se expressar, inerente aos novos tempos, em oposição ao homem religioso, manietado pelas verdades eternas e dogmáticas da religião cristã, surge uma oposição entre a posição burguesa e a posição socialista, ambas tendo o mesmo fundamento: o homem imanente e racional. A diferença surge no momento em que se constata que não adianta afirmar o direito racional se o homem fica dependente e determinado pelas estruturas e sistemas sociais. Não basta libertar o homem racionalmente, é necessário libertá-lo social e economicamente, o que significa mudar as estruturas de poder, ou seja, as relações de produção e a produção de relações, substituídas por um sistema social utópico. Quando se diz relações se pensa nos meios que permitem tais relações. Mudar os meios é mudar as possibilidades de relações.

Contudo, dentro deste pensamento, há uma dicotomia entre meios e os conteúdos das relações. Os conteúdos eram definidos de antemão pelas teorias utópicas sócio-racionais. A literatura, enquanto meio escrito e oral (literatura é o termo latino para o termo grego gramática, e esta significa a escrita do logos (palavra) e do leguein (dizer ou escrever) gregos), tinha um poder educativo fundamental, pois seria através dela que se esclareceriam as mentes do novo homem, assegurando os

direitos humanos, e podendo realizar a justiça social. Diante das aglomerações humanas degradadas e sem condições de sobrevivência, esta missão nobre da literatura tem um apelo irrefreável e indiscutível. A fragilidade desta posição, levada de roldão pela globalização, já mostrava sua inconsistência, no momento da sua criação, uma vez que se viu contestada por outras concepções dessa mesma época. No novo quadro sócio-econômico-político, a literatura não tinha todo esse poder de estruturar o novo espaço público. Isto é bem estudado por Jürgen Habermas em seu *livro Mudança estrutural da esfera pública*. (Habermas, 1984)

A arte pela arte. Esta denominação indica uma postura artística resultante da crítica racionalista: a Estética. Na realidade, não é uma postura nova. Tal denominação substituiu a tradicional e antiquíssima Poética, que é mais complexa e completa. A Estética gira em torno do tradicional conceito de belo. Este, gerado no mundo das idéias de Platão, passa a ser visto como o belo acrescido da sensibilidade subjetiva, indicando esta o sujeito enquanto vontade racional. Como tal, está separada do bem (moral) e do conhecimento científico (vontade racional objetiva), ou seja, o estético não implica o ético. Se antes a literatura se tornou um simples meio, nesta posição, a literatura é meio de si mesma.

Como podemos ver, esta posição inverte a anterior: em lugar do conteúdo dá preferência à forma. Tal posição se origina no surgimento e afirmação da Retórica, criticada já por Platão, no diálogo Fedro (259 e seguintes). Este aspecto retórico-formal teve uma larga fortuna na antigüidade pós-plantônica, sobretudo na cultura romana, perdurou na

idade Média, e foi revitalizado no Renascimento pela volta ao humanismo romano e ao platonismo. Basta citar o famoso tratado, atribuído a Longino, *Sobre o sublime*. Este modelo de literatura acabou por predominar, pois respondia ao modelo burguês-capitalista. Por um lado, se diferenciava das produções publicitárias do incipiente mercador editorial e, de outro, enquanto realização da idéia do belo, levava a burguesia a se distinguir, como aristocratas enrustidos, da massa e do gosto em geral. A arte pela arte se torna um capital incalculável (veja-se a contínua valorização de quadros de pintores famosos), ao mesmo tempo que a posse de tais obras lhes dá um *status* especial, transcendente sem transcendência, um sublime que se esgota em si mesmo.

Nesta mesma época, surge uma outra modalidade de literatura, que vai depender dos meios de produção e reduplicação, ou seja, da imprensa: o romance-folhetim. Esta nova modalidade de literatura resulta das transformações significativas que a revolução industrial e a invenção dos jornais, primeiro semanais, depois diários, trouxeram. Há mudanças na temática e na estrutura das novas obras de ficção, na utilização da linguagem, nas condições de criação e nas condições sociais dos escritores. Certamente, foi este potencial de transformações que causou o entusiasmo de poder substituir as tradicionais estruturas de poder e dar origem a uma sociedade mais justa, onde predominassem os direitos humanos. Esperavam que às inovações técnicas correspondessem as novas sociedades mais justas e humanas. Era o ideal iluminista e romântico (a aparente oposição destas duas tendências se dissolve no idealismo alemão).

Porém, um século depois, Walter Benjamin, no ensaio "O narrador", faz uma esclarecedora interpretação dos desdobramentos. O importante a acentuar é que, para os donos dos grandes jornais, a informação se tornou uma mercadoria como outra qualquer, e obedece aos mecanismos do mercado. O romance-folhetim se bifurcou em obras de mero entretenimento e obras formadoras. A literatura perde a sua "aura" e, com isso, se esvai toda força e ideal educativo e de formação do "novo homem". Como é um tema multifacetado, ao menos, duas observações. Em primeiro lugar, em vez de promover o homem e seus direitos, dando origem a um homem realmente novo, verificamos que tanto mais os meios de comunicação se expandem, mais o conhecimento e o estético se banalizam. O conhecimento não significa necessariamente sabedoria, e a beleza se vê presa dos interesses comerciais, que lançam sucessivas modas e modelos, provocando uma dessublimização. Em segundo lugar, a própria racionalização se vê envolvida pelos seus produtos técnicos: a representação racional da realidade é obrigada a se adaptar às exigências de poder de veicular dos meios técnicos, como por exemplo, a televisão e o computador, ou seja, é o chamado mundo virtual: é a forma substituída pelo formato.

Nesse jogo globalizante de interesses econômicos e imposições de formato, o que restou da "literatura e dos direitos humanos"? Na realidade, a banalização se dá porque os meios são as mediações de si mesmos. Asseguram o comum, mas não as diferenças. A arte pela arte se tornou um esoterismo formal que pouco ou nada mais diz aos homens, senão a uns poucos iniciados, perdendo totalmente o seu poder mediador e formador do homem. O homem político utópico se esvaiu nas malhas dos sistemas. Dentro desses impasses, há uma tendência

para fazer o jogo dos meios de comunicação, porque atingem a todos e neles os seres humanos encontram os objetos de seus desejos, seja corporal, seja mentalmente. Neste envolvimento, os meios são a realidade. Isso, de maneira alguma, faz dos "direitos humanos" o centro dos interesses. O que se vê é a globalização do desejo, em que não se deseja o que há de humano em cada um, mas o desejo dos objetos globalizados (sejam objetos de consumo, sejam ideais de realização representados pelos ídolos).

Os romances-de-formação. Como o próprio nome já diz, a formação não se diferencia da própria obra de arte. Isso não quer dizer que outras obras poéticas não sejam também formadoras. Mas nestas, a obra só é obra enquanto formação. Por não se destacar o formal, de maneira alguma se torna temática ou engajada, no sentido antes exposto. Aqui, a *poiesis* retoma o seu vigor enquanto linguagem manifestadora do real. A *Bildung* será entendida nesse sentido. Nesta, a linguagem não é um meio e o homem um fim. Por isso não há uma diferença entre "literatura e direitos humanos". Aí não se fala de uma coisa nem de outra, porque o humano vai ser entendido como o desvelar do humano enquanto linguagem. Nesta, o homem só se revela enquanto caminhada de aprendizado, e na realização livre deste aprendizado, o homem realiza os seus direitos. Não há uma aprendizagem de adequação a um modelo, seja ele ideal ou social, muito menos a tentativa da realização da obra dentro de uma organicidade harmônica perfeita. O orgânico e o aórgico se tornam a própria aventura da vida enquanto linguagem de experientiação do real. A formação é experientiação do real. O caminho não diz uma trajetória temporal, dentro das fases da vida, enquanto desdobramento cronológico, como a passagem da

adolescência para a juventude, ou desta para o estado de adulto. Caminhada e trajetória indiciam a experiencição do real enquanto dialética de realização. Duas obras são logo lembradas, quando se fala de romances de formação: *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*, de Goethe, e *Hipérion*, de Hölderlin.

Os gregos foram os primeiros a se preocuparem com a "literatura e direitos humanos". Uma postura ideológica e moralista cobra dos gregos uma sociedade mais justa. Pois, embora tivessem estabelecido os fundamentos e formulado a primeira república utópica, era uma sociedade que se estruturava em cima de desigualdades sociais e de um sistema de escravidão. A *Declaração dos direitos universais do homem* seria certamente um avanço. É isso que hoje está em questão. Não para eleger determinadas estruturas sociais ideais e estabelecê-las como paradigma. É isso que também está em questão. Na afirmação dos "direitos humanos", como salvaguardar as diferenças culturais? Mais, como salvaguardar a diferença histórica irreduzível que cada ser humano é? Ou seja: como salvaguardar a identidade na diferença?

A afirmação dos "direitos humanos" passa por dois grandes equívocos. Diante de uma população de deserdados e párias, considerar a luta pelos "direitos humanos" a inclusão de todos eles na condição de seres capazes de consumismo, assegurando sobrevida, casa, saúde e educação. Estas condições, inalienáveis, por serem tão gerais, podem e, geralmente, subentendem um modelo de entendimento único, tanto do que seja o humano como do que seja o direito. E por serem gerais reduzem e confundem a compreensão real dos direitos. Por ser global, o homem racional não é toda a realidade. O poético é mais do que este

homem racional. O que é o direito poético? Esta é a questão fundamental. Dadas essas condições, podemos ter um resultado inverso, tendo apenas gerado consumidores. Nesse caso se faz um “uso” desfocado da “literatura”. O uso pleno do poético parece então se dar quando, além da sobre-vivência, se assegura a consciência política, ou seja, a con-vivência.

Mas a concepção do homem racional gerou uma dicotomia entre o espaço público burguês e o espaço privado. E o poder político se consubstancia no Estado, separado tanto de um como de outro. Nesta tricotomia, a presença da poiesis se retrai, porque tanto no espaço público como no Estado, o poder se exerce enquanto representação. Nesse jogo representativo, a “literatura” se dilui e se reduz à consciência política. Tal limite fica evidente, porque desse jogo fica excluído o espaço privado. Este é a esfera da família burguesa, à qual fica confinada a mulher, sem voz, sem voto e sem vez. Reduz-se à condição de mercadoria de troca, por ocasião dos casamentos. Aqui não há lugar para os direitos universais nem para a “literatura” engajada (enquanto espaço privado). A relação da “literatura” com a con-vivência, como consciência política, se dá desfocada do real poder da poiesis. O lugar da literatura, aparentemente, foi sendo substituído pelos meios de comunicação. As pessoas têm acesso fácil às informações. Pela repetição exaustiva de determinados temas e discursos levam as pessoas à repetição automática, dando a impressão de aquisição de discurso, através do qual as pessoas pensam o pensado. Nesse quadro a questão “literatura e direitos humanos” parece desprovido de qualquer sentido.

Isso se torna evidente pelo lugar que ocupa hoje a literatura na sociedade de consumo, onde é um item sem muita importância nas estatísticas macro-econômicas. Na formação geral é mantida artificialmente pelo ensino na escola e na Universidade, enquanto disciplina obrigatória na formação de professores. Diante do ensino técnico e profissional perde cada vez mais terreno. Como saber funcional é substituída pelo ensino da língua, entendida como técnica de comunicação. Na realidade, o seu ensino ainda se justifica por causa de uma tradição beletrista e formalista, desprendida das grandes questões do homem, esquecida da paideia ética e poética originárias. Isto leva às perguntas cruciais: Ainda há lugar para a *poiesis* em nossa sociedade, dominada pelos meios de comunicação? Ou o problema é só do ensino? Ou a questão "literatura e direitos humanos" é algo sem importância na sociedade globalizada, de informações instantâneas e de acesso quase irrestrito ao conhecimento via internet?

Nossa sociedade tem como modelo a cultura grega. É esse modelo que a globalização está pondo em cheque. A Modernidade vive a contradição de ter como futuro, quando iniciada, a negação do seu passado medieval, com sua concepção de mundo platônico-cristã, e a afirmação do passado greco-romano. É, pois, um futuro que vive de uma contradição: nega para afirmar e afirma para negar. Não poderá nunca nem ser uma nem outra. Isso é o que a globalização está demonstrando.

A identidade grega se gerou em torno de suas obras poéticas. Em tal identidade não havia lugar para uma religião que se distinguisse das demais instituições. Tal não foi a história da cultura judaica, que não se explica sem a religião. É esta que congrega todas as outras instituições.

Por isso, o cristianismo medieval se constituirá em torno não da identidade poética grega, mas da identidade religiosa judaica. O Renascimento, ao recolocar o ideal grego, como núcleo de sua afirmação, reintroduz o ideal de identidade cultural poética. Do embate entre o ideal religioso medieval e o novo ideal poético é que surgirá a idéia de Bildung, de que os romances de formação são a mais pertinente explicitação. Por mais que a nova sociedade (do Iluminismo) procure negar a concepção religiosa, não conseguirá. Ela se arraigará e se fará tanto mais presente quanto mais negada: a Modernidade acabou sendo a tensão entre o religioso e o profano, em meio ao cientificismo e ao niilismo. Uma identidade cultural poética se tornou simplesmente impossível. É dentro desses aparentes paradoxos que surgem as diferentes formas de literatura na Modernidade. Como distinguir aquelas que se constituem na nova paideia poética? São aquelas obras que não foram criadas com nenhuma função explícita ou obedecendo a objetivos externos e paradigmáticos. Centradas no vigor da poiesis, contrapõem-se aos sistemas programáticos e se tornam o lugar de eclosão de novas dimensões do real. Nelas se consubstanciam a união indelével da linguagem e dos direitos humanos:

Nesse sentido, a Bildung encontraria o seu lugar natural de realização nos Bildungsromane (romances de formação), não entendidos como um gênero, mas como obras. Obra nesta acepção seria o "operar" da poiesis. Obra de formação seria uma denominação mais precisa, entendendo esta como a produção poética dos grandes autores. Exemplos marcantes são, certamente, Dostoievski, Flaubert e outros. No Brasil, sem dúvida nenhuma, Machado de Assis. Estas afirmações sobre o percurso e as vicissitudes da "literatura e dos direitos humanos" na

Modernidade, para se tornarem mais claras, precisam da exposição do segundo momento histórico, onde tudo se originou: o surgimento da paideia filosófica entre os gregos. A questão do humano e, com ela, a do direito, pois a enunciação do humano já traz consigo o próprio âmbito dos seus direitos, desde a sua formulação entre os gregos se explicitou em torno do que denominaram paideia. Esta não era um simples meio ou sistema: era a própria identidade cultural grega. Ela se confundia com tudo o que faziam e pensavam. Girava em torno da arete e do ethos, e, por isso, tanto uma como outra, era presidida pela idéia da pólis. Esta identidade, com o advento da sofística e da pólis democrática, entra em crise. É nesse momento que surge a paideia filosófica, tendo como núcleo central a questão da *poiesis* e dos direitos humanos.

Platão e a paideia filosófica

A questão da "literatura e dos direitos humanos" está na origem da questão platônica. O interessante é que ela se explicita em Platão, segundo a leitura mais superficial e corrente, através de uma oposição entre a verdade poética e a verdade filosófica. Platão só aceita a presença da *poiesis*, em sua República ideal (para ser platônico) e utópica, na medida em que ela se submete e adequa à verdade filosófica. Ora, é a argumentação platônica em torno desta adequação que tem presidido desde então o tema da relação entre "literatura e direitos humanos". Este tema está, pois, dependente, desde a sua origem, da teoria platônica das idéias. A verdade poética tem estado, desde então, submetida ora à sua função política, ora à função

organicista-formal (esta função também dependente da teoria das idéias. Por isso, só aparentemente os esteticistas formais e os da função política se diferenciam, embora pareçam tão opostas as posições).

Para entender estas afirmações, é necessário compreender a questão platônica. A relação entre "humano" e "direito" está diretamente dependente do que se entende por "essência" do homem e "essência" do direito. O que há de comum é a questão da "essência". E quem formulou e respondeu à pergunta sobre a "essência" foi Platão. Usando uma terminologia que se originou em Platão, a essência apresenta uma dupla faceta indissociável: a epistemológica e a ética. O centro das atenções de Platão, seguindo seu mestre Sócrates, é o homem. No diálogo Fedro, este personagem pergunta a Sócrates se acredita nos mitos, e este responde: "Digo-o a todo momento: não são as lendas que investigo, é a mim mesmo que examino" (Platão, 1994, 17). (O tradutor optou por traduzir *mythoi* por lendas, já seguindo a tradição platônica. Em Platão mesmo, a luta entre a verdade filosófica, mítica e poética é um dos grandes momentos da sua obra). Mas que conhecimento é este? Isso é o que se investiga. É o que se diz no mesmo diálogo: "Ora, uma das coisas que escapa à maioria dos homens é a coisa na sua essência ..." (Platão, 1994, 38). O homem e sua essência, eis a investigação de Platão: essa é a dimensão epistemológica.

Contudo, este conhecimento não é algo abstrato, mas voltado para o homem concreto, ou seja, para a realização humana enquanto busca do que ele é. Esta busca fica bem clara, no mesmo diálogo: "Além disso devemos refletir no seguinte: em cada um de nós existem dois princípios, de forma e de conduta, que seguimos para onde eles nos conduzem:

um, inato, é o desejo do prazer, outro, adquirido, que aspira sempre ao melhor” (Platão, 1994, 39). Aspirar ao melhor é aspirar ao BEM. Em toda ação há sempre um em-penho por um penhor. Mas como Platão demonstra, o penhor de todos os em-penhos é o BEM. Temos aqui o quadro completo: desejar é inato, mas buscar o BEM (ethos), é aprendido (episteme), ou seja, se realiza enquanto uma paideia. Quando o homem se em-penha (paideia), em todas as ações, no conhecimento (episteme) do BEM (ethos), temos o homem virtuoso (arete). Como dirá mais tarde Aristóteles, o conhecimento (episteme) para ser epistemológico (científico) tem de ser lógico (racional). Assegurar a realização humana é assegurar os direitos humanos.

Esta luta tem, pois, sua origem já em Platão. Mas temos afirmado que os direitos humanos não são algo evidente por si nem necessariamente presos ao homem racional. Quando se opta por essa versão, estamos aderindo consciente ou inconscientemente já a uma determinada concepção. É isso que hoje os estudos culturais, em nome da diferença cultural, não estão aceitando mais. Daí termos afirmado, no início, que tal concepção, e com ela a da globalização, se funda num conceito abstrato do que é universal. Na realidade, o abstrato já é uma redução da teoria platônica, a partir do próprio instrumental crítico que tal teoria possibilita. Para tornar mais claro este raciocínio, voltemos ao próprio texto platônico. Segundo este, a essência é um princípio. Eis como o define:

Ora, um princípio constitui algo inato, pois é a partir de um princípio que necessariamente assume existência tudo aquilo que existe, ao passo que o princípio não provém de coisa alguma, pois, se começasse a ser

partindo de qualquer outra fonte, não seria princípio (Platão, 1994, 57).

O BEM para Platão é este princípio. Ele, como princípio, está no início e no fim, ou seja, como penhor de todos os em-penhos. Esta é a idéia universal para Platão, ou seja, o BEM confunde-se com a essência do homem, com a IDÉIA (note-se como na construção da oração já usamos os próprios termos platônicos para tentarmos dizer o que Platão disse). A concepção do homem racional é, pois, uma concepção platônica. Os princípios em que se baseia a globalização são também platônicos.

Uma vez que Platão se opôs à verdade poética como é possível querer usar a literatura para defender tal concepção? Ou seja, como é possível unir "literatura e direitos humanos"? Fique bem claro que o que estamos questionando é a verdade poética e os direitos humanos definidos e compreendidos a partir da teoria das idéias de Platão. Daí se conclui que precisamos repensar a verdade poética ou literatura e os direitos humanos (enquanto homem racional). Mas logo nos deparamos com uma dificuldade: para repensar tais questões, já nos servimos de uma nomenclatura que está baseada segundo essa mesma teoria das idéias.

Conscientes dessa dificuldade, voltemos à questão platônica da relação entre verdade poética e verdade filosófica. Fique logo claro que para Platão o homem ainda não era o homem racional moderno, mas a verdade filo-sófica consistia na busca do verdadeiro conhecimento enquanto realização (paideia) de cada ser humano. Nesse sentido, a luta entre filosofia e poética emerge de uma questão mais profunda: o princípio (arche) de todo conhecimento, sendo este princípio o próprio real, de que as realizações são a manifestação. Neste sentido, realizar os

direitos humanos consiste, por parte de cada um, numa con-versão (*ascese*) pela qual o homem se afasta dos desejos do mundo sensível e aparente e se volta para o conhecimento do uni-versal, que é permanente e inteligível (*eidos*).

O conhecimento de si mesmo acaba por levar o homem para algo que o ultrapassa: *eidos*. Esta *eidos* foi identificado com a IDÉIA DE BEM, e esta com a de DEUS. É por isso que Platão polemiza com Protágoras. Este afirmara que o homem é a medida de todas as coisas. E procura demonstrar que a essência do conhecimento e do BEM não se encontra no homem, mas na IDÉIA. Na medida em que esta se identifica com DEUS, este passa a ser a medida de todas as coisas. Está aberto o caminho para a teologia e para o entendimento da arete como virtude, no sentido moral-religioso, e, na Modernidade, como imperativo categórico, enquanto resolução volutiva-racional. Ou seja, o direito humano racional se originou na teoria platônica das idéias.

A questão da expulsão ou não dos poetas da pólis ideal acaba por esconder a real questão: a própria concepção e conhecimento do real. O verdadeiro conhecimento é o verdadeiro real. Ora, esta é a grande questão de toda cultura grega. O problema é que a resposta de Platão não é a única entre os gregos. Por isso, ele não polemiza só com os poetas, mas também com os pensadores originários, ou *physiologoi*, na denominação metafísica platônica. Estes, sem a pressão da conjuntura por que passava a pólis grega, por causa do luta em torno do poder entre aristo-cracia e demo-cracia, não partiram do homem (em torno do qual se decidia o poder da pólis), mas da *physis* (*arché*), de que o homem e tudo o mais era uma manifestação. Como podemos ver,

remetendo a questão do conhecimento para a questão do princípio, há uma estreita relação entre conhecimento e poder. A questão dos direitos humanos implica, pois, o conhecimento e o poder que provêm do princípio. Mas estes serão diferentes, segundo o princípio que preside o real, ou seja, em Platão, a questão se dá numa luta entre o princípio dos pensadores originários, a *physis*, e o seu próprio princípio, *eidos*. Nessa luta, onde fica a verdade poética, o conhecimento poético? Esta é uma das dimensões mais belas e mais paradoxais de Platão. Em seus diálogos, quando polemiza com a *poiesis*, é sobretudo com Homero que ele polemiza, opondo a verdade filosófica à verdade poética. Mas quando se refere a Homero, não polemiza com ele enquanto poeta, ou seja, diretamente contra a *poiesis*, mas enquanto Homero se expressa através de mitos.

Ele se pergunta, constantemente, pela verdade dos mitos. Mas não podemos, como homens da Modernidade, entender estes mitos do ponto de vista do conhecimento racional. Não é esta a questão de Platão. Ele se pergunta sobre o *ethos* dos personagens míticos, ou seja, o mito é visto do ponto de vista da *paideia*, da *arete*. O comportamento deles não condiz com o princípio platônico do *ethos*, ou seja, com a idéia de BEM e AGATON (belo). Algo é belo quando há uma perfeita conversão e adequação ao BEM. Este BEM é DEUS (Logos, Razão, na Modernidade). Platão não nega a divindade dos mitos, apenas lhe nega a dimensão ética que não se baseia na *eidos*. E tanto isso é verdade que Platão se serve com freqüência de mitos para expressar o seu princípio. Onde está, pois, a incompatibilidade entre a verdade filosófica e a verdade poética? Estabelecer esta diferença é estabelecer a

possibilidade ou impossibilidade de pôr a literatura (poiesis) a serviço, em função dos direitos humanos.

Como diz Aristóteles na *Poética*, a essência da poiesis são os mythoi. Entender a essência do mito é entender a essência da literatura (poiesis). Não é esta a tarefa agora. Trata-se de entender a questão de Platão: o conhecimento verdadeiro e seu fundamento. Daí o diálogo permanente com o mito em Platão, sobretudo quando se trata da poiesis, que prefere denominar loucura divina:

No que respeita ao delírio divino, dividimo-lo em quatro espécies, cada uma das quais provém de um deus determinado: o sopro divinatório de Apolo, a inspiração mística de Dioniso, a impressão poética das Musas e, enfim, a inspiração amorosa de Afrodite e de Eros. Também afirmamos a excelsa superioridade da inspiração amorosa e, não sei como, nós, que também somos tocados pela Inspiração divina do amor, ora fugindo, ora aproximando-nos da verdade ... (Platão, 1994, 100).

Assim como os poetas são possuídos pelas Musas, também os filósofos são "tocados pela inspiração divina do amor". Mas o importante para Platão não é explicar esse vigor de manifestação que é o mito, mas o jogo com a verdade: "ora fugindo, ora aproximando-nos da verdade...". Ao escolher a força divina enquanto amor, está justificando a sua demanda da verdade, é o amor da verdade, daí o nome: "philos", amor, e "sofos", conhecimento, sabedoria. É importante entender a "procura" de Platão: não é um conhecimento científico abstrato-racional, mas o

ΣΕΜ enquanto conhecimento verdadeiro. Na realidade, Platão polemiza com os pensadores originários, pois, por vias diversas, acaba por chegar à mesma questão deles: a verdade do real. Só quando abandona a *physis* e opta pela *eidos* é que se coloca para Platão o alcance da verdade atingida pela obra dos poetas, enquanto mimesis. Estes, não atingindo a *eidos*, são excluídos da sua concepção do real: o mundo das idéias, porque não a representam. Estas idéias eram de alguma maneira míticas, mas não eram figuras míticas tradicionais, onde conviviam o humano e o divino. Isto é decorrente da exclusão da *physis* como *arche* de toda verdade, simplesmente porque a *physis* incluía a mudança. A *physis* foi traduzido por natureza, eliminando a complexidade do seu alcance, por exemplo, como aparece em Heráclito. Além disso, tomando a teoria das idéias como base, foi entendida dicotomicamente, opondo-se à cultura. Quando os estudos culturais tomam as diferenças culturais como base, na realidade ainda partem de pressupostos platônicos, não ultrapassando a teoria das idéias. Com esta teoria, Platão tenta dar conta da questão da identidade e da diferença. Ao se desfazer do mundo sensível e ao optar pelo mundo inteligível, adequando a verdade ao uni-versal, e identificando este com a idéia, sacrificou a diferença, sendo a identidade o uni-versal. A identidade exclui qualquer diferença. O problema é que a atitude in-versa, a afirmação das diferenças, reafirma a dicotomia de percepção do real, além de carecer de uma base comum: a diferença pela diferença nem pode ser percebida.

O mundo humano não vive só de percepções, mas também da sua expressão. Esta constatação nos leva a ter que nos voltarmos para a tematização de um outro conceito fundamental: o racional. A questão "literatura e direitos humanos" centraliza-se nesse conceito. O que a literatura tem a ver com o "racional" e o que o "racional" tem a ver com a literatura? O que o "racional" tem a ver com o "humano" e o que o "humano" tem a ver com o "racional"? Quanto ao "direito" não é este que assegura o "racional", mas este é que lhe dá consistência e vigor. As observações anteriores prepararam estas questões e de algum modo já as responderam. Só ainda não ficou claro o lugar da *poiesis* enquanto *poiesis*, ou seja, a "literatura" não considerada como "função" de algo, seja do humano, seja do jurídico, seja do político, seja do social. O termo literatura já não expressa o vigor da *poiesis*, porque é uma tradução do termo grego *grammatike*. Esta era uma disciplina que estudava a estruturação lógico-expressiva da língua escrita. Gramática se forma do verbo grego *grafein*, que significa escrever. A língua não pode ser confundida nem com a escrita nem com o oral. Levando em consideração o tempo e a memória, há um contraste entre as duas realizações da língua. Não podemos confundir as diferentes realizações com a própria língua. Num formulação lapidar, Heidegger diz:

Die Sprache spricht, nicht der Mensch. Der Mensch spricht erst, wenn er der Sprache entspricht.

(É a Linguagem que fala, não o homem. O homem só fala quando responde à Linguagem) (Leão, 1992, 143).

no diálogo Fedro. Isto já mostra que a *poiesis* não se restringe somente à expressão oral ou escrita.

A questão subjacente à relação “literatura e direitos humanos” é ética. Não podemos, porém, reduzir o ético ao moral, nem as ações humanas ao conceito de virtude platônico-cristã. Para refletir sobre o “lugar” da *poiesis* vamos tentar uma exposição sobre a relação do *Logos* grego e das ações (*ethos*) do homem. Ao explicitarmos estas relações, estaremos tentando perceber como se dá a atuação livre da *poiesis*.

Segundo Aristóteles, “Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito visam a algum bem” (1985, 17). É nesse âmbito que temos que examinar a relação literatura e direitos humanos. Muitas são as ações humanas. Para tematizar o bem que têm por finalidade, vamos tentar reunir as diferentes ações em três grandes blocos. Para tal, partimos do BEM que se quer atingir. O bem mais imediato somos nós mesmos, diante de tudo que nos cerca, no mundo em que estamos jogados. Ações de sobrevivência seriam as ações que visam assegurar este BEM real e direto. É o direito mais imediato e inalienável. Para compreender o lugar da *poiesis* nas ações de sobrevivência, temos que estabelecer uma relação entre bem e conhecimento. Nossa sociedade denomina estes conhecimentos de profissionais. Ter uma profissão é adquirir um conhecimento que assegure os meios de sobreviver. A palavra meios reúne três conceitos fundamentais: ação, conhecimento e expressão. *Poiesis* vem do verbo grego *poiein*, e significa fazer, agir. Conhecimento diz o que nasce, no caso, por meio do *poiein* (o agir). E expressão? Esta diz respeito ao *Logos*. Mas o que é o *Logos*? Formou-se

do verbo grego *legein*, que apresenta dois significados fundamentais: dizer (manifestar) e reunir. É difícil apreender o vigor e radicalidade do verbo *legein* no âmbito da cultura grega. Esta dificuldade se manifestou no momento em que os romanos tiveram que traduzi-lo para o latim.

Foram necessárias três diferentes palavras: *verbum*, *ratio*, *discursus*, ou em português: palavra, razão, discurso. A segmentação em três conceitos esconde mais do que facilita a compreensão e o vigor do real que se faz presente no Logos. Exemplifiquemos com a tradução de Logos por *verbum*. No início do evangelho de S. João, Cristo, filho de Deus, é identificado com o Logos (*verbum*, em latim). Não é, pois, qualquer palavra: é o próprio Deus feito palavra (confundir esta palavra com o seu conceito gramatical é não entender nada do que se está discutindo. Isso de maneira alguma significa também só ser compreensível para quem tem fé). Se atentarmos para a etimologia de *verbum*, ela nos remete para o radical *verb*, que é o mesmo da palavra grega *Hermes*, deus da mediação entre os homens e os deuses. O Logos é, pois, uma mediação, mas não qualquer mediação. Mediação implica uma ponte, uma identidade de diferenças. Por isso é que recebe a outra tradução latina: *ratio* ou razão em português. Qual a relação entre *verbum* e *ratio*? Esta dupla tradução deu origem à famosa dicotomia expressão e conteúdo. Portanto, o conhecimento, enquanto expressão e conteúdo é Logos. Com isto estamos querendo simplesmente mostrar que não é o conhecimento profissional que faz o Logos, mas é este que possibilita o conhecimento profissional. Ou seja: o bem inicial e fundamental, o direito primeiro e inalienável está diretamente ligado às possibilidades do Logos. Mas esta posse (poder) entende tal conhecimento profissional e de sobrevivência como um Logos racional. Esta dimensão é verdadeira, mas

não é todo e talvez nem seja o essencial, pois em algumas pessoas o conhecimento profissional é um bem que as realiza (ethos), já em outras é uma tarefa maçante.

Além disso, há um outro aspecto: tal conhecimento, mesmo racional, está muito dependente das conjunturas históricas. Isto é uma das grandes características da globalização: a mudança e transformação dos saberes profissionais. Daí a necessidade de reciclagens. Isto apenas comprova que o racional é mais do que determinado conhecimento. É também a capacidade de des-empenhar outras atividades, outras profissões. Isto demonstra que o homem é mais que o conhecimento de sobrevivência. Nesta perspectiva, até onde o homem coincide com o racional? Esta pergunta se torna pertinente por causa da relação homem racional / direitos humanos.

Na medida em que os saberes da sobrevivência estão diretamente ligados às conjunturas históricas, entra em cena um novo saber e uma nova dimensão da racionalidade. Muitas são as teorias sobre as conjunturas históricas. Concretamente, todas partem de um grupo social em convivência no tempo e no espaço. Há nessa oração uma certa tautologia. Grupo social e convivência dizem o mesmo. Agir em conjunto é conviver. A convivência faz parte constitutiva do ser humano. Não é algo que possa se dar ou não. Ser homem é con-viver num mundo. Até quando se escolhe a solidão, esta se compreende a partir da convivência, por ausência. Atenta a esta dimensão do homem, a *Declaração universal dos direitos humanos* dedica alguns artigos à família. Contudo, a família não é o núcleo essencial da convivência, embora seja uma das possibilidades. Isto só se pode compreender

quando examinamos a essência da convivência. Esta pressupõe uma relação. O que medeia a relação? É o diálogo. Esta palavra se compõe do prefixo diá- e do logos. Parece que temos a mesma situação da sobrevivência, apenas acrescida do prefixo diá-. Mas é esse prefixo que vai tornar necessária a ampliação da compreensão do Logos. A tradução deste por racional diz a verdade, mas não toda a verdade. Nem todo diálogo é necessariamente racional. A relação entre duas pessoas também não pode ser restringida a uma relação de expressão e conteúdo. O prefixo diá- tem vários sentidos. Em primeiro lugar diz DOIS. Dois diz di-versidade. Contudo, o que possibilita essa diversidade é o Logos. No diálogo, o Logos aparece como uni-dade de di-vers-idade, ou seja, medeia e une.

Se observarmos, temos aqui a negação do uni-versal racional, pois é um uni-versal concreto, onde con-crescem a unidade e a diversidade. Isto nega Platão e a *eídos* (Idéia) como fundamento único. O dia-logo é algo concreto e real. Nesse sentido, ele se funda na *physis* e não na *eídos*, uma vez que a *physis* é mudança e permanência, manifestação e ocultamento. Daí que para os poetas gregos a verdade se dá como *aletheia* (o que se manifesta enquanto se oculta). Tornemos a questão mais clara quanto ao diálogo. Para isso partamos de uma distinção. Nossa sociedade, essa realidade globalizante, tem como pano de fundo os meios de comunicação. A comunicação se constitui de um emissor, de um receptor e de um canal. O emissor e o receptor são os pólos do diá-logo. O que distingue, porém, a comunicação do diálogo? Na primeira, a atenção se dirige para o que é comum. No segundo, há uma tensão pela afirmação dos dois dialogantes, sem que o Logos anule essa tensão, caso contrário, não haverá mais diá-logo (diá=dois). A situação

comunicacional implica uma perda das diferenças, pois, o objetivo é a predominância do que é comum, da mensagem. Este comum é o Logos racional, as relações sociais, as relações políticas e até as relações históricas (enquanto sistemas ou estruturas). O Estado-nação se baseia no que é comum historicamente, não necessariamente cultural. As leis expressam as normas racionais e abstratas de con-vivência. O bem comum não é necessariamente o bem cultural e nem o bem de cada um como diferença. Esse bem comum geral tende a anular o bem das diferenças. E sacrificar estas diferenças pode significar violar os direitos do homem de que a interpretação racional nem sempre dá conta. A relação concreta do diálogo pode entrar em choque com o direito definido abstratamente.

É o caso tematizado na famosa tragédia Antígone, de Sófocles, onde há um choque entre o direito do Estado (Creonte) e o direito sagrado (Antígone). Na situação de comunicação, o meio prevalece sobre as pessoas, sobre os inter-locutores. Ora, o meio é o Logos racional. Mas a situação comunicativa só pode ocorrer como uma realização empobrecida e reducionista do diálogo. Não é a comunicação que permite o diálogo, mas este que permite a comunicação. Mais uma vez o Logos racional não apreende a densidade fundamental do Logos. Este é o núcleo gerador do diá-, ou melhor, ele se mostra como tensão de contrários. É nesta tensão que o homem aparece como homem. O homem é sempre e necessariamente dialogante, isto é, supõe sempre o outro. O outro não é, porém, o Logos. Tanto o eu como o outro provêm dele. Ele não é, pois, a mediação que os homens USAM. O Logos se manifestando torna os homens homens, ou seja, o homem é o ente que se realiza como vigor da linguagem (Logos). Ao se realizar como vigor da

linguagem se di-mensiona onto-logical-mente. Di-mensão diz uma dupla medida, ou seja, a *physis* enquanto jogo tensional de manifestação e ocultamento. Este jogo é a *poiesis da physis*. Ser o que é é um jogo de realização de possibilidades mundi-vivenciais. Apropriar-se destas possibilidades é o bem enquanto bem. O ser e o bem não são, pois, a realização sempre inatingível do ideal, do ser enquanto eidos. Ser é verbo, ação, tensão de ilimitado e limite. E realizar-e é ser. Ser é realizar o bem enquanto é. Bem e ethos se confundem, não no sentido de atingir um ideal, mas enquanto apropriação tensional do que é. Nisso consiste a plena paideia. Realizá-la é ultrapassar o humanismo, é atingir a *Bildung da poiesis*. *Paideia* e *poiesis* não podem ser dicotomizadas e formalizadas em estratégias educativas ou como belo formal e estético. A relação da *physis*, do *Logos* e da *poiesis* enquanto diálogo eclode em plenitude quando advém na fala (*legein*) dos poetas. Mas os poetas não são o "sujeito" dessa fala, pois só são poetas na medida e na proporção em que são possuídos pelo vigor das Musas, filhas de *Mnemosyne* (memória).

O *Logos*, como vigor do diálogo, possibilita não só as relações sociais de comunicação, onde se dá a con-vivência, mas também o conhecimento profissional, onde se dão as relações de sobre-vivência, porque todas em última instância se fundam no vigor do *Logos*, não entendido como expressão e/ou razão, mas como verbo fundador. Nesta perspectiva, assegurar o direito em termos de sobrevivência e de convivência é libertar o homem dessas condições e conduzi-lo à palavra poética. A relação entre *Logos* e vida pode ser percebida no núcleo comum de sobre-vivência e convivência. O grego tem duas palavras para vida: *bios* e *dzoé*. *Dzoé* é a vida enquanto *Logos*. Neste sentido, o

tema "literatura e direitos humanos" se dimensiona a partir da palavra poética (*dzoé*, *Logos* e *poiesis*). A inserção libertadora do ser humano, ou seja, o assegurar o seu direito radical e inalienável à Vida (*dzoé*) não consiste em tentar USAR a palavra poética para adaptar o homem seja a uma profissão seja a um sistema político-social. Esta inserção só será libertadora, assegurando o direito, na medida e na proporção em que cada um se apropria do que é, sendo apropriado pela poiesis (agir ético-poético). Sendo palavra fundadora, a *poiesis* é sempre palavra libertadora. Pelo vigor da poiesis uma comunidade nunca será comunidade de iguais mas de diferenças, pois onde todos são iguais não há comunidade. A palavra poética não se pode reduzir a um meio de que o homem dispõe. O homem se dispõe como homem enquanto eclode como palavra poética. Assegurar o direito é assegurar esta palavra libertadora.

O *Logos* reduzido ao meio comunicativo racional tornou-se mercadoria na sociedade globalizada. Em meio a essa feira de lugares comuns e mensagens descartáveis está cada vez mais difícil achar a voz do silêncio da poiesis para a realização plena da Vida (*dzoé*). Incentivado pelos meios de comunicação à corrida frenética do consumo, o homem nem nota que se consome ao consumir, não tendo tempo para consumir o que é. Ser não é um ideal, mas apropriar-se do que é enquanto possibilidades. E isso é uma tarefa poética que não é dada pronta, mas que se dá enquanto se realiza. Realizá-la é assegurar o direito poético de ser livre. É a cidadania poética.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília, Edunb, 1985.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio, Tempo Brasileiro, 1984.
- LEÃO, Emanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar II*. Petrópolis, Vozes, 1992.
- PLATÃO. *Fedro*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa, Guimarães, 1994.