

SOBRE A EXISTÊNCIA DO *SER POBRE*

Renato Izidoro da Silva*

RESUMO: *Minha intenção neste ensaio é lançar considerações filosóficas sobre os fundamentos da existência do ser humano pobre. Para tanto, necessário se faz, mesmo que de maneira elementar e introdutória, colocar tal temática no rol das discussões filosóficas mais antigas, porém presentes em nossa época, que envolvem o Universo/Natureza e o ser em relação às dúvidas que estes despertam quanto a suas naturezas, movimentos e características. No que concerne ao primeiro, não irei abordá-lo em si mesmo – o que seria um trabalho para os astrônomos -, mas o consideraremos como uma unidade cosmológica em que o ser encaminha suas vivências e suas conceituações. No que tange ao universo do ser, versaremos sobre o pobre sob a égide das clássicas discussões em relação à dúvida sobre a qual seria a existência do bom, do belo, do justo, do virtuoso, bem como do mau, do feio, do injusto, da desvirtude.*

Palavras-chave: Pobre; Ser; Relativização.

INTRODUÇÃO

Relembro que, na história de construção da humanidade e do pensamento universal, que deveras registra a busca do homem pela *Verdade*, sempre estiveram presentes, no âmbito da filosofia e das demais ciências, a comum prática de se tomar uma característica particular do humano como sendo seu caráter absoluto. Atitude que muitas vezes levou alguns pensadores a afirmarem que o homem *é* isso ou aquilo; bom ou mau; belo ou feio; justo ou injusto; pobre ou rico.

Para tanto, há uma segunda visada sobre o *ser*, a qual afirma sua unicidade como fruto do *vir-a-ser*. Pressupõe um *não-ser*, ou ainda, aponta para a impossibilidade do *ser* algo absoluto e invariável, pois estaria sempre condicionado e participante – o homem é tanto força quanto resultante - do movimento da vida que o faz verbo, ação, transformação, portanto, o *ser* nasce desse movimento contínuo e concomitante promovido pelos seres, para se tornar devir e compor a unicidade universal.

Em suma, a questão posta aqui, remete às antinomias *Heráclito X Parmênides* e *Sócrates X Sofistas*. Os dois últimos em *A República*, de Platão. Referente aos dois primeiros, o impasse se dá entre o *vir-a-ser* e *ser* respectivamente. Suas reflexões não se restringiam ao universo humano, pois os chamados *pré-socráticos* destinavam suas atenções ao *Ser* do Cosmos. Já a oposição entre os dois últimos abandonaria as cogitações sobre a natureza e o universo, para ocuparem-se com os problemas humanos, que basicamente giram em torno da episteme, da moral e da política ateniense. Sócrates cria existir formas absolutas e estáticas acerca da justiça, da bondade, da virtude e do belo. Os sofistas diziam não haver uma forma absoluta e estática dessas faculdades, mas que dependeriam de certas circunstâncias que calhassem no encontro entre forças – políticas – talvez sim, talvez não desproporcionais, as quais não resultariam em uma ou em outra, mas em uma situação qualquer, sendo que nesta poderia estar mais explícita

*Graduado em Educação Física pela Universidade Estadual de Londrina – UEL e mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Educação – FACED/Universidade Federal da Bahia - UFBA. E-mail.: reizidorobr@yahoo.com.br.

uma das forças, o que não significaria sua predominância e, sim, apenas algo aparente, cujo princípio não estava ao alcance de os homens conhecê-lo.

Longe de serem resolvidas, estas questões foram perpetuadas ao longo da história da humanidade e do pensamento humano. Não obstante, as referidas problemáticas atravessaram *Platão, Aristóteles, os estóicos, os cristãos, Bacon, Copérnico, Galileu, Montaigne, Descartes, Pascal, Espinoza, Leibniz, Hobbes, Locke, Newton, Hume, O Iluminismo, Voltaire, Rousseau, Kant, Schelling, O Liberalismo econômico, Hegel, Schopenhauer, Comte, Proudhon, Marx, Nietzsche...* Nenhum se safou de pensar sobre qual seria a existência da *verdadeira Verdade*, se é absoluta ou relativa. Todos estes referenciados foram movidos por alguma vontade ou desejo de saber qual seria o verdadeiro fundamento do *ser*.

Platão encontrou o fundamento na idéia, Rousseau, na natureza bondosa do Homem e sua corrupção em sociedade, Hegel falou de um *espírito absoluto*, Schopenhauer, de uma *Vontade*; Marx encontrou o fundamento da existência humana nas *relações de trabalho* e Nietzsche diz de uma *Vontade de Potência*. De alguma forma ou de outra, estes pensadores encontraram, ou, quiçá, criaram, cada um, um predicado para a tão procurada Verdade, sobre os quais desenvolveram suas filosofias e, assim, colocaram a si mesmos e o próprio *ser* em movimento, presumindo transformações e, por que não dizer, novas formas de *ser*.

A RELATIVIDADE CONCEITUAL ACERCA DA EXISTÊNCIA DO *SER POBRE*

Meu objetivo neste ensaio não é outro senão tentar relativizar filosoficamente e, se quiserem, poeticamente, o *pobre* como categorização e adjetivação estereotipada de um certo estado de vida do *ser* que, a meu ver, não necessariamente pode ser definido como tal. Atualmente, as discussões que giram em torno da categoria/adjetivo *pobre* têm tido presença certa em diversos âmbitos de nossa sociedade, cujo objetivo *mor* seria encontrar meios de erradicar o chamado estado de *pobreza*. Por uma questão didática, operarei inicialmente com a definição do dicionário *Houaiss* acerca do termo *pobre*, levando em conta que este material considera em suas definições o uso da palavra em linguagem coloquial. Complementarmente, sigo agora com a seguinte pergunta: no contexto imaginário das pessoas, quem é considerado *pobre* em nosso *ethos* contemporâneo? Para posteriormente, com mais propriedade, tentar responder: o que é o *ser pobre*?

Pobre □ *adjetivo de dois gêneros* **1.** desprovido ou mal provido do necessário; de poucas posses; que não tem recursos próprios; **2.** que aparenta ou revela pobreza. **Ex.: não estava malvestido, mas tinha um aspecto p.;** **3.** maldotado, pouco favorecido. **Ex.: era um sujeito p. de imaginação.** **4.** pouco produtivo, estéril. **Ex.: terra p.;** **5.** digno de lástima; que inspira compaixão. **Ex.: p. homem, perdeu tudo em dois dias.** □ *substantivo de dois gêneros.* pessoa de poucos recursos. **7.** pessoa que pede esmolas; mendigo, pedinte. (HOUAISS, dezembro de 2001).¹

Se o leitor me permite, seguirei com uma estratégia didática. Focarei inicialmente a primeira definição a qual precisa o *pobre* como sendo desprovido ou mal provido do necessário; de poucas posses; que não tem recursos próprios. Sigo agora com a quarta definição que define o *pobre* como pouco produtivo, estéril. Conforme a quinta definição, o *pobre* é digno de lástima; que inspira compaixão. Agora faço a seguinte pergunta: quem é assim considerado *pobre* no *ethos* hodierno? O próprio dicionário oferece *mendigo* como uma maneira-de-*ser* que representa

¹ Dicionário Eletrônico Houaiss da língua portuguesa, versão 1.0, dezembro de 2001. Ed. Objetiva LTDA.

o *pobre*. Poderia ainda mencionar outros exemplos ou imagens que estão associadas ao *pobre*, mas, por enquanto, irei limitar meus questionamentos sobre a figura do *mendigo*.

Se o *pobre*, conforme a *personagem* do *mendigo*, é definido como aquele que não possui recursos próprios, que tem poucas posses, que é mal dotado e pouco favorecido, enfim, que é ou está desprovido do necessário; pergunto, então, se o *mendigo* é mesmo pobre, se é aquele que não tem recursos próprios; quais, ou, de qual natureza são, exatamente, esses recursos que lhe faltam? Ou ainda, se o *mendigo* é identificado por ter poucas posses, que posses são essas? Se é qualificado como um mal dotado é mal dotado de quê? E por fim, se o *pobre*, logo o *mendigo*, é aquele que se encontra desprovido do necessário, pergunto o que é o necessário?

Além dessas perguntas pontuais, não podemos perder de vista uma questão de fundo: cada palavra possui um sentido próprio, até mesmo hermético, ou seja, ela pode ser explicada em si mesma através de mecanismos de definição que apelam para etimologia, filologia, sinônimos, antônimos, homônimos etc. Todavia, a palavra torna-se problemática no momento de sua aplicação – seu uso corrente –, de modo que, por exemplo, há uma significativa diferença entre perguntar *o que é a pobreza?* Ou, *o que é ser pobre?* E perguntar *quem é pobre?* Esta última questão se complica à medida que se aplica aos seres, pois, posso responder que o *mendigo*, o *louco*, o *favelado*, o *desempregado*... São pobres, contudo, neste contexto, a palavra perde sua propriedade hermética e passa a ser relativizada pela própria realidade, estes seriam, pois, *pobres* em quê?

Para tanto, identifico como os dicionários operam com as palavras no delineamento de suas definições. Exemplo: *pobre é aquele que tem poucas posses*. Afirmativa facilmente questionável na medida em que posso perguntar: de quais posses se está falando? De qual natureza são essas mencionadas posses? Ora, neste caso específico, a palavra *posse* designa algo específico, algo que necessariamente dê sentido prático ao termo *pobre*. Mas afinal, a palavra remete a uma idéia ou uma prática? A palavra representa absolutamente um estado? Tudo indica que estamos novamente entre Platão/Sócrates e os Sofistas; Parmênides e Heráclito. Em suma, estamos entre o *ser* e o *não-ser*; *essência* e a *existência*; *estrutura* e a *forma*. Na voz declamante do poeta, ficaria mais ou menos assim: “- Ó! Ser ou não ser? Ó! Qual é, o que é e onde está a essência do *ser*?” Podemos definir um *ser* – o *mendigo* – como sendo a representação do *pobre*? Isto é, *pobre = mendigo*, ou, *mendigo = pobre*? Será que há um significante absoluto?

As questões em que acabei de envolver o *pobre* remete o embate teórico-prático entre Sócrates e os Sofistas, mais propriamente, entre a *maiêutica* e a *sofística*. A primeira lança perguntas para tentar sacar a essência das coisas contidas no *ser*, isto é, elevá-lo ao plano das idéias onde as coisas são o que são e nunca vão deixar de ser aquilo que realmente são. A segunda perspectiva propõe ver o *sujeito* em estado de *não-ser*, ou seja, descentrá-lo de si em direção ao movimento do universo, lugar onde as coisas estão em perene movimento, portanto, nunca são, pois estão sempre alterando seus estados de *ser*. A lógica sofística define que o que agora é, pode não *ser* mais no momento seguinte. Isso, além da tese de que as coisas *são* ao mesmo tempo em que *não-são*, ou seja, no âmbito das vivências, para uma coisa deixar de ser, ou, até mesmo não ser, é desnecessário esperar um momento seguinte.

Recorrerei a um trecho dos diálogos da *República* de Platão, entre Sócrates e Trasímaco – o sofista – acerca da *justiça* tendo em vista ilustrar a ordem dos discursos da *maiêutica* e da *sofística* para depois lançar minhas interpretações em prol do entendimento acerca do *pobre*.

Sócrates: - (...) Pretendes que justiça é o interesse do mais forte. Mas como entendes isso, Trasímaco? (...) “Se Polidamas é mais forte do que nós e a carne de boi é melhor para conservar suas forças, não dizes que, também para nós, mais fracos do que ele, esse alimento é vantajoso e ao mesmo tempo, justo?”

[...]

Trasímaco – E cada governo faz as leis para seu próprio proveito: a democracia, leis democráticas; a tirania, leis tirânica, e as outras a mesma coisa; estabelecidas estas leis, declaram justo, para os governos, o seu próprio interesse, e castigam quem o transgride como violador da lei, culpando-o de injustiça. (...) (PLATÃO, 2004, p. 20).²

Após algumas intensas discussões, que aqui vou suprimir, Sócrates constrói seu argumento referente à justiça, dizendo que, por exemplo, o médico, mesmo estando na posição do mais forte diante do doente, sua prática se desenvolve em prol deste e não a ele próprio, já que a natureza do médico não é ter vantagem, mas a de curar o doente.

Sócrates – Sendo assim, Trasímaco, nenhum governante, seja qual for a natureza da sua autoridade, na medida em que é governante, não objetiva e não ordena a sua própria vantagem, mas a do indivíduo que governa e para quem governa e para quem exerce a sua arte; é com vista ao que é vantajoso e conveniente para esse indivíduo que diz tudo o que diz e faz tudo que faz.

[...]

Trasímaco – Por que crês que os pastores e os vaqueiros objetivam o bem dos seus carneiros e dos seus bois e os engordam e tratam tendo em vista outra coisa para além do bem dos seus patrões e deles mesmos. E, da mesma maneira, acreditas que os governantes das cidades, os que são realmente governantes, olham para os seus súditos como se olha para carneiros e que objetivam, dia e noite, tirar deles um lucro pessoal. (PLATÃO, 2004, p.25-26).³

A partir de Abrão (1999)⁴, faz-se necessário contextualizar o diálogo posto anteriormente. O objeto central da discussão é a *justiça*, mais especificamente relacionada ao ato de governar e ser governado. Assunto de pauta coerente com a crise da democracia ateniense. Com a vitória sobre os persas, suas conquistas políticas, culturais e territoriais atingiram o cume com a dominação sobre toda a Grécia. Mas, o que parecia ser bom e grandioso, acabou por desencadear o crescimento das rivalidades com Esparta, culminando com a Guerra do Peloponeso, em 404 a.C. Atenas se rende e com ela seu regime democrático cujos valores políticos e morais encontravam-se marcados e enfraquecidos por intrigas, conspirações e corrupção. A queda deste regime cede lugar ao governo dos *Trinta Tiranos*.

O diálogo remete a esse período de decadência, momento em que o primeiro indaga sobre a existência essencial da *justiça* em todos os homens que daria origem a um regime também justo, enquanto o sofista coloca seus argumentos pautados na realidade da polis, onde a justiça apresentava-se em prol dos mais fortes. Sinteticamente, Sócrates busca um ideal que deveria se consolidar; propõe um dever-ser pautado em alguma essência virtuosa perdida, enquanto Trasímaco discute assentado sobre o que é constatado na realidade da vida democrática de Atenas; sendo assim, entendo que ele lança a idéia de *justiça* conjunta ao movimento da realidade, ou seja, ela passa a ser construída na relação entre os homens. Lugar onde não existe vez para fixidez ou presença estática dos predicados. Ora, o que pode ter acontecido com muitos governantes, que eram necessariamente os fortes, quando prevaleceu a ditadura dos Trinta Tiranos? Creio que muitos deixaram de ser fortes para se tornarem fracos.

Ainda com relação à *justiça*, Nietzsche oferece uma outra perspectiva, que, por sinal, apesar de não ser semelhante, aproxima-se relativamente dos discursos de Trasímaco:

² PLATÃO. A República. Série: Os pensadores. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo. Editora Nova Cultural, 2004.

³ Ibid., p. 25-26.

⁴ ABRÃO, Bernadette S. História da Filosofia. Coleção Os Pensadores. São Paulo. Editora Nova Cultural Ltda., 1999.

A justiça tem sua origem entre aqueles que têm potência mais ou menos igual, como Tucídides (no terrível diálogo entre os enviados atenienses e mélios) o concebeu corretamente: onde não há nenhuma supremacia claramente reconhecível e um combate se tornaria um inconseqüente dano mútuo, surge o pensamento de se entender e negociar sobre as pretensões de ambos os lados; o caráter da troca é o caráter inicial da justiça. (...) Dá-se a cada um o que ele quer ter, como doravante seu, e se recebe em compensação o que se deseja. Justiça é, portanto, retribuição e intercâmbio, sob a pressuposição de uma posição mais ou menos igual de potência. (NIETZSCHE, p. 98, 1983).⁵

Para comentar as considerações acerca da *justiça* derivadas do pensamento do discreteador Nietzsche tomo como deveras propício o exemplo da relação entre *senhor* e *escravo* e/ou seu análogo contemporâneo *patrão* e *proletariado*, considerando-os como duas forças não necessariamente antagônicas, mas que, inevitavelmente, geram tensa relação entre elas próprias e demais forças ativas no corpo social e natural.

Ao considerar a problemática da *justiça* neste momento, encaro ser uma ação tão abrangente quanto uma simples didática explicativa indicadora da formulação de uma analogia com a temática do *pobre*. Essa abrangência, além de uma simples tentativa de assemelhação entre uma e outra, deve-se ao fato de que ambas as problemáticas estão imbricadas em nível sócio-cultural, de modo que o *pobre* e/ou a *pobreza* estão sempre sendo analisados pela égide da *justiça*. Não obstante, os problemas que envolvem a relação entre *patrão* e *proletário* implicam interrogações sobre a *justiça* e o *pobre*. Diariamente deparo com noticiários que discorrem sobre a *pobreza* guiados por um determinado senso de justiça que associa o *pobre* com o significante *injustiçado*. Isso sem esquecer as inúmeras vezes em que os significantes *injustiça*, *pobre* e *trabalhador* são correlacionados por meio de discursos falados e/ou projetados em forma de imagens.

Tanto Marx quanto suas posteriores escolas – Stalin, Lenine e Trotsk – relacionaram intensamente os significantes *injustiça*, *pobreza* e *proletário*. Grosso modo, pelo prisma marxista, este último é constantemente considerado como um sujeito *injustiçado*, por se encontrar em uma condição de *pobreza*, na qual subjaz a idéia de um estado de carência e dominação - por não possuir recursos próprios devido ao estado de alienação -, que estaria sendo essencialmente determinado pela estrutura social de classe designada pela estrutura ideológica e econômica capitalista. Não há dúvida de que Marx esteve assentado em um discurso que supõe um proletariado vítima dos poderes do capital, não sendo à toa chamá-los também de explorados, isto é, que sofrem uma cobrança de preço injusta.

O marxismo não afirma que o ideológico possa reduzir-se simplesmente ao econômico. Afirma, pelo contrário, que o nível ideológico tem seu conteúdo próprio e suas próprias leis de funcionamento e desenvolvimento. Como vimos anteriormente, este nível se acha constituído por diversas tendências ideológicas (burguesas, pequeno-burguesa, proletária, etc.), uma delas domina as demais e, portanto determina, em certa medida, suas formas de existência. (HARNECKER, 1973, p. 108).⁶

Harnecker não poupa objetividade para expressar que na concepção marxista há uma classe que domina e explora e outra que é dominada e explorada por causa de uma suposta

⁵ NIETZSCHE, Friedrich W. Obras incompletas. Seleção de textos de Gerard Lebrun. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Posfácil de Antônio Cândido. 3^o ed. São Paulo. Abril Cultural, 1983.

⁶ HARNECKER, Marta. Os conceitos elementais do materialismo histórico. 1973.

condição de fraqueza desta última perante a outra. Tal estado de fraqueza é interpretado como sendo derivado do fato de o proletariado não possuir o principal mecanismo de poder do capitalismo, os meios de produção, além de que estariam também alienados à ideologia dominante. De certa forma, essa interpretação tornou-se o mote da intervenção dos partidos de cunho comunista-marxista-revolucionários nas denominadas massas de trabalhadores, com o fim de transformar e formá-los conforme o discurso próprio do comunismo em direção à revolução e à conseqüente ditadura do proletariado para promover uma nova ontologia, uma nova *justiça*.

A meu ver, este panorama aponta eminentes diferenças entre as visadas de Marx e Nietzsche, mas que, também, podem ser interpretadas como complementares e concordantes. O primeiro, como explicitarei basicamente, considera o proletariado uma classe explorada e *injustiçada*, pois que estaria em uma posição fraquejada. Considerar de imediato essa afirmação como verdadeira permitiria dizer que Nietzsche concorda com Marx, já que nosso filósofo trágico diz ser a *justiça* a equidade entre duas potências relativamente de mesmo nível. Logo, uma relação entre fracos (proletários) e fortes (patrões) marcaria a existência da *injustiça*, pois não haveria equidade.

Entretanto, pergunto se os operários seriam incomensuravelmente mais fracos, portanto, explorados, injustiçados e incapazes de negociar seus preços com patrões assim como aponta Marx? Pois bem vejamos, conforme Nietzsche, a *justiça* é construída na circunstância em que a relação entre os seres é da ordem da necessidade e/ou do desejo. Este encontro relacional seria determinado pelo interesse de um pelo outro em relação às suas qualidades, gerando negociações e acordos. Neste sentido, cabe argumentar que se um ser não provoca interesse em outrem, a relação não ocorrerá, pois, passariam despercebidos, logo, não haveria conflito. Conseqüentemente, o pano de fundo do referido contato seria tecido sobre uma inexorável situação delineadora da perda de alguma espécie, apesar do ganho.

É inquestionável que *patrão e operário* possuem qualidades e/ou objetos de interesse que se complementam; o patrão tem posse das máquinas e o proletário tem energia e tempo para manipulá-las, sendo que os dois têm necessidade e desejo sobre a produção. Ambos possuem forças devidamente análogas, um interesse não vive sem o outro, pois, do contrário, a conseqüência seria danosa para os dois lados. Preferem, como coloca Nietzsche, o senso de *justiça*, uma equidade que hoje desembocou em nosso sistema trabalhista jurídico, burocrático e comercial. O que não significa uma pausa nos conflitos negociativos, continuam perenemente, mesmo porque o desejo de melhorar cada um o seu conforto e bem-estar, bem como as necessidades de ordem egoísta e identitária fazem com que tentem ultrapassar os limites do outro, sem eliminá-lo. Vencer o outro não descarta a necessidade sobre o mesmo; vide os escravos de guerra cuja utilidade os salvaram da morte em troca da escravidão, já que o que está posto como elemento fundante em uma negociação é a preservação da vida sem desconsiderar a possibilidade de o sujeito preferir a morte. Para tanto, Veblen aponta que

Nessa suposição não está, todavia, a afirmação de uma transição abrupta de uma paz inalterável para uma fase ulterior em que pela primeira vez ocorre combate; tampouco se afirma que, com a transição para uma fase predatória da cultura, toda indústria pacífica desaparece. Pode-se dizer, com segurança, que sempre existiu luta, mesmo nos estágios mais primitivos de desenvolvimento social. (VEBLEN, 1965, p. 34).⁷

Realizarei um exercício de aprofundamento da questão a partir da perspectiva analítica de Thorstein Veblen sobre a relação entre senhor e escravo sob a ordem discursiva que aqui estou

⁷ VEBLEN, Thorstein. A teoria da classe ociosa. Trad. de Olívia Krähenbühl. São Paulo Livraria Pioneira Editora, 1965.

ousando construir acerca da *justiça/injustiça*. A partir de seu método de análise, vinculado à interpretação econômica da História que procura agregar, definir e situar os valores psicológicos e sociais que coexistem no homem, com o que chamou de “instinto de trabalho”, Veblen aponta em sua *Teoria da classe ociosa*, de 1904, que a primitiva diferença entre trabalho masculino e o trabalho feminino originou a divisão em uma classe ociosa e uma classe servil respectivamente. Do mesmo modo, a forma mais primitiva de propriedade é a mulher pelo homem que, apesar de já existir a noção de propriedade sobre objetos úteis, estes não tinham como originar uma distinção de classe, pois o próprio dono os manuseava de acordo com seus fins. (VEBLEN, 1965, p. 37)⁸.

Isso significa dizer que as mulheres eram consideradas peças – “maquinário” – úteis não somente para cumprir tarefas vulgares e inferiores, mas principalmente para darem conta de serviços que liberassem os homens para feitos mais estupendos, pois, aos olhos “fenomênicos” da sensibilidade bárbara, as ações consideradas nobres são aquelas mais espetaculares, ou seja, que demonstrassem altivez, bravura, inteligência, força e explosão. É evidente que tal concepção de virtuosidade pode soar ridícula, preconceituosa e machista aos nossos ouvidos modernos, já que as mulheres hoje atingiram, através de mecanismos sociais, culturais e tecnológicos, condições para desempenharem funções que são consideradas grandiosas em nossos tempos. Todavia, os feitos considerados grandiosos e valiosos ainda estão submetidos às regras de altivez, bravura, força, inteligência e explosão do indivíduo. Pelo menos é o que nos mostra o grande fascínio que provocam os nominados artistas da TV e o do cinema. Estes seriam os mais novos semi-deuses cujas ações são consideradas hoje as mais nobres e difíceis de serem alcançadas.

Mas o que interessa aqui são propriamente duas questões. A primeira: assim, então, poderemos tomar como fundamento das *injustiças* presentes nas relações de trabalho a primitiva forma de propriedade desenvolvida sobre a vida das mulheres descrita por Veblen? A segunda questão, ainda sob a ótica vebleniana, gira em torno da perspectiva do bárbaro que considerava as tarefas femininas, tidas como essencialmente industriais; inferiores e até mesmo desprezíveis, assim como o humano hodierno considera as atividades que os chamados *pobres* desenvolvem, ou, até mesmo o modo de vida de um *mendigo*.

Se eu partir de um prisma moderno contemporâneo de *justiça/injustiça*, sem chance de errar, movido pelo discurso de liberdade, igualdade e fraternidade, poderia considerar a mais pura das injustiças a ação primitiva de fazer a mulher encarregada dos trabalhos industriais, pois, em se tratando de um *ser* mais fraco e com menor possibilidade de escolha, segundo um *dever-ser* de nossa época, o homem deveria protegê-la e não se aproveitar dela. Porém, nós, modernos, temos a comum prática de julgar as coisas sem antes termos experimentado as situações em seus fundamentos reais. Ora, não podemos esquecer que a mulher também recebia a proteção do homem, isso sem mencionarmos a possibilidade de as mulheres se sentirem eminentemente seguras sob a guarda de um homem de feitos espetaculares. Considerar a mulher um ser explorado, assim como Marx considera o proletariado, mesmo em relação às épocas primitivas, é considerá-la *pobre*, carente de recursos, o que não é verdade, pois seus dotes ontológicos possibilitavam e possibilitam realizar algumas atividades com maior perfeição que o homem, fato que propiciou trocas e negociações entre desejos e necessidades de homens e mulheres primevos que culminaram com o desenvolvimento da indústria.

Referente à segunda questão, importa lembrar e evidenciar que a noção de tarefas desprezíveis ou honrosas não é uma propriedade real, mas, inegavelmente, conceitual. Compreender isso não é tarefa difícil, apesar da necessidade de um bravo exercício de desconstrução e desprendimento de nossos conceitos hodiernos. O problema é que,

⁸ Ibid., p. 37.

coincidentalmente, os registros históricos sobre a qualificação das atividades destinadas a promover a sobrevivência humana em épocas primitivas estão sempre associados com ponto-de-vista daqueles realizadores espetaculares, não esquecendo que as atividades propícias à natureza masculina sempre foram, aos olhos de todos, as mais fascinantes devido a sua espetacularidade. Temos como exemplo a caça, a guerra e o jogo.

Essa característica da interpretação dos acontecimentos pode ser estendida às práticas mais recentes como expressa na relação entre colonizado e colonizador, já que a conceituação destes sobre os fatos tomaram maior evidência. Da mesma forma que, hoje em dia, guiadas pelo olhar econômico do capitalismo, as pessoas opinam serem as conquistas econômicas mais honrosas e grandiosas que outras, algo que, de certa forma, possibilitou amenizar a diferença entre natureza masculina e feminina. Isso mostra a relatividade das certezas provindas de cosmovisões singulares, pois que, apesar de as atividades exclusivamente femininas, que por sinal eram as de cunho industrial, serem consideradas desprezíveis, ao mesmo tempo estavam relacionadas com a produção de base cujos produtos tornavam-se cada vez mais necessários à produção e manutenção da vida, portanto, de grande valor e tão desejosas quanto outras mais enigmáticas, com relação às quais o desejo costuma ficar apetecido.

Com efeito, coloco brevemente em pauta a investida filosófica sobre os fenômenos. Os fatos simplesmente acontecem, mas, ao serem abordados por diferentes olhos, são ressignificados e repetidos em diferentes contextos, eles deixam de *serem* para *vir-a-serem*; para tornarem-se *não-ser*. O que remete a inexistência de uma verdade sobre os fatos. São mutantes, são seres vivos desde que animados pelos seres animados. Interpretar um fato é uma ação de estar sendo. Neste movimento hermenêutico, o fato expressa inúmeras e diferentes facetas, assim como o interpretador, que sofre mudanças ao tentar fundar um *ser* por meio de seus dizeres sobre os fatos que se tornam fenômenos, demonstrando ser o mundo uma perspectiva particular mental e corporal ativa de cada *ser* em busca de *ser*. Tentar definir um fenômeno em termos absolutos é correr o risco de totalizá-lo sob a visada de uma lente específica, desembocando em ações autoritárias.

Toda e qualquer afirmativa estará presa a uma ordem de interpretação, logo, diz respeito a olhares e sentimentos com relação ao mundo vivido. Dizer que o proletário e o *pobre mendigo* são sinônimos de explorados significa afirmar arbitrariamente uma sensação sobre um fenômeno. Por um viés trágico, a situação destes dois personagens não é puramente *injusta*, de modo que corresponde simplesmente a um ponto aonde se conseguiu chegar nas negociações partidas dos interesses e qualidades de cada potência. Outro aspecto é pensar o fenômeno *patrão e proletário* a partir do movimento global do universo. Ora, se esse movimento nos diz algo, podemos ver a relação entre *patrão e operário*; *senhor e escravo*; *mulher e homem* no interior de uma totalidade cosmológica, onde essas relações humanas são comparáveis e análogas à relação de um verme com seu meio. A potência de um verme relacionando-se com a potência do lodo do qual se alimenta é análoga à relação entre *patrão e operário* que também dão origem a um determinado *ethos*.

Retomando o exemplo da Mulher, interpreto que sua condição muitas vezes foi pautada na *justiça*, na equidade de forças cuja relação não promoveu verdadeiramente condições boas ou ruins, mas situações diferentes. Isto é, apesar de os afazeres femininos de nossos tempos serem considerados mais valiosos, não podem ser chamados de mais importantes que as práticas primitivas por dois motivos. Primeiramente porque os caracteres das tarefas quase não se alteraram, a não ser em relação aos métodos e meios de produção. Segundo, devido ao fato de os valores serem guiados conceitualmente, as atividades femininas passaram a ser valorizadas independente de quais forem. Quem sabe isso se deva à atual moral que prega a igualdade de condições e oportunidades entre homens e mulheres muito provavelmente forjado pelos

movimentos feministas quando a Mulher manifestou de outra forma sua potência, criando assim outro *ethos*, não necessariamente melhor.

Portanto, à beira de concluir este ensaio, retorno à discussão acerca da existência do *ser pobre*. Ora, após esse exercício de relativização dos fatos, fenômenos e conceitos podemos ainda considerar alguém como sendo absolutamente *pobre*, a ponto de nos sentirmos no direito de dizer que aquele homem é *pobre*, ou, aquela mulher é *pobre e injustiçada*? Acontece que há sempre uma ordem, uma lógica, um fundamento, uma premissa na qual o discurso a ser produzido se pauta para desenrolar-se. No caso das teorias socialistas, costumam desenvolverem-se fundadas no discurso da libertação do sujeito alienado. Pressupõem a existência de um discurso não alienante que promoveria o advento da consciência acerca de um *ser puro*, por que não dizer, um *ser* essencialmente *justo* à clássica maneira socrática de tratar o homem que procura fazer parir a essência humana que, na visão propriamente moderna, trata-se do ideal da revolução francesa: igualdade, liberdade e fraternidade.

Concernente à nossa cultura contemporânea na qual os valores de bom ou ruim são vinculados ao fator financeiro, o *pobre* é aquele que não possui recursos econômicos suficientes para *ser* algo além de um sujeito *pobre*. Que na verdade, este algo que o *ser* pode *vir-a-ser* não pode ser qualquer “algo”, mas sim deve ser alguém dentro dos parâmetros modernos de cidadão. O *ser* de um sujeito que carrega o significante *pobre* é sucumbido pelo olhar do outro, que, preso ao discurso da riqueza financeira, não vê o movimento pulsante daquele *ser* categorizado como *pobre*. O *ser* sempre está presente perante os olhares, às perspectivas de outros. Está em constante movimento de *ser* devido à sua condição de *não-ser*, logo, que pode ser qualquer coisa. O observador, fixo em sua identidade consensual, vê uma única possibilidade para o outro, deixa-o estático na posição de *pobre* sem perceber que lá existe um movimento promovido pelo fato de *não-ser – pobre*. Sendo assim, está na condição de ser tudo, basta olhar direito, basta eliminar o biombo forjado pela cultura capitalista.

René Magritte nasceu em 21 de novembro de 1898, em Lessines, na Bélgica. Fez parte do movimento surrealista, em 1928-1929, pintou um cachimbo em uma tela acompanhado da frase “isto não é um cachimbo” pintada por ele debaixo da figura (Figura 1); a meu ver; tentando questionar acerca da veracidade dos objetos pintados ou reais, opera ele com a idéia de que as aparências podem ser enganosas, problema levantado pela frase impressa na parte inferior de seu quadro, aparentemente sob a figura do cachimbo, que não era mesmo um cachimbo, mas somente a pintura de um cachimbo. Feita esta distinção, vejo-me às voltas não mais de um cachimbo, mas de várias possibilidades. O cachimbo que não estava lá, mas sim a imagem pintada do cachimbo mantém idéia do cachimbo acesa em nossa mente graças ao poder do conceito.



Figura 1 – Quadro pintado por René Magritte entre 1928-1929 – *La pipe*.

Fonte: portaildurisque.iut.u-bordeaux1.fr/.../tabl3.htm

A arte de pintar figuras e imagens não é exclusiva dos artistas. Todos nós pintamos os outros sujeitos antes mesmo de vê-los, ouvi-los, tocá-los e cheirá-los. Pintamos com as cores do discurso, que pode ser qualquer uma, mas que às voltas do *não-ser* hodierno, o pintamos com as tintas do discurso mais presente e constante, o discurso das distinções e categorizações econômicas do sistema capitalista cujo efeito não é exclusivo deste, mas de qualquer outro discurso que direcione sua potência a parar o movimento do *vir-a-ser*. O comunismo, por

exemplo, pode dar origem ao biombo que nos faz enxergar através da lente da igualdade e homogeneidade dos desejos.

À maneira de Magritte, tento agora provocar efeito semelhante nos leitores, apresentando-vos a seguinte figura cujo título é *O pobre* atribuído pelo autor da fotografia. (Figura 2). Agora vos digo que “isto não é um pobre”. Creio que proponho um exercício e tanto para nós. Procuremos, então, antes de tudo, seguir uma descrição pautada em nossos (pré)-conceitos modernos para considerarmos ser esta figura a fotografia de um *pobre*. Ora, por que atribuiríamos ao sujeito da foto o *status* de *pobre*? Pois está sentado em uma calçada, ao lado de um bueiro, onde alguém que carrega o título de burguês não sentaria devido às normas de higiene, além de que seu traje aponta para um clima frio geralmente tido como propício para um chocolate quente numa cama quente após um banho aquecido. Não possui muitos pertences de valor financeiro além de um guarda-chuva velho manchado, provavelmente doado por alguém que sentiu pena do sujeito. Ao seu lado alguns utensílios domésticos – uma vasilha para água. Sua barba está comprida e cinzenta; amarelada na altura do nariz quiçá por causa do tabaco. Tem pendurado no pescoço alguns colares com pingentes. Estes podem significar uma relação com seu passado ou podem ter sido adquiridos também por doação.



Figura 2 – *O pobre*.

Fonte: pedromalheiros.blogs.sapo.pt/arquivo/2004_08.html

Pois bem, observando a fotografia, tentei descrever o sujeito da figura, tal como um transeunte qualquer, carregado de compromissos com o capital, passando por ele – sujeito - ao ritmo veloz de nossos tempos. Não procurei, em princípio, saber se tem um nome, de onde veio e o que pensa do seu modo de vida e o modo dos outros. Pouco tentei olhar em seus olhos para procurar algum dizer. Enfim, o sujeito fotografado é ou não um *pobre*? O autor da foto Pedro Malheiros utiliza o adjetivo *pobre* para classificá-lo. Eu não tenho tanta certeza assim, pois, antes de qualquer predicativo, o sujeito da figura tem propriedades de *ser*. Pautado em minhas sensações, ele possui um olhar profundo e vazio, típico de qualquer *ser* quando não carregado de predicativos. Trata-se de um *ser* que, além de possuir a *falta-de-ser* comum a todos (LACAN, 1985, p. 281)⁹, ele a expressa, eminentemente, em que ponto está sua negociação com o mundo natural e social. Quem sabe o lugar que ocupa seja o mais seguro para sua subjetividade, além de *ser* sua própria individuação.

CONCLUSÃO

Mas afinal, por que o sujeito representado na fotografia pode ser um *pobre mendigo*? É *pobre* ou carente de quê? Pobre de carro, casa, máquina de lavar roupas, grades em seu portão, ou até mesmo um portão e paredes ao seu redor, veste sempre a mesma roupa, não está nos bancos escolares, nem possui conta no banco, não come comida aquecida, não escova os dentes,

⁹ LACAN, Jacques. O Seminário 2: O Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Trad. Marie C. L. Penot. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed. 1985.

não vai ao dentista, não realiza consulta médica uma vez por ano, não faz atividade física em prol da “saúde” própria e/ou coletiva. Enfim, posso considerá-lo pobre, carente de recursos somente porque não respeita as regras de *ser* da modernidade? Perguntaria ainda: será que o representado sujeito possui alguma riqueza para além de meus olhos burgueses? Ou ainda, será que sua própria ação de *ser*, tal como se manifesta na fotografia, não constitui sua riqueza, sua virtude, sua *justiça* e sua *individuação*? Creio que, se não fosse a sua própria maneira de se apresentar, ou seja, de *ser*, não fosse sua riqueza, não chamaria a atenção de um fotógrafo e muito menos alguém ia *desperdiçar* o *valioso tempo* moderno para dissertar sobre ele. Cabe questionar a *pobreza* e a *riqueza* das quais falamos, pois será que o chamado *pobre* só poderá ser considerado cidadão político quando se transferir de *casta*? Será que ele não promove efeitos políticos da posição subjetiva na qual se encontra? Será que sua condição objetiva terá de mudar conforme o estatuto do *ser* moderno para considerá-lo *ser*? Ora, a resposta para essas perguntas está nos pressupostos que a modernidade forjou. Para o homem moderno, é absurdo considerar que alguém possua identidade e singularidade, isto é, movimento de *ser*, fora do simulacro que foi estabelecido como ideal. Por fim, a modernidade desejou enquadrar, planejar e determinar as formas que o *não-ser* deveria movimentar seu corpo e potencialidades de *ser*.

É preciso refletir sobre o que este sujeito e tantos outros, considerados *pobres* trazem aos nossos olhos conceituosos e iluministas. Não há dúvida de que o incômodo que estes nos oferecem cotidianamente transcende às questões de cunho social-humanista padronizados pelo ideal moderno. Portanto, concluo que no *ser* que lhe vestem a máscara de pobre estão presentes tantos espíritos quanto nosso enquadramento conceitual pode enxergar. Por fim, vejo naquele *ser* (Figura 2) muitos espíritos, diversas definições e inúmeros conceitos. Por exemplo: O *ser* que contém *falta-de-ser*, de Lacan.¹⁰ O *ser-no-mundo*, o *Dasein heideggeriano*. O *sujeito transcendental kantiano*. O exercício da *epoché* da fenomenologia de Husserl. O *espírito absoluto*, de Hegel.¹¹ O *mundo desencantado*, de Weber.¹² A *ordem do discurso*, de Foucault.¹³ E, por fim, *psicologia de um vencido*, de Augusto dos Anjos.¹⁴

¹⁰ Loc. Cit.

¹¹ JAPIASSÚ, Hilton. Dicionário básico de filosofia. 3º ed. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed., 1996.

¹² BIRMAN, Joel. Estilo e modernidade em psicanálise. São Paulo. Ed. 34., 1997. p. 22.

¹³ FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. Trad. de Laura F. de A. Sampaio. 11º ed. São Paulo. Edições Loyola., 2004.

¹⁴ ANJOS, Augusto dos. Eu e outros poemas. 4º ed. Rio de Janeiro. Castilho., 1928.