

# Linguagem, mito e ciência: poiésis & poiésis

Language, myth and science: poiésis & poiésis

Maria da Conceição de Almeida - UFRN

Ilza Matias de Sousa - UFRN

## RESUMO

Este artigo estuda a relação entre poiésis e singularidade na intercessão da filosofia, literatura, mito e ciência, a partir da discussão sobre a questão da nomadização e desterritorialização que permite articular alteridade e diferença no mundo contemporâneo, recusando o modelo estático da linguagem. Envolve múltiplas instâncias: mitologização, performance, estratégia irônica para a desconstrução da hegemonia científica.

Palavras-chave: Mitologização. Nomadização. Ficção. Performance. Singularidade.

## ABSTRACT

This article study the relation between poiésis and singularity in the intersection of philosophy, literature, myth and science, based on a discussion on the issue of the nomadization and desterritorialization that allows one to articulate alterity and difference in contemporary world, rejecting the static model of language. Involve multiple instances: mythologization, performance, ironic unbuilding strategy for scientific hegemony.

Keywords: Mythologization. Nomadization. Fiction. Performance. Singularity.

Ao modo de um Deus cego no meio do deserto múltiplo, os mitos emanam signos no corpo da terra. De um signo a outro, subtraídos ao sentido já fixado, dão lugar à turbulência da matéria mítica, muda ou falante, estranha ao tempo do Cronos devorador, sob cuja regência o sentido resta ultrapassado. Em face ao deslocamento do mundo, eles são a própria vaga do mundo, entram na língua e nessa superfície exercem o tempo da poiésis, da criação.

Apesar de serem interiorizados nos modelos de representação e recalçamento, disciplinados como mitos de civilização (DELEUZE; GUATTARI, 2010), constituem estes mitos enunciados de devir, enunciados ambulantes, itinerantes, heterogêneos, reengendrando-se em seus itinerários sem destinos pré-estabelecidos.

No mito grego de Ulisses, tomado como o mito do homem moderno é que veremos a inscrição do lugar, do retorno ao mesmo; a circunscrição da odisséia enquanto instituição do lugar de memória. Uma espécie do *quo vadis*, mas para se instituir a volta, a chegada, o sedentarismo do

territorialista e sua fantasia do lugar fundado, como fantasia do lugar antropológico. Esse mito também serve para designar a entrada do homem moderno nas chamadas ciências régias ou imperiais (DELEUZE; GUATTARI, 1995). Esses estudiosos franceses do pensamento contemporâneo, assim, falam, a respeito de tais ciências:

A ciência régia é inseparável de um modelo 'hilemórfico', que implica ao mesmo tempo uma forma organizadora para a matéria, e uma matéria preparada para a forma; com frequência mostrou-se como esse esquema derivava menos da técnica ou da vida que de uma sociedade dividida entre governantes-governados, depois em intelectuais-manuais (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 35).

Enquanto os mitos, estes podem ser se compreendidos como matérias "morfológicas vagas, nômades", que passam como o vento em regiões que se multiplicam na sua passagem. Tais matérias lançam-se nas ciências menores, descritas por esses estudiosos franceses em seu "Tratado de nomadologia: a máquina de guerra" (DELEUZE; GUATTARI, 1995), a partir da exterioridade em que os mitos se encontram em seu estado anterior aos aparelhos identitários de Estado.

Definem os autores as ciências menores como ciências que vão se ocupar com essas matérias não enclausuradas:

Há um gênero de ciência, ou um tratamento da ciência, que parece muito difícil de classificar, e cuja história é até difícil seguir. Não são 'técnicas', segundo a aceção costumeira. Porém, tampouco, são 'ciências', no sentido régio ou legal, estabelecido pela História (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 24).

Dizem ainda que a ciência régia "não pára de apropriar-se dos conteúdos de uma ciência nômade ou vaga, e onde uma ciência nômade não pára de fazer fugir os conteúdos da ciência régia" (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 34).

Essas apropriações, instaurações e fugas dão-se sob tensões que invadiram também o espaço do mito e o seu percurso narrativo, lançado à sua margem mais noturna, no trajeto de sua potência errante, negando o retorno à essência do ser (FAYE, 1996, p. 21).

É Jean-Pierre Faye, esse filósofo, romancista e poeta, que nos coloca diante dos desvios sofridos pelo mito (muthos) para se bem conduzir a "fábula da razão", desde a fábula grega, a fábula cartesiana, a "Grande Lógica hegeliana". A antecena e a cena narrativa mantêm, no mundo ocidental, a clara oposição ao mito, como parte da doutrinação do logos.

Tendo isso em vista, podemos afirmar que é mantendo a tradição das ciências régias que se definirão os pressupostos da identidade social, histórica, cultural, instituídos a partir da tautologia, nos projetos das metanarrativas educacionais. Instruídos por uma educação formal, que quase sempre privilegia valores e critérios como verdade, objetividade, demonstração e verificação, somos muitas vezes levados a crer que a ciência é a única linguagem capaz de explicar e fazer compreender os fenômenos do mundo, a vida da Terra, as dores do corpo e da alma, os processos sociais, o ecossistema, a origem do universo.

Esse entendimento, que tem protagonizado o progresso da ciência desconhece, entretanto, que, além dos conhecimentos científicos, outras constelações de saberes advêm das ciências vagas ou menores e operam igualmente compreensões e explicações dos fenômenos à nossa volta e dos quais somos parte, produto e produtores.

Um sistema de filtragem racionalizante busca eliminar essas outras constelações de saberes, as quais procedem como o retorno do recalçado e nos confrontam com ordenações absolutamente heterogêneas do conhecimento e da linguagem. Nesse sentido, poderíamos atribuir a essa questão do recalçamento do mito algo de perversão e monstrificação da alteridade, no espaço da ciência, quanto às práticas esconjuradas como enigmáticas ou mágicas e ritualísticas, com marcas digamos, de uma espécie de *pharmakós*, no sentido grego, e que escapa do saber analítico da tradição platônica.

Ao temer a invasão desse outro saber da *Métis*, que emergia, à margem da cidade grega, Platão assim cunha esse gênero de sabedoria prática e arte da camuflagem e classifica-o como fazendo parte da palavra do feiticeiro, do mágico, ou da palavra como veneno, sem retórica mimética e de verossimilhança, mas ligada à passagem direta ao ato. Algo estrangeiro ao Grande Logos da República, e perturbador, segundo Jacques Derrida (1991).

Por ser expressão de um povo em devir o mito é o *pharmakós* como uma palavra devolvida a esse devir, à nomadização, consistindo num simulacro do logos fragmentado e errante, sendo para Gilles Deleuze uma reversão irônica do platonismo do ser, do uno e do todo, ultrapassando “a dualidade entre o mito e a dialética” e reunindo em si “a potência dialética e a potência mítica” (DELEUZE, 1974, p. 260).

E não se funda no semelhante, antes o simulacro “encerra uma potência positiva que nega tanto o original como a cópia, tanto o modelo como a reprodução” (DELEUZE, 1974, p. 267), operando com a divergência, a constituição do caos, dirá, assim Foucault (*apud* DELEUZE, 1974, p. 268): “Instaura o mundo das distribuições nômades e das anarquias coroadas”.

Produzindo nos enunciados tanto o povo por vir, quanto a linguagem do pensamento nômade, o mito opor-se-ia ao pensamento da interioridade, se voltaria a uma experiência do fora, irreduzível ao Um, confundindo-se com o próprio movimento dessa exterioridade, sendo, desse modo, a própria terra do verbo ou palavra poética (DELEUZE; GUATTARRI, 1997). Nesse aspecto, o fora relaciona-se às “singularidades tiradas ao acaso (caras e coroas)” (DELEUZE, 1997, p. 150). Tal jogo de acasos encontra-se no cerne da poiésis.

Assim plasmando-se, o mito configuraria esse fora da maneira como Deleuze, a partir de Foucault, o concebe:

E o fora é isto: a linha que não cessa de reencadear as tiragens; e a cada vez, inventar as séries que vão da vizinhança de uma singularidade até a vizinhança de outra. Há singularidades de todos os tipos, sempre vindas do fora: singularidades de poder, tomada nas relações de forças; singularidades de resistência, que preparam as mutações; e até singularidades selvagens, que permanecem suspensas fora, sem entrar em relações nem deixar-se integrar... (somente aí o ‘selvagem’ toma um sentido, não como uma experiência, mas como aquilo que não entra ainda na experiência). (DELEUZE, 1997, p. 150).

Consideraremos, com Deleuze, portanto o mito, enquanto parte das morfológicas vagas e nômades, entre as singularidades “selvagens” (observamos que o conceito de singularidade não está vinculado a um sujeito da enunciação, a um singular oposto ao plural, nem se trata de indivíduos como no senso comum, sequer confunde-se com o UM).

Pertencem os mitos, dessa maneira, àquelas singularidades, feitas de agenciamentos coletivos, sem sujeito enunciador enunciado (DELEUZE, 1997). E é nesta perspectiva que a mitologia aparece no tratado de nomadologia como máquina de guerra.

Efetivamente, entre a potência da poiésis e as tentativas de sua cessação, há algo irreduzível às determinações culturais que residem nos mito. Determinações essas que, ao contrário, subsistem na própria concepção da ciência, a qual, na acepção moderna, tem uma existência não em tiragens ao acaso, mas impostas pelo imperativo da ciência soberana, interior ao Estado.

O pensamento científico procede pela mobilização de enunciados em um sistema articulado, conforme Michel Foucault (1995), escolhas teóricas organizadas, descritivas, propostas em hipóteses, provas. É uma ciência ligada à história natural, que produz um discurso da natureza indissociável da linguagem. Foucault cita e comenta Lineu, seu *Systema naturae*:

O método, alma da ciência, designa à primeira vista qualquer corpo da natureza, de maneira que esse corpo enuncia o nome que lhe é próprio e que esse nome evoca todos os conhecimentos adquiridos no curso do tempo, acerca do corpo assim nomeado: de modo que, na extrema confusão, descobre-se a ordem soberana da Natureza (FOUCAULT, 1967, p. 215).

O sistema remete ao século XVII, conjugando empiricidade e natureza, buscando superar a argumentação metafísica vigente até então, mas a custo de controlar o devir e organizar sistemas de representação que visavam a impor princípios unificadores.

Naquele século, dá-se a primazia da observação, experimentação e da verificação de hipóteses, tendo-se nisso os aspectos metodológicos da ciência moderna. Os signos se separam das coisas, conforme Foucault, a partir da perspectiva naturalista, que descrevem as línguas como naturais, contestando-se a origem divina da linguagem:

O signo não é mais do que um elemento separado das coisas e constituído como signo do conhecimento. O signo é, portanto, prescritivo, rígido, incômodo, e o espírito não pode apoderar-se dele. [...] o signo de instituição é o signo na plenitude do seu funcionamento. [...] É ele que estabelece a divisão entre o homem e o animal; é ele que transforma a imaginação em memória voluntária, a atenção espontânea em reflexão, o instinto em conhecimento racional (FOUCAULT, 1967, p. 90).

Essas concepções e posições naturalistas do signo constroem-se em enunciados demonstrativos, rigorosos, transmitidos e ensinados (FOUCAULT, 1995), territorializando-se em domínios científicos.

Concebendo uma arqueologia dos saberes e das representações, o filósofo coloca: “A partir do século XVII dá-se um valor inverso à natureza e à convenção: natural, o signo não é mais do que um elemento separado das coisas e constituído como signo do conhecimento” (FOUCAULT, 1967, p. 90). E, enquanto tal, o tecido objetivo da linguagem como lei natural se fecha, excluindo o outro narrado, o mito, de sua jurisdição. A isso se poderia atribuir um mal na linguagem da ciência.

No século XIX, Freud falará no transtorno da sedução e esse mal na linguagem científica, que, para o psicanalista, segundo Paul-Laurent Assoun (1990), é o que provoca o eclipse da razão, questiona o limite do conhecimento e o da própria linguagem. Discute esse psicanalista francês: “Para Freud, somos obstinadamente reconduzidos à ciência como medida de nossa finitude e forma de nossa ‘condição’: a suprema ilusão seria ‘encontrar alhures’ o que a ciência não pode dar” (ASSOUN, 1990, p. 207).

O outro ponto interessante dessa discussão articula-se à postura intelectual freudiana assumida, conforme Assoun (1990), como “instância da bruxa”. Ele afirma:

Freud reconhece explicitamente a necessidade, nesse momento em que o ‘material’ não fala mais e o entendimento colide com esse limite, de ‘recorrer à ajuda da bruxa’, para voltar a experimentar, logo depois, que os oráculos dessa bruxa metapsicológica não são, afinal, ‘nem muito claros nem muito detalhados’ (ASSOUN, 1990, p. 207).

Essa instância é para Freud também o que instaura o mal-estar da cultura. E o que, em meio à razão despota, põe a anomalia em funcionamento.

Contemporaneamente, na perspectiva de Jean Baudrillard, as imagens das ciências e dos cientistas elaboram o transtorno da sedução: “Falar de signos já é estar no domínio da sedução ou do diabólico. [...] e a sedução, por sua vez, é movida pelas coisas, pelos signos, pelo sangue e pela morte [...]” (BAUDRILLARD, 1989, p. 86).

O conhecimento científico estaria, assim como a cultura, a meio caminho do *logos* e da instância da bruxa e, em seus entrelaçamentos, encaminharia esse impensado, junto com as tensões e contradições, que, aí, se colocam entre signos e coisas, entre a ciência como fato e a ciência como discurso, linguagem, poiésis.

Se aceitarmos que a própria cultura se move a partir dessas relações tensionadas, diríamos que, no seu âmbito, ou no âmbito das suas produções, a sedução passa a ser uma nova retórica que precede à própria produção, mostrando que a verdade, a objetividade e a denominada neutralidade científica são instrumentações retóricas revestidas pela respeitabilidade mundial.

No livro *A invenção das ciências modernas*, a filósofa e historiadora da ciência Isabelle Stengers discute o limite difuso entre ciência e ficção. “A conduta de Galileu”, diz Stengers (2002, p. 200), “exige a afirmação do poder da ficção: é *contra* esse poder que a ciência deve se diferenciar e *graças* a ele que ela define e desqualifica tudo o que não é ciência”.

Abrindo a ciência ao diálogo com as outras narrativas do mundo, a autora declara que seu livro é uma tentativa de colocar a ciência “sob o signo do humor e do riso”. Ela reporta-se a um “humor que nos permitisse tratar os avatares de nossa crença na verdade, como processos contingentes, abertos à reinvenção de outros dados, como condição vital para resistir à vergonha do presente” (STENGERS, 2002, p. 200).

Como situaria Deleuze (1974, p. 143), o humor é um “novo valor”, é “a arte das singularidades nômades e do ponto aleatório sempre deslocado”. É a ciência das essências vagas, nômades, como as morfológicas do mito, secretando-se dos interstícios das ciências régias, na ciência contemporânea.

O riso e a derrisão, provocando o deslocamento do pensamento científico, mostram no campo da ciência o lugar do não-normativo, do desvio, onde o cientista pode fazer brilhar o mito, ao invés de considerá-lo marginal e ridículo. Ir além do saber e pensar o impensável.

É no mínimo instigante a reflexão ousada, nesse sentido, de George Steiner (2003) no livro *Nostalgia do absoluto*. A nostalgia faz o absoluto entrar numa forma de humor que seria próprio de um sujeito antropomórfico. No entanto, o humor migra e transpõe-se para o termo “absoluto”, criando uma configuração estranha ao pensamento que este coloca.

Ali, por meio de argumentos contextualizados, cuidadosos e irretocáveis no que diz respeito à nostalgia do absoluto na ciência, Steiner expõe o vazio aberto pelo pensamento ocidental moderno e os efeitos de sua derrisão, pois o absoluto acabaria por ser algo monstruoso, grotesco e destruidor da razão mesma.

Para o autor, é justamente do interior desse vazio que emergem as narrativas da ciência, as quais repõem as estruturas das mitologias. Identificando o que seria uma construção mítica moderna, Steiner concebe o marxismo, a psicanálise e o estruturalismo como três mitologias racionais.

Abstraindo-se o exercício analítico desenvolvido no livro a respeito das concepções de Marx, Freud e Lévi-Strauss, importa sublinhar as reflexões de Steiner, sobre o que diz respeito ao valor, ao vigor e a importância dessas três grandes mitologias científicas ocidentais.

Tratar-se-ia de uma reabilitação do dispositivo narrativo mítico no interior da própria ciência. O livro *Nostalgia do absoluto* sintetiza, pois, estratégias de uma ciência aberta, uma obra aberta, um encontro entre o sensível e o racional.

Steiner coloca em outro livro, *Linguagem e silêncio: ensaios sobre a crise da palavra* esse entendimento acerca da mitologia lévi-straussiana:

Lévi-Strauss busca uma ciência da mitologia, uma gramática de constructos e associações simbólicos que permita ao antropólogo relacionar diferentes mitos como o linguista estrutural relaciona fonemas e sistemas de linguagem. Uma vez que o código de mitos é decifrado e, percebe-se, tem sua própria lógica e traduzibilidade, sua própria tabela de valores e significantes intercambiáveis, o antropólogo terá um instrumento de grande poder com o qual atacar problemas de ecologia humana (STEINER, 1988, p. 253).

Isso remete a um “pensar mitologicamente”, refere-se Steiner (1988, p. 254). Por fim, sentencia a respeito do pensamento mitológico lévi-straussiano: “Como armazéns e transportadores (o tubo a vácuo e o impulso eletrônico) da vida sentida e da conjectura humana, os mitos abarcam as palavras, mas vão , além delas em direção a uma sintaxe mais flexível, inventiva e universal” (STEINER, 1988, p. 254).

Entretanto, como a hesitar na escolha do caminho, hoje, ainda, “a ciência é a questão” Michel Serres (1990, p. 01), esse filósofo da nova humanidade incandescente, vai pensá-la num “terceiro-mundo ou terceira ordem do pensamento”. Numa terceira-instrução, modo terceiro, mestiço, pró-míscuo, provocador de um saber das misturas, da alegria, uma espécie de gaia ciência nietzschiana, ciência do engendramento, do devir e do tempo, à disposição de gerar, produzir uma gênese poética e ficcional, “no desvanecimento das referências” (SERRES, 1993, p. 12).

Esta ciência que Serres convoca para figurá-la recebe um revestimento arlequinal saído do teatro italiano das máscaras carnavalescas, bufão de traje multicolor, inserindo-se na ordem ontológica, múltipla e diversa, ondulante e plural. Mas tal construção mosaical não é o que se dá com os

modelos das ciências sedimentadas. Mesmo que encontremos, na contemporaneidade, experiências que evidenciam antes descontinuidades que linearidades devoradoras.

No prefácio à edição brasileira do livro *Hermes: uma filosofia das ciências*, ele escreve: “Neste caso, não é preciso, de modo algum, filosofias duras, armadas até o pescoço para partilhar o espaço com o que há de tão duro quanto elas, mas pensamentos doces, que possamos partilhar entre nós” (SERRES, 1990, p. 02).

O fio condutor dessa “doce mensagem” será Hermes, um mensageiro, alegre, brincalhão e até trapaceiro, cujo nome latino, Mercúrio vinha da palavra *mercês*, mercadoria. Hermes era igualmente representado na figura de um homem de cuja boca saíam correntes que saíam pequenas correntes que se iam prender nas orelhas de outras figuras humanas, expressando, assim, que ele se comunicava pelo poder de sua oratória (COMMELIN, 1985).

É interessante que essa escolha de Serres para nomear sua filosofia das ciências coloque em perspectiva esse mito para produzir o que Serres (1990, p. 153-154) lança na forma de travessia de discursos: “é preciso atravessar a fronteira, praticar um rasgo, abrir-se”.

Perguntaríamos, utilizando, a indagação deste filósofo hermenêutico: “O objeto dessas ciências seria, justamente, o improvável?” (p. 160).

Afirmaríamos, desse modo, que as próprias ciências são afetadas pelo pathos do caos e dos ruídos, das entropias, enfim, como a remeter às imagens e aos mundos, ainda incognoscíveis, que habitam um seio obscuro. Nesse sentido, diríamos com Paul Feyerabend (1989, p. 26): “A distinção entre ciência e mito não é assim tão evidente”.

Ainda, respondendo ao seu entrevistador, Christian Descamps, Feyerabend (1989) – em cuja formação reuniu a ciência (física) e a arte, o teatro, do qual se distanciou depois, o que, para ele, foi “o erro mais grave de minha vida” – declara:

Veja, por exemplo, na área da cosmologia, o caso da teoria do ‘Big Bang’: essa extraordinária explosão lembra bem certos mitos. Do mesmo modo, o fato de que uma lei da natureza pode ser modificada pela influência de forças opostas lembra o mito de Hesíodo, no qual uma certa harmonia foi imposta por Zeus, que, ao encerrar os Titãs no inferno, também eliminou as forças opostas (FEYERABEND, 1989, p. 31).

No interior dessa dinâmica de construção da ciência, vimos, então, residirem ninhos de reservas poéticas, míticas, forças psíquicas de criação não racionalizáveis, imagens arquetípicas e não traduzíveis mimeticamente pelas objetivações da realidade. Daí porque, enquanto linguagem que pretende constituir referencialmente narrativas sobre o mundo, tais reservas consistindo nelas mesmas um campo de virtualidades de sentidos, necessariamente estabelecem elos com processos de subjetivação que interpelam a dita realidade objetiva.

Mesmo que os defensores de um racionalismo exacerbado desclassifiquem as forças psíquicas e antropológicas de um imaginário fundador na construção da ciência, dessas reservas partem sempre as narrativas do mundo, sobre o mundo, nem sempre atendendo a mecanismos sensório-motores de reprodução, antes se apresentando como reconstrução indireta, metafórica do real, na agitação das matérias que se rompem, multiplicam-se, dilatam-se, diluem-se até.

Um exemplo magnífico dessas relações entre linguagem e ciência, ciência e imaginário é a teoria das catástrofes, de René Thom (1989). E nesta a função quântica ressalta o léxico criativo misto de poeticidade e natureza, corroborando para a bela forma taxinômica: a prega, o franzido, o rabo da andorinha, a borboleta, o umbigo elíptico, o umbigo parabólico – todas essas expressões de Thom têm, segundo o entrevistador Descamps, no prefácio escrito para a publicação das entrevistas, “uma tonalidade poética [...]”.

Nessas experiências científicas, imaginação e imaginário científico colaboram no sentido de ultrapassar os limites do racional e do irracional. Tal conjunção é certamente responsável pela antecipação de mundos e realidades. Max Milner (1994), ao estudar as relações entre ciência e imaginário, postula certa simetria entre ambos. Coloca o seguinte:

Ele (o seu ponto de vista) consiste não em opor uma visão poética a uma visão científica do mundo, mas sim indagar as modificações que o pensamento científico traz não só para os conteúdos do imaginário, mas também para o seu regime e suas ‘estruturas antropológicas’, se ousar empregar aqui esse termo (MILNER, 1994, p. 28).

Esse estudioso, que é professor de Literatura Francesa, na Universidade de Paris 7, afirma que encontrou nessa área o campo privilegiado para analisar as metáforas e metamorfoses no imaginário científico, referindo-se à importância dos românticos alemães nessa constituição. Milner (1994) cita Hoffmann e afirma como este subverterá as relações entre o real e o irreal no processo literário do conto fantástico, utilizando-se de anamorfoses, imagens fantásticas que desrealizam o real, ou ao contrário, presentificam o irreal.

Outro romântico alemão que Milner cita, no seu texto, é Goethe. No *Fausto*, este faz alusão ao fato de Colombo antes de descobrir o Novo Mundo, já o levar em sua imaginação. Ele, Goethe, que, na sua época, coloca os pressupostos racionalistas e mecanicistas em questão, aponta para o papel da imaginação nas chamadas descobertas e conquistas coloniais. Imaginação que em Colombo se plasmava no olhar maravilhado para a América, podendo-se dizer que os próprios instrumentos de ótica foram afetados pela subjetivação do olhar colombiano produzindo a visão do fantástico.

É também em Johann Goethe (1991) que, no século XIX, aparece o problema do mito, como subjacente à existência, de maneira silenciosa, incorpórea, puro som e não convertido à representação, mas enquanto virtualidade, diríamos, hoje, à luz de Deleuze (1974).

O mito é motivado na obra goethiana como um difusor de dissonâncias entre forças obscuras, o caos e o cosmo. O problema do mito, nele, ainda é instrumental, pois serve também para combater os excessos do historicismo vigente, mas é igualmente e, sobretudo, uma forma de instinto de devir que, para ele, interessa tanto às artes quanto às ciências.

Podemos ver em Goethe formas de reencontro com o mito, enlaçando a ciência e as artes, em recriações irreduzíveis ao Uno, inventando novos corpos, conforme se mostra no segundo ato, “Quarto gótico”. No laboratório, Wagner, seu discípulo, conversa com Mefistófeles e diz-lhe: “Mais sopro e voz sustai na boca agora,/Uma obra esplêndida vem vindo à luz”. A seguir: “Um ser humano se produz”. Nasce um homúnculo. Wagner, admirado, exclama: “Deveras, é um menino encantador!” (GOETHE, 1991, p. 277).

O homúnculo leva ao Fausto desmaiado e a Mefistófeles numa viagem fantástica pelo mundo antigo da Grécia, aonde Fausto vai à procura de Helena de Tróia, que lhe diz ser destinada aos desejos ferozes e violentos dos homens.

O filósofo Walter Benjamin (1993), nos inícios do século XX, elabora a sua teoria da arte sobre os românticos alemães, apontando para as relações destes com o mito grego, dentro das discussões dos “puros conteúdos” mitológicos:

Os puros conteúdos como tais não podem ser encontrados em obra alguma. Goethe denomina-os de arquétipos. As obras não podem atingir aqueles arquétipos invisíveis – mas – intuíveis – cujos guardiões os gregos conheciam sob o nome de Musas, elas podem apenas em maior ou menor grau assemelhar-se a eles (BENJAMIN, 1993, p. 116).

E quanto ao assemelhar, diz, Benjamin (1993, p. 116): “Não pode, em princípio, conduzir à similitude, e não pode ser atingido via imitação”.

O mito, nessa ótica benjaminiana, segundo seu crítico Rainer Rochlitz, é concebido como uma apreensão do poeta ou do escritor, capaz de “dar a uma configuração de vida a necessidade de uma lei natural” (ROCHLITZ, 2003, p. 73). Apreensão que poderá corresponder ao intuível goethiano.

Rochlitz vê igualmente que se dá, na obra poética, o trabalho do mito, enquanto poematizado. Nesse aspecto, define: “O mito invocado por Benjamin poderia ser a estilização, no poematizado – ou no conteúdo filosoficamente decifrável do poema –, de uma vida verdadeira, de uma vida exemplar segundo condições históricas e individuais determinadas” (ROCHELITZ, 2003).

Releve-se, contudo, que nessa direção interpretativa, Benjamin (1993) divergir de Goethe, se atentarmos para a problemática do Fausto, no qual não há exemplaridade, ao contrário, ele seguiu a via diabólica, tendo só no final da peça-poema, através da intercessão de sua amante morta, a possibilidade de salvação e redenção, junto a “Mater Gloriosa”, Virgem, Mãe, Deusa-Rainha (GOETHE, 1991, p. 451), invocada pela alma de Margarida, sendo, então, alçado aos céus. Diante do argumento cristão, realmente, pode-se conceber até uma espécie de pedagogia cristã, a que, finalmente, cede o poeta/teatrologo goethiano.

Mas o mais relevante e atual é ter Benjamin compreendido o lugar da poiésis na construção goethiana do mito: “Benjamin esforça-se precisamente em mostrar como o poeta passa de uma versão ‘mitológica’, marcada por referências à mitologia grega, a uma versão ‘mítica’ na qual ele elabora seu próprio mito, sua própria coerência poética” (ROCHLITZ, 2003, p. 73).

Rochlitz considera as afirmações benjaminianas sobre o mito e a mitologia, citando-o: “Ao apoio da mitologia segue-se a coesão do próprio mito” (ROCHLITZ, 2003, p. 74). É também ele, o filósofo berlinense que legará para a modernidade concepções mitopoéticas que darão lugar às imagens das cidades modernas e, nessas sociedades, as mitologias da infância e a relação dessas sociedades com os novos objetos míticos tecnológicos. Benjamin garante à modernidade o sentido poético do mito. Considera também ele que o mito deixou de servir de justificação da supremacia cultural etnocêntrica, modo discursivo do *ethos* grego, atravessado que está pelas tradições judaico-cristãs.

Essa discussão do mito e do mitológico em Benjamin, a partir das discussões empreendidas na análise de sua obra por Rochlitz, conduz-nos ao pensamento deleuziano sobre as relações entre a mitologia e a literatura, que as posiciona na direção de constituí-las como problemata. Entre o mito e o discurso literário dão-se linhas de fuga criadoras, produzindo novos enunciados e desejos e agenciamentos e desterritorializações, como assim se formula em Deleuze (2006, p. 20): “A mito-

logia não nasceu de uma simples vontade, e os povos admitiram bem cedo não compreender seus mitos. É nesse momento que uma literatura começa”.

E são diversas as maneiras como a literatura metamorfoseia o mito, performando-o, tentando destruí-lo ou criando novos mitos, como, por exemplo, o que aconteceu com o romance quixotesco, que é colocado na categoria de mito, na dimensão da chamada literatura universal.

A questão é que na literatura, a narração é submetida a uma enunciação e nela se desenrola. Diante disso, coloca-nos Tiekō Yamaguchi Miyazaki (1991, p. 125): “ao contrário do mito, cuja verdade tem a garantia de um destinador de fora, a literatura, desprovida dessa instância de sanção, gira ao redor de si mesma, na esperança vã de poder esquecer a instância que traz a marca de sua origem: a instância de enunciação”.

Diz-nos também Miyazaki (1991, p. 122) que “no fulcro mesmo do literário está o mito enquanto objeto de desejo, virtual”. Entretanto, delimitar os territórios torna-se propício quando as sociedades já não são capazes de apreender o significado mítico da realidade, devido ao domínio do empírico e das técnicas.

Afirmando o mito, negando-o, esquecendo-o, apagando-o, as literaturas que se instalam como universos estéticos, autônomos, no mundo ocidental moderno e individualista, trazem, todavia, o rastro do seu trilhamento. Desse modo, Deleuze (2006, p. 20) pode enunciar: “A literatura é o ensaio que procura interpretar muito engenhosamente os mitos que já não são mais compreendidos, porque já não se sabe sonhá-los nem reproduzi-los”. Daí que as utopias e as ficções são metamorficamente interpretações míticas, não mais reconhecidas ou identificadas como tal.

Na literatura, o mito pode enredar-se e desenredar-se como em Guimarães Rosa. O discurso literário abre seu espaço para a experiência mítica, para a experiência ancestral, assim como para as experiências da modernidade e as suas metamorfoses poéticas do mito, pois este urde, no literário, o agenciamento de uma multiplicidade de aspectos, de vários discursos no trabalho do escritor. Agenciamento este que se situa criticamente a partir de rupturas, da desconstrução da lógica ocidental e, igualmente da superação da dialética, o que articula o autor mineiro ao pensamento do século XX, configurando-se, neste, nomes como Foucault, Derrida, Deleuze.

Numa espécie poética de aforismo, Guimarães Rosa (1985, p. 39) assevera: “O polvo se embrenha em seu despenteado: desmedusa-se”. Aí, propõe-se o desenredo do mito da Medusa, na imbricação com a metamorfose animal. Ou nesse outro, explicita-se o enredamento do mito no caos marinho em que os animais estão à espreita de suas sombras, de alguma treva “– como os mariscos nos rochedos-”: “Tântalo é o peixe: que não pode cuspir nem ter a boca seca” (ROSA, 1985, p. 40). É o excêntrico, o inédito que se instaura nessa experiência singular, experiência do fora irreduzível, já que não mais pertence a um modelo antropológico ideologizado, nem propõe uma reduplicação da realidade mimética.

Tântalo, na mitologia grega, é filho de Júpiter e da ninfa Plota, que revelando os segredos dos deuses, foi condenado eternamente a uma sede abrasadora “no meio de um regato fresco e límpido que incessantemente se furta aos seus lábios ressequidos, e angustiados pela fome, estando debaixo de árvores, às quais o vento zeloso eleva bem alto os frutos, cada vez que a mão de Tântalo tenta colhê-los” (COMMELIN, 1985, p. 146). O Tântalo peixe processa realidades extremas e provoca uma desordem nas taxinomias.

No diálogo poético com o mito, Jorge Luis Borges (1993, p. 26), um dos grandes nomes da literatura hispano-americana, traça o labirinto mais terrível, feito de tempo e esquecimento:

**O labirinto**

Zeus não poderia desatar as redes  
de pedra que me cercam. Esqueci  
Os homens que antes fui; sigo o odiado  
caminho de monótonas paredes  
que é meu destino. Retas galerias  
que se curvam em círculos secretos  
ao cabo dos anos. Parapeitos  
que gretaram a usura dos dias.  
No pálido pó decifrei  
rastros que temo. O ar me trouxe  
nas côncavas tardes um bramido  
ou o eco de um bramido desolado.  
Sei que na sombra há Outro, cuja sorte  
é fatigar as longas solidões  
que tecem e desviam este Hades  
e ansiar meu sangue e devorar minha morte.  
Buscamo-nos os dois. Oxalá fosse  
este o último dia da espera.

Ou provoca o mito até destecê-lo poeticamente (BORGES, 1993, p. 27):

**Labirinto**

Não haverá nunca uma porta. Estás dentro  
E o alcácer abarca o universo  
E não tem nem anverso nem reverso  
Nem externo muro nem secreto centro.  
Não esperes que o rigor de teu caminho  
Que teimosamente se bifurca em outro,  
Tenha fim. É de ferro teu destino  
Como teu juiz. Não aguardes a investida  
Do touro que é um homem e cuja estranha  
Forma plural dá horror à maranha  
De interminável pedra entretecida.  
Não existe. Nada esperes. Nem sequer  
No negro crepúsculo a fera.

Nesse último poema, Borges suscita o mito pelo paradoxo. A própria palavra poética torna-se mortificante, dilacerada. O labirinto é o próprio vazio. É o terreno desertificado da modernidade. O terreno vago. Destrói-se também um centro unitário do sentido e do tempo. O futuro do presente – “não haverá – decreta o impossível tempo – nunca”. Poder-se-ia dizer que se chega ao crepúsculo do mito, como um correspondente acontecimento do crepúsculo dos deuses, que, falaria Nietzsche (1978), se preparou por toda a parte, no ocidente, ao fundar uma realidade científica para o mundo. Um mundo “imprométivel”.

Apesar do “negro crepúsculo” que se oferece à vidência borgiana, quando já não se sonha o mito, nem se é capaz de reproduzi-los, dadas as errâncias intermináveis da memória e o peso da indiferença dos tempos, a literatura pode ser a experiência larvar desse outro estado mítico.

O teórico soviético Mielietinski apresenta, em *A poética do mito* (1987), a partir da leitura de Joyce, Thomas Mann, García Marques, Kafka, Joyce entre outros autores do cânone ocidental – mas também se refere a outras literaturas como as afro-asiáticas – a concepção de uma poética da mitologização e a relação do romance moderno com uma ficção que performa o mito. Para esse autor, no ocidente, a própria literatura constituir-se-ia como o “novo ‘mito burguês’” (MIELIETINSKI, 1987, p. 334). Ele assim dirá do mitologismo do século XX:

O miologismo é um fenômeno característico da literatura do século XX quer como procedimento artístico, quer como visão de mundo que dá respaldo a esse procedimento (evidentemente não se trata apenas do emprego de alguns motivos mitológicos) (MIELIETINSKI, 1987, p. 350).

Quanto à literatura de García Márquez, Mielietinski (1987) afirma: “Uma das manifestações originais do mitologismo de García Márquez é a complexa dinâmica da correlação vida-morte, memória-esquecimento, vivo-morto, espaço-tempo”.

Finalmente, coloca:

Ao mesmo tempo, na fantasia artística e mitológica e na fantasia humana em geral há certa identidade, na medida em que ela não é ‘superável’ por um conhecimento racionalista puramente científico (embora na ciência atual haja classificações segundo as qualidades sensoriais secundárias, o que lembra de longe o princípio da mitologia antiga), na medida em que ela não se reduz inteiramente à sua expressão histórico-concreta (MIELIETINSKI, 1987, p. 441).

Outrossim, nos rumos da etnologia contemporânea, diríamos que ocorre uma poeticidade da mitologia, tanto ligada à ficcionalização, quanto aos elementos de linguagem e da matéria sensível que conduz à poesia e à estesia.

Fala-nos Marc Augé (1988), em *A guerra dos sonhos: exercícios de etnoficção*, nos novos regimes de ficção:

A etnoficção poderia definir-se a partir desses dois pontos de vista: por um lado, tentativa de analisar o estatuto da ficção ou as condições de seu surgimento numa sociedade ou num momento histórico particular; por outro lado, tentativa de analisar os diferentes gêneros ficcionais, sua relação com as formas do imaginário individual ou coletivo, as representações da morte etc., em diferentes sociedades e conjunturas (AUGÉ, 1988, p. 125-126).

A ficcionalização, a mitologização e a poiésis encontram-se na contemporaneidade num momento fecundo para o redimensionamento das ciências, desterritorializando o despotismo das tecnologias, reconduzindo à heterogênesse do pensamento e das práticas.

Em entrevista para *La Quinzaine Littéraire*, Foucault (*apud* ARAUJO, 2004, p. 15) declara:

Quanto ao problema da ficção, ele é para mim um problema muito importante; eu me dou conta claramente que nunca escrevi nada a não ser ficções. Eu não quero dizer por isso que estejam fora da verdade. Parece-me que é possível aí fazer trabalhar a ficção na verdade, induzir efeitos de verdade como um discurso de ficção, e de fazê-lo de tal forma que o discurso de verdade suscite, fabrique qualquer coisa que não existe ainda, e assim 'ficcione'. 'Ficiona-se' a história a partir de uma verdade política que a torna verdadeira, 'ficciona-se' uma política que ainda não existe a partir de uma verdade histórica.

O que vemos ressaltar-se é a crise das epistemes e, digamos assim, a instauração da perda da aura da verdade cientificizante. Referindo-nos a Jean Baudrillard, poderíamos dizer que a ciência e a racionalidade têm de se haver com estratégias irônicas: "Transgredimos tudo, inclusive os limites da cena e da verdade" (BAUDRILLARD, 1991, p. 61).

No próprio centro dos sistemas racionais estabelecem-se essas estratégias que ironizam o poder e a relação de forças instituídas nesse centro. Diz-nos também Adriano Faccioli (2010, p. 36):

A ironia [...] aparece nos limites da realidade, possui um estatuto ontológico. Quando nos deparamos com ironias é porque nossos conceitos e expectativas oscilaram, As questões últimas ou limítrofes nos remetem para o que é da ordem da ironia. Perguntar-se acerca do sentido da vida, por exemplo. Para nós, seria uma ironia se a vida não tivesse sentido.

O objeto científico alterado parodiza-se, reduplica-se, como num jogo de espelhos deformantes. Torna-se paródico em suas formas e produz efeitos da realidade ou sua simulação, ativando o dispositivo ficcional:

Talvez quando se tiverem multiplicado as experiências como a do *Capricorne One*, em que uma expedição a Marte, fundamental para o prestígio dos Estados Unidos, que fora impedida no último momento, acabou por se desenrolar inteiramente nos estúdios da televisão do deserto, com retransmissão simulada, mas perfeita, em todos os ecrãs da terra (BAUDRILLARD, 1991, p. 74).

O poeta e o homem de ciência alcançam uma percepção intuitiva e criativa da poiésis, sem o preconceito humanista e sua autoridade, contrariando uma atividade identificatória, taxonômica, reduzida a regras e leis.

Isso levou Isabelle Stengers a colocar as ciências sob o signo do acontecimento e das singularidades, subsumindo a tese deleuziana, o que é discutido por Marcia Moraes, no artigo "Sobre a noção de rede e a singularidade das ciências" (2001-2002). Afirma a respeito:

Analisar as ciências sob o signo dos acontecimentos, tese deleuziana de Isabelle Stengers (1993), é aceitar - contra qualquer critério a-histórico e a-político - a possibilidade de um paralelo com a maneira pela qual Deleuze & Guattari caracterizam a filosofia, isto é, como um processo contingente (MORAES, 2001/2002, p. 57).

Isto é, consiste num processo em meio a multiplicidades, sem uma origem pré-fixada.

Moraes aponta para a concepção de *performance* que Stengers utiliza para pensar deleuzianamente os atores heterogêneos, ou aliados que engendram os agenciamentos científicos, de modo que a ciência torne-se

lugar de cruzamento da *poiesis com a praxis*. *Poiesis*, porque ele é o lugar de fabricação de um fato por meio de um dispositivo experimental. *Praxis* porque o fato não é um fim em si mesmo; ao contrário, ele abre um domínio de ação díspar, ele se endereça a outros atores e é disso que depende a sua existência (MORAES, 2001/2002, p. 59).

A própria noção de “experimental” no meio das ciências é um dispositivo que atua como uma ficção. Diz a autora do artigo sobre Stengers: “Falar de uma singularidade das ciências, como faz Stengers, significa afirmar o caráter contingencial das práticas científicas e, mais do que isto, significa considerá-las a partir de distribuições de errância, instáveis por natureza” (MORAES, 2001/2002, p. 57).

A partir dessas posições, Stengers traz a perspectiva de rede (Bruno Latour) e a inserção da noção da singularidade (Deleuze), aliando ambas, para mostrar que nos processos científicos as gêneses são fabricadas, inventadas, ficcionadas, aludindo nós, aqui, ao sentido foucaultiano.

Moraes faz as seguintes colocações constantes dos posicionamentos da tese de Isabelle Stengers:

Tal análise engendra conseqüências estéticas, políticas e éticas. Estética no sentido de que uma prática científica faz existir seres até então inéditos e, mais do que isto, a prática científica produz, dentre os homens, aqueles que se engatam na sua prática. Desse modo, o efeito estético da singularidade das ciências diz respeito a um processo de dupla produção: de um lado, os artefatos e de outro, os cientistas. Nas palavras de Stengers, estética designa de início uma produção de existência que releva da potência de sentir: potência de ser afetado pelo mundo sobre um modo que não é aquele de interação sofrida, mas de uma dupla criação de sentido, de si e do mundo (MORAES, 2001/2002, p. 60).

Também a defesa da função estética e sensível, desta vez das narrativas míticas e das singularidades aí constituídas, singularidades intensivas, nômades e móveis, num contingente de multiplicidades, dá-se no trabalho etnológico de Paes Loureiro (2003, p. 278): “uma metodologia pendular entre o documento (o científico e extra-estético) e a emoção (o estético)” permite operar um “corte cinematográfico, montagem poética”. Tendo como referência a exuberância do panorama amazônico que hibrida homem-rio-floresta, o etnólogo-poeta fala de “uma relação estetizadora tão dominante que, muitas vezes, se converte numa ética de relações sociais” (PAES LOUREIRO, 2003, p. 278).

Vislumbra-se uma condição poética do pensamento que se espalha rizomaticamente e nomadiza as ciências, as artes, a literatura, a filosofia, a etnologia e outros saberes e práticas contemporâneos, em meio ao emaranhado de acontecimentos em aproximação espacial ou temporal, mas organizados como redes, sem cair na determinação.

Mas nem nestes campos, nem no mito, nem na ficção a poiésis se esgota no acontecimento. Quando os mecanismos de poder sedimentam as realidades dentro de um horizonte normativo e

articulam epistemologias abortivas no tratamento dos modos de inteligibilidade que dão sentido às ciências, solicita-se o desempenho do sensível.

Encaminhamo-nos para o que Deleuze e Guattari (1995) denominarão de linhas de fuga linguagéticas. O mundo se transformou em lugares de relatos. Se considerarmos a questão platônica do “muthos”, como “palavra, discurso, relato, rumor, mensagem, conselho, resolução, fábula” (FAYE, 1996, p. 29), confirmaríamos mesmo que a contemporaneidade vive a ironia do objeto, sem tentativas de reconstituição da unidade perdida.

Enquanto isso, da fonte vem uma matriz sem fundo histórico. Na linha de visibilidade, linguagem, mito, ciência, literatura, artes escapam do olho orgânico da unidade didática e social do conhecimento e fazem passagem pela errância e pela estranheza, atraídos pelo pensamento do outro. Pelo pensamento outro.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Guaracy. Foucault: a ficção do lado de fora. **Suplemento Literário de Minas Gerais**, Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, ano 38, n.1274, p.14-16, nov. 2004.

ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud e Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

AUGÉ, Marc. **A guerra dos sonhos**: exercícios de etnoficção. Tradução de Maria Lúcia Pereira. Campinas, SP: Papirus, 1998.

BAUDRILLARD, Jean. Novas interrogações das ciências humanas. In: DESCAMPS, Christian (Org.). **Entrevistas do Le Monde**. Tradução de Maria Lúcia Blumer. São Paulo: Ática, 1989.

\_\_\_\_\_. **As estratégias fatais**. Tradução de Manuela Parreira. Lisboa: Editorial Estampa, 1991.

BENJAMIN, Walter. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. Tradução, prefácio e notas de Marcio Seligmann-Silva. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Iluminuras, 1993.

BORGES, Jorge Luis. **Elogio da sombra**. 5. ed. Tradução de Carlos Nejar e Alfredo Jacques. São Paulo: Globo, 1993.

COMMELIN, Pierre. **Mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: EDIOURO, 1985.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.

DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta**. Edição preparada por David Lapoujade. Tradução de Luiz B. L. Orlandi *et al.* São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

\_\_\_\_\_. O pensamento do fora. In: BADIOU, Alain. **Deleuze: o clamor do ser**. Tradução de Lucy Magalhães, revisão de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. p. 149-152. Anexos.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. v. 1.

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997. v. 5.

\_\_\_\_\_. **O anti-Édipo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

FACIOLI, Adriano. **A ironia**: considerações filosóficas e psicológicas. Curitiba: Juruá, 2010.

FAYE, Jean-Pierre. **A razão narrativa**. Tradução de Paula Martins. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

FEYERABEND, P. Novas fronteiras da ciência. In: DESCAMPS, Christian (Org.). **Entrevistas do Le Monde**. Tradução de Maria Lúcia Blumer. São Paulo: Ática, 1989.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de António Ramos Rosa e prefácios de Eduardo Lourenço. Lisboa: Portugal; São Paulo: Martins Fontes, 1967.

\_\_\_\_\_. **A arqueologia do saber**. 4. ed. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. **Fausto**. Tradução de Jenny Kablin Segall. Prefácios de Erwin Theodor e Antônio Houaiss. Posfácio de Sérgio Buarque de Holanda. Belo Horizonte: Villa Rica Editoras Reunidas Limitada, 1991.

MIELIETINSKY, E. M. **A poética do mito**. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

MILNER, M. Metáforas e metamorfoses no imaginário científico: o exemplo da ótica. In: HENRIETTE, Bessis *et al.* (Org.). **Ciência e imaginário**: Centre de Recherche sur l'Imaginaire. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994. p. 27-53.

MIYAZAKI, Tiekō Yamaguchi. Que pode a criatura, entre criaturas, senão fazer literatura?. **Revista de Letras**, São Paulo: UNESP, v. 31, p.117-126, 1991.

MORAES, Márcia Oliveira. Sobre a noção de rede e a singularidade das ciências. **Revista Documenta**, ano 8, n. 12/13, p. 57-70, 2001/2002.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras incompletas**. 2. ed. Seleção de textos de Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Posfácio de Antônio Cândido de Mello e Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os pensadores).

PAES LOUREIRO, João de Jesus. Olhar ontológico. In: ALMEIDA, Maria da Conceição de; KNOBBE, Margarida; ALMEIDA, Angela Maria de (Org.). **Polifônicas Idéias**: por uma ciência aberta. Porto Alegre: Sulina, 2003. p. 277-279.

ROCHLITZ, Rainer. **O desencantamento da arte**: a filosofia de Walter Benjamin. Tradução de Maria Elena Ortiz Assumpção, revisão de Márcio Selligmann. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

ROSA, João Guimarães. **Ave, palavra**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

SERRES, Michel. **Filosofia mestiça**: le tiers-instruit. Tradução de Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

\_\_\_\_\_. **Hermes**: uma filosofia das ciências. Organização de Roberto Machado e Sophie Poirot Delpech. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

STEINER, George. **Linguagem e silêncio**: ensaios sobre a crise da palavra. Tradução de Gilda Stuart e Felipe Rajabally. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. **A nostalgia do absoluto**. Coimbra (Portugal): Relógio D'Água Editores, 2003.

STENGERS, Isabelle. **A invenção das ciências modernas**. Tradução de Max Altman. São Paulo: Ed 34, 2002.

THOM, R. Novas fronteiras da ciência. In: DESCAMPS, Christian (Org.). **Entrevistas do Le Monde** Tradução de Maria Lúcia Blumer. São Paulo: Ática, 1989.