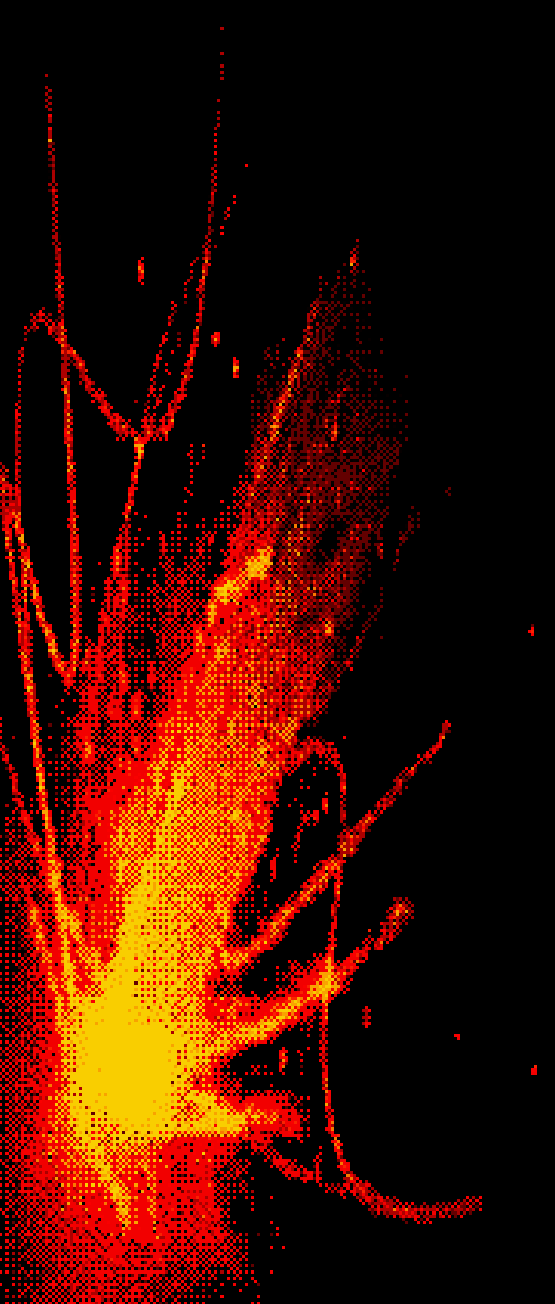


SABERES

REVISTA INTERDISCIPLINAR DE
FILOSOFIA E EDUCAÇÃO



2010

SABERES

REVISTA INTERDISCIPLINA DE
FILOSOFIA E EDUCAÇÃO

ISSN 1984-3879

Natal – RN / 2010

SABERES, Natal – RN, v. 2, n.5, ago. 2010

Editor Gerente

Antonio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

Editores

Eduardo Pellejero
Jorge dos Santos Lima

Editoração Eletrônica

Jorge dos Santos Lima
Patrick Cesar Alves Terrematte

Normalização e Revisão Gramatical

Andrea Cassandra Virgulino Figueira
Efigênia Lima Santos
Helena Maria da Silva Barroso
Maria da Conceição Queiroz Maia

Conselho Científico

Ângela Maria Paiva Cruz (UFRN)
Antônio Carlos Pinheiro (UFPB)
Cláudio Ferreira Costa (UFRN)
Daniel Alves Durante (UFRN)
Davide Scarso (Univ. Nova de Lisboa)
Glenn W. Erickson (UFRN)
Jaci Menezes (UFBA)
Jadson Fernando Garcia Gonçalves (UFPA)
José Caselas (Univ. de Lisboa)
José Luis Câmara Leme (Univ. Nova de Lisboa)
José Willington Germano (UFRN)
Juan Adolfo Bonaccini (UFRN)
Marlúcia Menezes de Paiva (UFRN)
Michael Löwy (CNRS)
Roberto Machado (UFRJ)
Sandra Mora Corazza (UFRGS)
Scarlett Marton (USP)
Silvio Gallo (UNICAMP)
Sylvio Gadelha (UFC)
Vanessa Brito (Univ. Nova de Lisboa)
Walter Omar Kohan (UERJ)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	05
---------------------------	-----------

EDUCAÇÃO

André Luis La Salvia POR UMA PEDAGOGIA DO CONCEITO	07
--	-----------

Ester Maria Dreher Heuser MUROS DO ESTÁGIO E DA FORMAÇÃO DE PROFESSORES DE FILOSOFIA	18
--	-----------

Fernando Lopes de Aquino A DIALÉTICA DA FORMAÇÃO CULTURAL EM THEODOR W. ADORNO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A EDUCAÇÃO E O ENSINO DE FILOSOFIA HOJE.....	29
--	-----------

Leno Francisco Danner PENSANDO SOBRE EDUCAÇÃO E POLÍTICA: SÓCRATES, PLATÃO E ARISTÓTELES, OU SOBRE AS BASES DA EDUCAÇÃO OCIDENTAL – UMA CONTRIBUIÇÃO PARA O CASO BRASILEIRO	39
---	-----------

Noêmia de Sousa Chaves CONTRIBUIÇÕES DO PRAGMATISMO KANTIANO PARA UMA EDUCAÇÃO BIOÉTICA	53
---	-----------

FILOSOFIA

Agenor Cavalcanti de Vasconcelos NIETZSCHE E OS ÍNDIOS AMAZÔNICOS	65
---	-----------

Eduardo Pellejero MIL CENÁRIOS: PERSPECTIVISMO E DRAMATIZAÇÃO NA OBRA DE GILLES DELEUZE	78
---	-----------

Ildenilson Meireles Barbosa A FILOSOFIA DE NIETZSCHE COMO PROPEDEÚTICA À SUPERAÇÃO DO HOMEM	118
---	------------

Rafael Lucas de Lima

HOMEM-PREOCUPADO 127

Remi Schorn

DOGMATISMO, REGRESSO INFINITO E PSICOLOGISMO NO RACIONALISMO CRÍTICO135

Renato de Medeiros Jota

A RESPOSTA CETICA DE HUME A RAZÃO TEOLOGICA DE DESCARTES 152

Rodrigo Castro Orellana

FILÓSOFOS E VIAJANTES: O PENSAMENTO COMO EXTRAVIO162

Rodrigo Ribeiro Alves Neto

MUNDO E NATUREZA 175

RESENHAS

Ivanaldo Santos

Cartografias conceituais: uma abordagem da filosofia contemporânea,
de Cláudio Costa 185

APRESENTAÇÃO

A SABERES é uma Revista de publicação científica, com caráter interdisciplinar, vinculada ao Grupo de Pesquisa Fundamentos da Educação e Práticas Culturais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) em colaboração com outros Grupos de Pesquisa. Seu objetivo é divulgar as pesquisas desenvolvidas nas áreas de Filosofia e de Educação por membros da comunidade de pesquisa em geral.

<http://www.cchla.ufrn.br/saberes>

EDUCAÇÃO

POR UMA PEDAGOGIA DO CONCEITO

André Luis La Salvia*

Resumo:

Desde a volta da obrigatoriedade do ensino de filosofia no nível médio (Lei nº 11.684 de junho de 2008) estamos diante do desafio de criar e recriar propostas didáticas e propedêuticas para as três séries desse nível de ensino. Neste artigo, procura-se relacionar as teorias de Gilles Deleuze e Feliz Guattari com a proposta de Frederic Cossutta, para explorar a noção de pedagogia do conceito noção esta que pareceu pertinente para subsidiar a pesquisa e prática do ensino de filosofia. Procurou-se entender o que é a filosofia e a importância do conceito nos sistemas filosóficos e também analisar a estrutura de criação conceitual. O objetivo final é estabelecer um método de estudo e ensino de filosofia baseado na exploração da ideia de que a filosofia cria diferentes conceitos ao longo da sua história e que deve-se ensinar esses conceitos aos alunos do ensino médio, explicitando-lhes suas estruturas e funções.

Palavras – chave: Ensino. Filosofia. Deleuze. Cossutta.

1 INTRODUÇÃO: O DESAFIO DE ENSINAR FILOSOFIA

A cada 50 minutos o desafio pedagógico de ensinar filosofia no nível médio é renovado. A cada sala cheia de adolescentes – muitas vezes desinteressados – reencontra-se a obrigação de fazer a filosofia lhes “fazer sentido”. É necessário constantemente buscar subsídios que deem conta desse desafio didático. De nossa posição, recorreremos a “pedagogia do conceito” para criar uma imagem da filosofia e do seu ensino. Tal noção foi citada por Gilles Deleuze e Felix Guattari e proposta por Frederic Cossutta

Durante os anos de ausência da obrigatoriedade, a propedêutica dessa disciplina no nível médio deixou de ser um foco de atenção. Deixando-nos agora com uma dupla tarefa: a necessidade de criação, ou recriação, de materiais didáticos; e uma problemática discussão acerca dos métodos de ensino a serem utilizados. Acreditamos que devemos buscar na própria filosofia os subsídios necessários para a implementação bem sucedida de seu conteúdo como

* Mestrado em Filosofia pela Unicamp, Bragança Paulista, São Paulo - Brasil. E-mail: salviaa@gmail.com

disciplina no nível médio. Para isso, recorreremos aos autores citados como referencial teórico e metodologia para a preparação do material didático a ser utilizado.

No presente artigo, pretendemos explorar a imagem da filosofia criada por Deleuze e Guattari no livro *O que é a filosofia?* - uma vez que acreditamos que o professor de filosofia deve desenvolver afinidade com uma linha teórica que o oriente no estudo e seleção do conteúdo para o ensino da disciplina. Percebemos que nesses autores predomina a importância do conceito para a filosofia e a partir dessa constatação, pesquisamos a contribuição de Frederic Cossutta para a interpretação e estudo dos conceitos filosóficos. Encontrando assim os subsídios para a nossa prática diária: em Deleuze e Guattari o referencial teórico e em Cossutta a metodologia para o ensino de filosofia.

No livro *O que é a Filosofia?*, pode-se encontrar a ideia que cada sistema filosófico é singular e auto-referente ao criar conceitos para problemas que deseja resolver. Mas, ao mesmo tempo, os diferentes conceitos referem-se uns aos outros, formando a História da Filosofia. Nós aproximamos essa noção com a afirmação de Cossutta que:

toda obra filosófica – esta é uma característica do gênero – elabora ou pretende elaborar as condições de sua própria validade e, portanto, enuncia as próprias regras da leitura que se pode fazer dela. (COSSUTTA, 1994).

Assim, cada obra ou sistema filosófico constrói o seu sentido através dos conceitos que cria para solucionar problemas e é na busca de fazer sentido que cada conceito procura ser pedagógico. Ora, se cada conceito criado é único e tem sua pedagogia, ao para ensinar filosofia, deveríamos explorar a pedagogia própria de cada conceito:

Todo o conceito remete a um problema, a problemas sem os quais não teria sentido, e que só podem ser isolados ou compreendidos na medida de sua solução (...) mesmo na filosofia não se cria conceitos, a não ser em função dos problemas que se considerem mal vistos ou mal colocados (pedagogia do conceito). (DELEUZE, 1992).

Partimos então da ideia de que: se a criação de conceitos é a tarefa filosófica por excelência e se esta criação remete a uma pedagogia do conceito onde este resolve um problema, então o desafio de ensinar a filosofia passa pela compreensão do processo pedagógico dos conceitos

que se quer ensinar. Conseqüentemente, o ensino de filosofia deverá ter como base a evidenciação de um conceito, evidenciação esta feita através da demonstração da colocação do problema a que se remete o conceito criado e da multiplicidade de seus componentes colocados em cena em virtude dessa resolução.

Desse modo, o que pretende este artigo é, no seu primeiro movimento, continuar a explorar a noção deleuze-guattariana de “filosofia como criação conceitual” para, no segundo movimento, expor as nuances colocadas por Cossutta na proposta da cena filosófica onde o conceito desempenha seu papel pedagógico através dos seus componentes.

2 CONCEITOS E ACONTECIMENTOS

A filosofia cria conceitos, mas o que seriam conceitos? Deleuze e Guattari afirmam que cada conceito é singular formado e por multiplicidades de componentes estruturados para resolver um problema. Em uma longa citação, retirada do livro *O que é a filosofia?*, reencontramos a definição da função da filosofia:

Em toda a parte reencontramos o mesmo estatuto pedagógico do conceito: uma multiplicidade, uma superfície ou um volume absolutos, auto-referentes, compostos de um certo número de variações intensivas inseparáveis segundo uma ordem de vizinhança, e percorridos por um ponto em estado de sobrevoo. O conceito é o contorno, a configuração a constelação de um acontecimento por vir. Os conceitos, neste sentido, pertencem de pleno direito a filosofia, porque é ela que os cria e não cessa de criá-los. O conceito é evidentemente conhecimento, mas conhecimento de si, e o que ele conhece é o puro acontecimento, que não se confunde com o estado de coisas no qual se encarna. Destacar sempre um acontecimento das coisas e dos seres é a tarefa da filosofia quando cria conceitos, entidades. Erigir um novo evento das coisas e dos seres, dar-lhes sempre um novo acontecimento: o espaço, o tempo, a matéria, o pensamento, o possível como acontecimentos...(DELEUZE, 1992)

Ora, estudar os conceitos deleuzeanos significa levar em conta suas estruturas complexas, formadas por elementos em relação que organizam “campos de solução” para “problemas”. A filosofia é uma prática de criação conceitual que procura atravessar o caos através da consistência dos conceitos – o caos, para os autores, é o excesso de sentido, o excesso de

devires, geralmente entendido como um caos de “variabilidades infinitas” em “velocidades infinitas”, ou seja, cheio de problemas que dão o que pensar. Já os conceitos são multiplicidades intensivas com relações de vizinhança entre componentes ordenados que expressam acontecimentos desse caos. Deleuze diz que os conceitos criados não devem representar essências simples, mas, com a estrutura complexa (elementos ordenados em relações dinâmicas de vizinhança), devem dar conta da multiplicidade própria do mundo.

Precisamos então também entender o que são os acontecimentos. Deleuze nos explica que os ‘acontecimentos’ são as diferentes mudanças qualitativas singulares que se efetuam no estado de coisas. Os acontecimentos são, portanto, o próprio devir, as transformações incorporais que se efetuam nas coisas: "Em todo acontecimento, há de fato o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa”(DELEUZE, 1977).

A importância dos acontecimentos é que são eles que se apresentam como problemas que, desse modo, dão o que pensar. François Zourabichvili esclarece-nos precisamente no que consiste a importância da teoria dos acontecimentos na filosofia deleuzeana:

O acontecimento sustenta-se em dois níveis no pensamento de Deleuze: condição sob a qual o pensamento pensa (encontro com um fora que força a pensar, corte do caos por um plano de imanência), objetividades especiais do pensamento (o plano é povoado apenas por acontecimentos ou devires, cada conceito é a construção de um acontecimento sobre o plano). (ZOURABICHVILI, 2003).

Por isso, devemos entender que o ato do pensamento cria conceitos para dar conta dos acontecimentos que encontra a partir das situações que vivencia: “Os novos conceitos devem estar em relação com problemas que são os nossos, com nossa história e sobretudo com nossos devires”(DELEUZE, 1992). Para a criação de conceitos, a noção de encontro é muito importante para Deleuze, pois é o novo e o diferente (por fim, um acontecimento) que se experimenta num encontro que dá o que pensar. Então, as noções de experimentar e encontrar estão intimamente ligadas ao pensamento: ter uma experiência significa vivenciar uma situação a partir de um encontro com algo e esse algo libera acontecimentos que dão o que pensar.

Então, se cada conceito filosófico procura expressar acontecimentos da nossa

realidade porque estes apresentam-se como problemas que devemos solucionar, como podemos transformar essa imagem da filosofia em didática de sala de aula?

Para tentar resolver essa questão, propomos que a aula de filosofia deva colocar o educando em contato com situações em que ele possa por em movimento seu pensamento e é nesse sentido que Silvio Gallo afirma: “O professor deverá selecionar alguns problemas filosóficos, de preferência que tenham um significado existencial para os alunos, pois filosofamos quando sentimos os problemas na pele” (GALLO, 2002). Portanto, para cada conceito a ser ensinado é necessário estudar e reconhecer que tipo de conceito se trata, quais são seus elementos, qual problema ele resolve e de que forma ele resolve. Só que devemos selecionar conceitos e problemas filosóficos notórios da história da filosofia mas que, ao mesmo tempo, possam servir de base para que o educando se instrumentalize para criar os conceitos necessários para resolver os seus problemas. A aula de filosofia deve expor um conceito, evidenciando qual problema ele resolve, qual acontecimento ele pensa, para que o educando perceba o funcionamento da práxis filosófica para aí sim criar autonomamente os seus conceitos que dão conta dos problemas que lhe acossam. A aula de filosofia estimula o pensar e o estimula ao pensar sobre os grandes conceitos de sua história e ao pensar sobre os possíveis conceitos a serem criados para resolver os seus problemas atuais.

Para Deleuze, o significado da tarefa filosófica de ‘criar conceitos’ é a criatividade colocada em movimento a partir de um ‘encontro’ com aquilo que ‘dá o que pensar’. A filosofia nos estimula e prepara para estar ‘a espreita’ para pensar e pensar a partir da ‘experiência’ dos encontros que temos. A aula de filosofia deve então ensinar a pensar? Resposta difícil. Como nos alertou Kohan, não se ensina a pensar, a aula de filosofia deve “facilitar, estimular, preparar” (KOHAN, 2002) a pensar. Através da exposição dos conceitos a aula de filosofia deve fazer com que o educando encontre-se com situações e delas tenha uma experiência do pensar, ou seja, busque responder as exigências que uma situação pode causar, uma situação que ‘dá o que pensar’.

3 A QUESTÃO DO MÉTODO

Para ajudar na montagem da aula de filosofia que deve selecionar conceitos e expô-los aos educandos que escolhemos o método de estudo de Frederic Cossutta. Cossutta descreve o conceito como participando de uma cena filosófica onde se desenrola toda a operação

pedagógica da filosofia e através dela podemos estabelecer um método didático dos conceitos filosóficos para o ensino médio. Diz o autor que a cena filosófica é:

o resultado desse trabalho de escrita pelo qual o filósofo representa o processo de pensamento no próprio amago do texto. A cena filosófica é composta pelo conjunto das operações derivadas da estrutura enunciativa que , por variação e combinação, se enriquece consideravelmente. (COSSUTTA, 1994).

De modo esquemático podemos sintetizar essa cena:

CENA FILOSÓFICA

Função destinatário

como se relaciona com a teoria

e com o discípulo (como expõe, explica)

formas: cartas, diálogos,

pedagógico, didatismo

Função autor

enunciador universal

de teses

Função dialógica ou polêmica

como se relaciona com outras teorias (aliados/inimigos)

Função autor: o nome próprio, a presença que elabora as teses, o 'enunciador universal', a referência: “*todo texto de filosofia é determinado a partir de uma referência enunciativa que atribui os papéis, distribui a fala e coordena os elementos de análise em um ponto de vista unificado*” (COSSUTTA, 1994),sendo que essa presença é o ponto de origem da construção de sentido, estabelecendo também a posição do leitor e a forma como as outras teorias serão evocadas;

Função destinatário: o destinatário é um mediador do autor com ele mesmo e com a comunidade – é a segunda pessoa para qual o texto se direciona; pode-se

evocar o leitor como sendo um destinatário universal, pode-se incluí-lo no discurso ou excluí-lo; Para quem se destina o texto e como convence o leitor de sua doutrina;

Função dialógica ou polêmica: é a integração da pluralidade dos pontos de vista à cena filosófica, através de um jogo de referências resolve “*de maneira determinada o problema de sua inserção no campo pré-constituído dos saberes, das práticas e das filosofias já instalados*”(COSSUTTA, 1994) .

Cossutta estabelece uma cena onde há múltiplas variações de componentes para os três componentes básicos que formam a estrutura da cena: o autor que pode utilizar diferentes meios para expor sua teoria; aqueles a quem se fala; e os aliados e inimigos da teoria exposta encontrados na História da Filosofia. De acordo com o estilo de cada filósofo tem-se a variabilidade das filosofias, pois cada um estabelecer diferentemente cada função da cena filosófica. Cabe ao professor montar sua aula utilizando este método para expô-lo ao aluno: ou seja, identificar os conceitos e os seus componentes formadores da cena.

Procurando sintetizar Deleuze e Cossutta, pode-se começar a dizer que para ambos o conceito é um sistema heterogêneo de elementos em relação. Deleuze e Guatarri descrevem “variabilidades infinitas” em “velocidades infinitas” e Cossutta coloca as funções autor, destinatário e dialógica. Pode-se dizer que as variabilidades e velocidades estão nos diferentes estilos de autores, destinatários e polêmicas criadas pelos filósofos ao colocar seus conceitos para resolver problemas. Vale ressaltar que os autores citados concordam que a tarefa do conceito filosófico é resolver problemas e para isso criam conceito que tentam “fazer sentido”.

O método para montagem da aula nessa proposta da pedagogia do conceito deve-se ter em perspectiva que o conceito resolve um problema utilizando de diferentes elementos, sendo que pode-se identificar alguns desses elementos como sendo: de um lado, o problema a ser resolvido, o estilo do autor, o modo como expõe, com quem dialoga ou rivaliza; de outro lado, o nome do conceito, quais elementos o compõem, como se relacionam estes elementos entre si.

Na pedagogia do conceito, nossa tarefa em sala de aula seria escolher os conceitos mais significativos para a propedêutica da filosofia no nível médio e aplicar o método de exposição e estudo acima citado, procurando ainda localizar os conceitos nas áreas (Ética, Estética, Lógica, Política, Teoria do Conhecimento, Metafísica...) e na História da Filosofia.

Procuramos com este artigo pesquisar e analisar os subsídios teóricos que fundamentem as escolhas pedagógicas que assumimos a cada nova aula que damos e a cada novo grupo de alunos que encontramos.

REFERÊNCIAS

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

COSSUTA, Frederic. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (Citações pags. 9, 14, 14 e 30).

DELEUZE, Gilles . *Lógica do Sentido*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1998tr. Br. Luiz Roberto Salinas Fortes. Or.: *Logique du sens*. Collection " Critique " - Les éditions de Minuit 1969. (Citação, pag. 177).

DELEUZE, Gilles e GUATARRI, Félix. *O Que é a filosofia?* Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992, tr. Br. Bento Prado Junior e Alberto Alonso Muñoz. Or.: *Qu'est-ce que la philosophie?* Collection "Critique " - Les éditions de Minuit 1991. (Citações, pags. 27, 46, 40).

GALLO, Silvio. *Filosofia no ensino médio. Em busca de um mapa conceitual*, IN FAVERO, A. et al (orgs), *Filosofia e ensino em debate*, Ijuí, Ed. Unijuí, 2002, pp189-202. (citação, pag. 20)

KOHAN, W.O. *Perspectivas atuais do ensino de filosofia*. (pp 21-40). IN: FAVERO, A. et al (orgs). *Um Olhar sobre o ensino de Filosofia*. Ijuí, Ed. Unijuí, 2002. (Citação, pag. 23)

ORLANDI, L. *Linhas de Ação da Diferença*. IN: Alliez, Eric (org) *Gilles Deleuze: Uma Vida Filosófica*. São Paulo, Ed. 34, 2000.

ZOURABICHVILLI, François. *Lê Vocabulaire de Deleuze*. Paris: Elipses, 2003. (Citação, pag.14).

REFERENCIAIS BIBLIOGRÁFICOS

ARANHA, M. Lúcia & MARTINS, M. Helena P. *Temas de Filosofia*. São Paulo: Moderna, 1992.

_____. *Filosofando*. São Paulo: Moderna, 1986.

ARANTES, Paulo e outros. *A filosofia e seu ensino*. Petrópolis/São Paulo: Vozes/EDUC, 1995.

AZANHA, José Mário Pires. [Proposta pedagógica e autonomia da escola](http://www.crmariocovas.sp.gov.br/pdf/constr_prop_p018-024_c.pdf). A Escola de Cara Nova /Planejamento, São Paulo: SE/CENP, 2000. p.18-24. Disponível em (Acesso em: 11/03/2009): http://www.crmariocovas.sp.gov.br/pdf/constr_prop_p018-024_c.pdf.

CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1995.

CHAUI, Marilena e outros. *Primeira filosofia: lições introdutórias: sugestões para o ensino básico de filosofia*. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CUNHA, José Auri. *Filosofia: iniciação à investigação filosófica*. São Paulo: Atual, 1992.

DANIEL, Marie-France. *La philosophie et les enfants*. Montreal: Les Editions Logiques, 1993.

DELEUZE, Gilles.. *Abecedário*. Realização Pierre-André Boutang, produzido pelas editions Montparnasse, Paris. No Brasil, foi divulgado pela TV Escola, Ministério da Educação.

_____. *Conversações, 1972-1990*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992, tr. Br. Peter Pál Pelbart. Or.: *Pourparlers 1972 - 1990*. Les éditions de Minuit 1990.

_____. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1988, tr. Br. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Or.: *Différence et répétition*. Epiméthée - P.U.F. - 1ère édition 1968 - 8ème édition janvier 1996.

FAVERO, A. et al (orgs). *Um Olhar sobre o ensino de Filosofia*. Ijuí, Ed. Unijuí, 2002.

GADOTTI, Moacir. Para que serve afinal a filosofia? *Reflexão* 4(13): jan/abr. 1979.

GALLO, Sílvio. Do futuro da filosofia na Universidade. *Impulso*. Piracicaba: Unimep, 9(19):131-142. 1995.

_____. Filosofia na educação básica. Uma propedêutica à paciência do conceito, in RIBAS, M.C.A. et al (orgs) *Filosofia e Ensino. A filosofia na escola*. IJUÍ, Ed Unijuí, 2005, pp389-401.

GOTO, Roberto. *Começos de Filosofia*. Ed. Átomo, Campinas – SP, 2003

HÜHNE, Leda M. (org.) *Política da filosofia no 2o. Grau*. São Paulo: Sofia Editora/SEAF, 1986.

JAPIASSU, Hilton F. *Um desafio à Filosofia: pensar-se nos dias de hoje*. São Paulo: Letras & Letras, 1997.

KOHAN, W.O., CERLETTI, A. A., *A filosofia no ensino médio*, Brasília, Ed unB, 1999.

LAGUEUX, Maurice. Por que ensinar filosofia? *Reflexão*. 5(18). 1980.

NIELSEN NETO, Henrique. *O ensino da filosofia no 2o. Grau*. São Paulo: Sofia, 1986.

NUNES, César A. *A construção de uma nova identidade para a filosofia no segundo grau: condições e perspectivas*. Campinas, SP: Unicamp, 1990.

_____. *Aprendendo filosofia*. 4 ed. Campinas: Papirus, 1992.

PIOVESAN, Américo et al. *Filosofia e Ensino em debate*. Ijuí, Ed. Unijuí, 2002

OBIOLS. G. Uma introdução ao ensino da filosofia, Ijuí, Ed. Unijuí, 2002.

ORLANDI, Luiz B.L., RAGO, Margareth, VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). *O que estamos ajudando a fazer de nós mesmos*. In: *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro : DP&A, 2002.

SEVERINO, Antônio J. *Filosofia*. São Paulo: Cortez, 1993. (Col. Magistério do 2o. Grau).

_____. *Filosofia e ciências humanas no ensino de 2º grau: uma abordagem antropológica da formação dos adolescentes*. In: Queiróz, José J. (org.) *Educação hoje: tensões e polaridades*. São Paulo: FECS/USF, 1997.

SOUZA, Sônia M. R., *Um outro olhar: filosofia*. São Paulo: FTD, 1995.

TELES, M. Luiza S. *Filosofia para jovens: uma iniciação à filosofia*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

TRENTIN, Silveira, R.J. & Goto, R. (orgs) *Filosofia no Ensino Médio. Temas, Problemas e propostas*. Edições Loyola, São Paulo, 2007.

REFERÊNCIAS LEGAIS:

Brasil, Lei Federal nº 8.069/90 - Estatuto da Criança e do Adolescente. Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L8069.htm. Acesso em: 11/03/2009.

Brasil, Lei Federal nº 9394/96 - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/ldb.pdf>. Acesso em: 11/03/2009.

Brasil, Ministério da Educação, Parâmetros Curriculares Nacionais – Ciências Humanas e suas Tecnologias: Filosofia. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/ldb.pdf>. Acesso em: 11/03/2009.

Brasil, Conselho Nacional de Educação, Diretrizes Curriculares do Ensino Médio 03/1998. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/ldb.pdf>. Acesso em: 11/03/2009.

São Paulo, Proposta Curricular do Estado de São Paulo para o Ensino Fundamental – Ciclo II e Ensino Médio. Disponível em: http://www.rededosaber.sp.gov.br/contents/SIGSCURSO/sigscFront/default.aspx?SITE_ID=25&SECAO_ID=595. Acesso em: 11/03/2009.

MUROS DO ESTÁGIO E DA FORMAÇÃO DE PROFESSORES DE FILOSOFIA

Ester Maria Dreher Heuser*

Resumo :

Partindo de algumas considerações acerca da “Prática de Ensino sob a forma de Estágio Supervisionado em Filosofia” e da dicotomia entre prática e teoria presente nos cursos de Licenciatura em Filosofia, o artigo põe em relevo alguns “muros” que obstruem a formação de professores de Filosofia e atravessam nossas experiências com o ensino. Propõe que a formação desses professores seja transformada em um problema a ser tratado filosoficamente a fim de que possamos inventar outra relação com a docência, com a formação para a docência e com a própria Filosofia para ampliarmos os sentidos do fazer filosófico.

Palavras-chave: Filosofia. Professores. Estágio.

1 INTRODUÇÃO: RELAÇÕES TEORIA-PRÁTICA

Por força de lei todo curso de Licenciatura tem prevista a atividade curricular Prática de Ensino sob a forma de Estágio Supervisionado, atividade que não pode ficar reduzida a um espaço isolado e desarticulado do restante do curso. De um modo geral é constituída de atividades de aprendizagem proporcionadas aos estudantes pela participação em situações efetivas de vida e de trabalho cotidianos no âmbito educacional e tem, assim, por finalidade, inserir o estagiário na realidade viva da escola. Além das atividades de observação e regência de classe, inclui ações relativas a planejamento, análise e avaliação do processo pedagógico, bem como objetiva envolver o estudante nas diversas dimensões da dinâmica escolar como gestão, interação de professores, relacionamento escola/comunidade e relações com a família.

O estágio visa uma complementaridade entre teoria e prática, pois, segundo o Conselho Nacional de Educação, “deverá constituir o elemento articulador entre formação teórica e prática pedagógica com vistas à reorganização do exercício docente em curso”.¹ Trata-se, portanto, de uma nova compreensão do que é a prática, uma vez que ela não se resume mais somente à prática de ensino e estágio obrigatório, aquelas dezesseis horas

* Doutorado em Educação e Professora do Curso de Filosofia da UNIOESTE, Toledo, Paraná – Brasil.
<http://lattes.cnpq.br/5548908138476554>

¹ CNE 744/97, Orientações para cumprimento do artigo 65 da Lei 9.394/96 - Prática de Ensino. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1997/pces744_97.pdf, acesso em 09 de março de 2010.

mínimas em sala de aula, na qual o professor em formação inicial atua como professor ao final do curso de graduação (então, a proposta é bem outra, muito diferente daquela de quem fez um curso de Licenciatura no século passado!). A prática pedagógica passa a ser um componente curricular, um conjunto de atividades formativas que perpassam todo o curso e tem o objetivo de promover o desenvolvimento e amadurecimento pessoal do estudante, sensibilizá-lo para as atividades profissionais, bem como proporcionar experiências de transposição didática daqueles conhecimentos adquiridos ao longo da graduação e de desenvolvimento de procedimentos próprios ao exercício da docência. No entanto, à primeira vista, parece que poucas são as licenciaturas que vivem tão intensamente a dicotomia entre prática e teoria como a Filosofia, chegando a ser sentida como uma cisão entre dois mundos na própria grade curricular de boa parte dos cursos. Dicotomia esta que precisa ser problematizada com a finalidade de superá-la, ou, ao menos amenizá-la, para que possamos conceber um curso de Licenciatura em Filosofia também como um período de oportunidade para experiências de invenção filosófica de si e da docência em Filosofia.

Na conversa entre Deleuze e Foucault *Os intelectuais e o poder*, Deleuze sugere que, talvez, estejamos vivendo de maneira nova as relações teoria-prática. Não mais como processo de totalização: a prática como uma aplicação da teoria, como uma consequência desta ou a prática como inspiração da teoria, como a criadora de uma teoria vindoura. Deleuze afirma a parcialidade, o caráter fragmentário das relações teoria-prática, pois:

Por um lado, uma teoria é sempre local, relativa a um pequeno domínio, e pode ter a sua aplicação em outro domínio, mais ou menos afastado. *A relação de aplicação nunca é de semelhança*. Por outro lado, desde que a teoria penetre em seu próprio domínio, encontra obstáculos, muros, choques, que tornam necessário que ela seja revezada por outro tipo de discurso (é este outro tipo que permite eventualmente passar a um domínio diferente). A prática é um conjunto de revezamentos de um ponto a outro, e a teoria um revezamento de uma prática a outra. Teoria alguma pode se desenvolver sem encontrar uma espécie de muro, e é preciso a prática para atravessar o muro.²

No caso específico da Filosofia na escola, nas experiências de estágio, e, possivelmente em experiência de qualquer ordem, não é necessária muita perspicácia para percebermos que não há aplicação numa relação de semelhança entre domínios, ou seja, é falso afirmar que

²Deleuze, 2006, p. 265, [os grifos são meus].

passamos à escola, à prática, aplicando nossas teorias, ou ainda, aplicando a prática das aulas de Filosofia da Universidade às aulas com os estudantes do Ensino Médio. É mesmo ilusório acreditar que o estágio possa funcionar como um movimento em espelho das aulas da graduação, no entanto, é essa a tentativa mais comum à qual os estagiários têm recorrido. Frustradas estratégias de repetição do Mesmo: aulas expositivas, com leituras de textos primários ou de comentadores, quando muito, leituras de textos produzidos pelos próprios estagiários, leituras geralmente fechadas, com sentidos determinados que impedem a invenção, variação e renovação. Espelhos de seus professores de graduação, nos quais o que mais se vê refletido é desânimo, falta de interesse e sentido na docência, dicotomia entre pensamento e vida. Logo nos damos conta de que o que há é, como afirma Deleuze, “uma multiplicidade de peças e de pedaços ao mesmo tempo teóricos e práticos (...) há tão-somente ação, ação de teoria, ação de prática em relações de revezamento ou em rede”.³ O que se requer, pois, na escola, no estágio é ação de um estudante – professor em formação, invenção de si na docência que se quer também filosófica –, ação de um professor regente, ação de alunos adolescentes, ação de grupúsculos que somos cada um de nós. E, justo por haver apenas ações, elas não podem ser completamente previstas, antecipadas, repetidas, precisam sempre contar com o inesperado, com a criatividade e a diferença.

Para que possamos tratar de um modo diverso da relação teoria-prática na licenciatura e reinventar tal relação, talvez nessa lógica de revezamento para ultrapassar os muros, quero dar visibilidade a alguns muros, obstáculos que atravessam nossas experiências com o ensino de Filosofia. Parece-me urgente não mais ignorá-los para podermos inventar outra relação com a docência e com a Filosofia. Poderia afirmar que o muro da Filosofia é a própria escola, sua estrutura burocrática amarrada em disciplinas, horários, calendário, leis, diretrizes, conteúdos pré-determinados, avaliações; ou que o maior obstáculo são os estudantes que não querem saber de pensar, não querem dedicar-se ao trabalho teórico e intelectual que implica concentração e muita leitura de temas que aparentemente nada têm a ver com a vida e que, por isso, não fazem sentido algum para eles. No entanto, quero tratar de muros que nós mesmos construímos na Filosofia, verdadeiras Muralhas da China. Talvez em alguns lugares do Brasil esses muros sejam apenas escombros, destroços de uma revolução que professores e estudantes já tenham feito no ensino de Filosofia, tanto nas universidades quanto nas escolas.

³ Idem, p. 266.

2 MURO I: LICENCIATURAS QUE FUNCIONAM COMO BACHARELADOS

A inclusão da Filosofia como disciplina obrigatória nos currículos das escolas de Ensino Médio e a opção de escolas de Ensino Fundamental em fazer da Filosofia um componente curricular intensificou um problema que sempre existiu nos cursos brasileiros de Licenciatura em Filosofia, mas que foi relegado do quadro dos problemas filosóficos. Um mesmo traço marca a maior parte dos cursos brasileiros de Licenciatura em Filosofia. Historicamente, apesar de terem a modalidade de Licenciatura e em sua regulamentação estarem previstas a inclusão dos conteúdos definidos para a Educação Básica e as didáticas próprias de cada conteúdo, bem como as pesquisas que as embasam⁴, os cursos funcionam como bacharelados: no melhor dos casos formam-se competentes pesquisadores que, no entanto, sentem-se incapazes de assumirem turmas nas escolas por não estarem minimamente preparados para o exercício de tradução dos conceitos e para o uso didático dos textos da tradição filosófica. Os cursos de Licenciatura em Filosofia têm deixado as suas disciplinas pedagógicas a cargo dos departamentos de Educação sem estabelecer nenhum tipo de diálogo que possa sustentar, tematizar e problematizar as especificidades da formação desses futuros professores de Filosofia. O que se faz, então, apesar das Diretrizes e dos pareceres conselheiros, é reproduzir o clássico modelo 3+1: três anos das “disciplinas de conteúdo” básicas (História da Filosofia, Teoria do Conhecimento, Ética, Lógica, Filosofia Geral: Problemas Metafísicos), e mais um ano com a oferta das “disciplinas pedagógicas”, ainda que agora estejam diluídas ao longo do curso. Alguns poderão afirmar que isso é parte do passado, que as Licenciaturas em Filosofia estão tomando para si o problema da formação de seus professores uma vez que os colegiados têm dado prioridade à abertura de vagas para professores de Metodologia do Ensino de Filosofia e Estágio Supervisionado com formação na área específica, no entanto, é fato que para estes têm ficado praticamente toda a responsabilidade da especificidade da formação para o ensino de Filosofia e, pode-se afirmar que em boa parte dos cursos de Licenciatura em Filosofia a formação para a docência filosófica é problema de poucos.

Formamos, assim, um semi-especialista em filosofia com pouca preparação pedagógica, pois não lhe são oportunizadas condições para o desenvolvimento de habilidades

⁴ Cf. Parecer do CNE/CES 492/2001 – Diretrizes curriculares para os cursos de graduação em filosofia.

de revezamento entre teoria e prática, para a mobilização de seus conhecimentos para a ação. Reflexo de nossa incapacidade de atender ao que se espera de um Curso de Filosofia:

O licenciado deverá estar habilitado para enfrentar com sucesso os desafios e as dificuldades inerentes à tarefa de despertar os jovens para a reflexão filosófica, bem como transmitir aos alunos do Ensino Médio o legado da tradição e o gosto pelo pensamento inovador, crítico e independente. O bacharel deverá estar credenciado para a pesquisa acadêmica e eventualmente para a reflexão trans-disciplinar.⁵

O resultado disso aparece fortemente quando vemos ao final de cada ano os professores de Filosofia das escolas públicas sendo postos à disposição nas secretarias, coordenadorias e núcleos de educação ou sendo demitidos das escolas particulares com a mesma justificativa: o professor sabe muito, mas não consegue apresentar e articular seus conhecimentos aos jovens estudantes, criando uma distância abissal entre os dois; sem contar que ele é sempre percebido como um corpo estranho na própria escola, não se envolvendo com o seu cotidiano nem com os problemas educacionais.

3 MURO II: PRECONCEITOS COM A DOCÊNCIA

Paradoxo: entre professores das graduações em Filosofia e estudantes de Filosofia – justamente aqueles que têm em seus discursos a crítica a toda e qualquer forma de preconceito –, ronda um conjunto de preconceitos que contribuem para uma imagem negativa do professor de Filosofia.

Preconceito de ser professor de Filosofia – menosprezo à docência *versus* supervalorização da pesquisa. Preconceito que é evidenciado em um discurso que virou lugar comum na fala dos estudantes: “o que eu quero mesmo é pesquisar tais e tais conceitos de tal filósofo, dar aula mesmo só depois que não tiver mais nenhuma bolsa de estudos para recorrer e aí ainda será só para me sustentar, o que me dá satisfação mesmo é fazer pesquisa, se tudo der certo, no final, quero ser professor de pós-graduação onde eu posso tratar das minhas pesquisas nas aulas”. Evidência que se apresenta também na ausência de comentários, ou de

⁵ CNE/CES 492/2001, p. 3.

perguntas entre os estudantes do tipo: “Qual será seu tema de estágio?”; ou “Qual é seu projeto de docência?” em detrimento do império da pergunta: “Sobre o que será sua monografia?”. Outra manifestação de tal preconceito está entre os egressos: o que vemos nos levantamentos a respeito da vida profissional dos egressos dos cursos de Graduação em Filosofia é que apenas aqueles que não têm êxito em seus projetos de pesquisa tornam-se professores da Educação Básica e são vistos pela pretensa “comunidade filosófica” como sendo de segunda classe.

Preconceito com os colegas professores dos cursos de Educação – quando professores e estudantes da graduação de Filosofia se recusam a estabelecer qualquer tipo de diálogo com pedagogos porque, de antemão, concebem que os professores do departamento ao lado têm “apenas a forma sem conteúdo algum”; bem como quando afirmam que “quem se dedica à Filosofia da educação é um filósofo menor que não deu certo na Filosofia pura”.

Haveria um terceiro preconceito desdobrado desses dois?

Preconceito de gênero – “dar aulas em escola é coisa de mulher e Filosofia, historicamente, é feita por homens”. Vide a História da Filosofia e dos próprios cursos de Filosofia, uma vez que a mulher na história do pensamento filosófico (ao menos a história oficial, a dos vencedores!) está ausente e que nas graduações e pós-graduações em Filosofia os estudantes são quase que unanimemente homens. Ainda que em alguns lugares do Brasil esse quadro esteja mudando, a situação anteriormente referida não deveria nos espantar – talvez esta última sim! –, pois, como declarou Kant, a inteligência, a virtude, a veracidade, os grandes esforços intelectuais, as profundas reflexões, as complexas contemplações e as especulações abstratas são sublimes e, portanto, atividades que cabem exclusivamente ao espírito laborioso, sólido e profundo do homem, o único gênero que se conduz por princípios – algo inalcançável ao belo sexo.⁶

4 MURO III: RAZÕES FILOSÓFICAS E HISTÓRICAS

Dissociação entre produção filosófica e docência (ao menos em instituição pública) – Na Filosofia a produção de pensamento filosófico esteve por muito tempo dissociada da docência, data do século XVIII, diz-se que o primeiro professor-filósofo-de-Estado foi Kant

⁶ Cf. KANT, 1993.

(apesar de Platão, de Aristóteles, de Epicuro... que exercitaram a docência em instituições privadas, em suas escolas) e, além disso, ele não era exclusivamente professor de Filosofia, pois por muito tempo antes deu aulas de geografia, literatura e ciência. Quem demarca essa dissociação é Nietzsche, em sua *Terceira consideração intempestiva* quando faz a crítica ao Filósofo de Estado, a figura inaugurada por Kant, diz ele: “Kant permaneceu atrelado à Universidade, se submeteu aos governantes, salvou as aparências de uma fé religiosa, suportou viver entre colegas e estudantes: é, portanto, natural que seu exemplo tenha produzido professores de filosofia e uma filosofia de professores”.⁷ Que filosofia é esta? – uma filosofia que não quer causar aborrecimentos a ninguém. O Filósofo de Estado é o professor de Filosofia que recebe do Estado a concessão para filosofar. Entretanto, matreiramente, o Estado sabe que ninguém filosofa por concessão, portanto, associar pensamento filosófico e profissão docente é algo, ao menos, triplamente impossível: 1) afinal, quem pensa em horários fixos e lugar determinado, em coisas já previamente estabelecidas?; 2) quem é pago e controlado pelo Estado não pode, ou ao menos, acaba por ter dificuldade de criticá-lo, portanto, não tem competência para filosofar, uma vez que Filosofia só pode ser feita a marteladas; 3) um professor de filosofia não é um pensador, é alguém que deve refletir sobre ou repetir o pensamento dos pensadores que o precederam; o professor de filosofia é, antes, um erudito, conhecedor da História da Filosofia (e as Orientações Curriculares Nacionais de Filosofia atestam isso!). Nietzsche deixa uma perspectiva interpretativa em aberto que parece estar subjacente aos preconceitos que acompanham a formação do licenciado em Filosofia: um professor de Filosofia não pode fazer Filosofia repetindo a sua História, uma vez que não existe pensamento com hora marcada e conteúdos determinados nem a liberdade para filosofar com o martelo, isto é, de pensar contra o seu tempo, a favor de um tempo por vir.

História da formação de professores – trago alguns excertos do texto do educador português António Nóvoa (1995) *Formação de professores e profissão docente* que, apesar de falar de Portugal, parece “estar a falar” da história da formação de professores do Brasil e que podem vir a justificar essa imagem negativa do professor de Filosofia:

- a) “Ao longo do século XIX consolida-se uma imagem do professor, que cruza as referências ao magistério docente, ao apostolado e ao sacerdócio, com a

⁷ NIETZSCHE, 2003, p. 151.

humildade e a obediência”.⁸ No caso brasileiro, em algumas regiões, dependendo da influência teórica majoritária dos cursos de Filosofia, o filósofo é necessariamente ateu, tais cruzamentos de referência poderiam ser interpretados como as razões para um *quarto preconceito*: ser professor de Filosofia é como ser um sacerdote, por isso torna-se incompatível a docência com o pensar filosófico que, para garantir sua autenticidade, não pode dobrar a espinha a ninguém.

- b) Na entrada do século XX “uma série de fenômenos configuram uma verdadeira mutação sociológica do professorado (...) cite-se a título de exemplo a consolidação das instituições de formação de professores (...) a *feminização do professorado e as modificações na composição socioeconômica do corpo docente*”.⁹ Destaque-se o aspecto histórico da feminização como um fortalecimento do argumento a favor do preconceito de gênero apontado anteriormente, mas, por outro lado, que o fator socioeconômico parece não ser uma influência, ao menos muito marcante, uma vez que a imagem do filósofo esteve sempre vinculada à idéia da necessidade de um certo ascetismo para se fazer Filosofia, eis a vida de Sócrates, o patrono da filosofia: comia comidas ruins, tomava bebidas horríveis, andava descalço, não vestia túnicas e vivia em todas as estações com o mesmo manto sujo servindo de coberta, proteção contra as intempéries e colchão, não cobrava dinheiro de seus alunos e contentava-se com sua existência de mendigo, era um “mestre de miséria mais do que mestre da alegria”.¹⁰

Ecos de Nietzsche em Nóvoa: o fator histórico do controle do Estado percebidos em Portugal e no Brasil parece fazer eco à argumentação de Nietzsche: “A passagem de um controle administrativo a um controle ideológico (...) ilustram bem a presença do Estado no campo educativo [para] delimitar o espaço de autonomia da profissão docente”¹¹ e do pensamento.

5 INTERSTÍCIOS E FENDAS INTRAMUROS

⁸ NÓVOA, 1995, p. 16.

⁹ Idem, p. 17, grifos nossos.

¹⁰ Cf. ONFRAY, 2008, p. 89.

¹¹ NÓVOA, 1995, p. 18.

Esses são os muros que para mim foram os mais visíveis por onde passei, talvez existam outros muito diversos pelas terras em que não andei. Trata-se, pois, de tematizá-los para tentar ultrapassá-los, mas penso que não é possível seguir vivendo com eles numa relação de ignorância, menos ainda como se eles fossem intransponíveis. Gostaria de convidar os leitores a olharem para esses muros como Kafka olhou para a construção da Muralha da China. Ele nos conta na narrativa *Durante a construção da Muralha da China* que foi um:

sistema de construção por partes (...) Sucedeu assim que foram formados grupos de aproximadamente vinte trabalhadores que precisavam erguer uma muralha parcial de cerca de quinhentos metros de comprimento, enquanto um grupo vizinho construía em sua direção outra muralha do mesmo comprimento. Mas depois de completada a união não se prosseguiu mais a construção no final desses mil metros; em vez disso os grupos de trabalhadores foram deslocados para regiões totalmente diferentes visando à construção da muralha. Desse modo surgiram naturalmente muitas brechas grandes que só foram preenchidas de maneira gradativa e vagarosa, algumas delas só depois que já tinha sido anunciada a conclusão da muralha. Sem dúvida devem existir brechas que não foram absolutamente cobertas – para muitos, bem maiores que as partes construídas –, uma afirmação, porém, que possivelmente faz parte das muitas lendas que surgiram em torno da construção e que, ao menos para o indivíduo isolado, não pode ser verificada com os próprios olhos e segundo um critério pessoal, em virtude da sua dimensão.¹²

O que considero sugestivo nessa narrativa, o que me leva a relacioná-la com a situação das licenciaturas de Filosofia é a presença das fendas, dos espaços abertos na construção e a impossibilidade de o indivíduo isolado percebê-los. Parece-me que nós formadores de professores de Filosofia, estamos na mesma condição: individualmente, não há saída, vemos apenas os muros, as fendas fazem-se imperceptíveis. Na narrativa kafkiana, quem consegue ter uma visão de conjunto sobre a construção não são os construtores, mas os nômades, os povos que mudam de morada com incrível rapidez. No entanto, em Educação, reina o sedentarismo, tudo já está repartido, distribuído e delimitado em seu espaço estriado; na Educação falta o deserto, não há profeta que fale do deserto, que conte o que sabe de um povo porvir, por construir; porém, potências extrínsecas a esse sedentarismo, forças exteriores que vagam de terra em terra em variação contínua, forças de experimentações e intensidades,

¹² KAFKA, 2002, p. 73 e 74.

velocidades e lentidões que vêm de Fora podem violentar o instituído, o consolidado, a partir do espaço liso, amorfo e informal e, assim, misturar-se com esse espaço segmentado, domado e dominado.

Por um tempo imaginei que pudesse haver vozes proféticas vindas de outras Licenciaturas, da Pedagogia que, por um período, pela força de lei, perdeu a competência de formar professores em detrimento dos Institutos Superiores de Educação e teve que se transformar; da Educação Física que tem se reinventado com intensa participação dos seus estudantes em projetos de extensão de todo tipo; das Ciências e Matemática que juntas criaram grupos de pesquisa entre professores e estudantes universitários e da Educação Básica e produziram novos currículos e metodologias baseados no incentivo da curiosidade epistemológica dos envolvidos.¹³ Mas, observando as estratégias dessas licenciaturas percebi que a ação se deu pelas fendas, pelos interstícios de seus próprios muros e que não se trata de tomá-las como modelos, mas de agir em nosso próprio domínio, inventando outro tipo de discurso e de atuação – filosófica e viva na educação –, a partir de idéias livres, talvez irreverentes, provindas de todos os lados e territórios, de professores, estudantes, livros de toda ordem. Idéias que efetivamente sejam levadas em conta, a fim de provocarmos não uma reforma nas licenciaturas, mas uma micro revolução tanto na Universidade quanto nas Escolas, pois, afinal, acredito, com Deleuze que: “Se as crianças conseguissem que fossem ouvidos seus protestos em uma Escola Maternal, ou simplesmente suas questões, isso bastaria para ocasionar uma explosão no conjunto do sistema de ensino”.¹⁴ Considero que se nos ouvirmos – nós professores formadores de professores e professores de Filosofia da Educação Básica – se levarmos a sério nossas questões e também a de nossos estudantes de Licenciatura, se fizermos da formação de professores de Filosofia um problema filosófico poderemos sim inventar uma nova relação entre Filosofia e Educação. Trata-se, pois, de colocarmos esse problema também na vasta pauta de reuniões de estudo e trabalho dos colegiados de Filosofia para que este problema seja NOSSO, assim como são NOSSOS os problemas de condições de trabalho e de pesquisa em Filosofia.

REFERÊNCIAS

¹³ Refiro-me ao trabalho coletivo que vem sendo realizado no Rio Grande do Sul nessas áreas e que pode ser inspirador para pensar o ensino de Filosofia. Esse coletivo tem publicado os resultados das pesquisas na coleção “Educação em Ciências” da Editora Unijuí.

¹⁴ DELEUZE, 2006, p. 267.

BRASIL. Lei de diretrizes e bases da educação nacional. In. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm (acessado em 20 de agosto de 2008).

CNE/CP 1. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Professores da Educação Básica, em nível superior, curso de licenciatura, de graduação plena*, 18 de fevereiro de 2002.

CNE/CES 492/2001. *Diretrizes Curriculares Nacionais dos cursos de Filosofia, História, Geografia, Serviço Social, Comunicação Social, Ciências Sociais, Letras, Biblioteconomia, Arquivologia e Museologia*, 03 de abril de 2001.

DELEUZE, Gilles; FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KAFKA, Franz. *Narrativas do espólio*. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

KANT, Emmanuel [1764]. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. São Paulo: Papyrus, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. III Consideração Intempestiva: Schopenhauer educador. In.: *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

NÓVOA, António. Formação de professores e profissão docente. In.: NÓVOA, António (org.). *Os professores e a sua formação*. Lisboa: Dom Quixote, 1995, p. 13-33.

ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas, I*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

A DIALÉTICA DA FORMAÇÃO CULTURAL EM THEODOR W. ADORNO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A EDUCAÇÃO E O ENSINO DE FILOSOFIA HOJE

Fernando Lopes de Aquino *

Resumo:

Neste artigo buscaremos estabelecer uma relação entre as concepções de Adorno quanto à “Formação Cultural” e o ensino de filosofia. Consideraremos preponderantemente o papel da filosofia e sua relação com o momento histórico em que se desenvolve sua prática.

Palavras-chave: Educação. Indústria cultural. Semicultura. Filosofia.

1 INTRODUÇÃO: O ENSINO DE FILOSOFIA E SUA RELAÇÃO COM O PRESENTE

A inserção do ensino de filosofia como disciplina escolar requer algo parecido com a interrogação acerca de sua especificidade, sobretudo a partir de problemas próprios de nosso contexto. Neste sentido, talvez devêssemos nos perguntar de que maneira o seu ensino de filosofia estabeleceria alguma identidade e relação com as questões presentes em nossa sociedade e cultura.

Conforme o diagnóstico prescrito por Adorno em *Teoria da semicultura* (1996) quanto ao que hoje se manifesta acerca da formação cultural, o que presenciamos é uma forma dominante de consciência, cuja contradição, consiste precisamente na *semicultura* advinda “apesar de toda ilustração e de toda informação que se difunde” (ADORNO, 1996, p. 389).

Dito isto, e pretendendo um recorte para a reflexão acerca dos problemas que o ensino de filosofia encontra atualmente, visualizamos diante de nós uma questão notavelmente parecida com a que Kant evidenciou num de seus artigos publicado em 1784, “Resposta à pergunta: ‘Que é Esclarecimento’”, em que, situado num contexto de grande efervescência e complexidade política, nos revela parte significativa da identidade e propósito

* Mestrando em Filosofia e História da Educação pela UNICAMP, Brasil. E-mail: fernando_ldaquino@yahoo.com.br.

da filosofia iluminista, isto é, a de tomar o presente como problema filosófico. Segundo Kant,

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*]. (KANT, 1974, p.100)

A sequência do texto, por se constituir como reflexão do presente, isto é, como o desvelar de seu momento, traz à tona um novo mote para o pensamento filosófico. Foucault analisa isto como uma nova forma de indagação introduzida na filosofia sob o ponto de vista das questões do presente, daquilo que está acontecendo agora. Ou ainda, o que é esse presente que define minhas ações? (FOUCAULT, 1994, p, 139)

Após conceituar o esclarecimento, Kant se pergunta se já o haviam alcançado; se já “vivemos agora em uma época *esclarecida*?” (KANT, 1974, p.112) A resposta à pergunta é negativa, contudo o ponto principal da reflexão é o fato de Kant repor a filosofia no contexto da vida. À filosofia caberia então, refletir sobre as circunstâncias que possibilitam o próprio exercício filosófico. Haveria, portanto algum sentido em relacionar o *esclarecimento* e o projeto de autonomia pensado por Kant como diretamente conexo com nossa prática filosófica e pedagógica? Ou seja, na medida em que a autonomia se constitui como um projeto de libertação pensado através das circunstâncias do *presente*.

Ao menos às análises da chamada Escola de Frankfurt, e mais especificamente a Adorno, esta perspectiva será profundamente pertinente. Existiria uma semelhança peculiar entre este último e as propostas do iluminismo, evidentemente sem o mesmo otimismo e valorização da razão, sobretudo diante das experiências de *Auschwitz* refletidas tão intensamente no pensamento deste autor. A grande ressalva, no entanto, seria a de tornar a crítica um elemento radical, inclusive sobre a própria razão e sobre aquilo que há de contraditório nas propostas do esclarecimento,

Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento

cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade. (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.13)

Situando-se no escopo das reflexões sobre as contradições e propostas de um esclarecimento da humanidade, convém notar que para Adorno, quanto à busca pela autonomia e no âmbito das dificuldades do presente, há ainda a necessidade de se considerar o fato de que hoje, a formação, se converteu em *semiformação*. Ou seja, a partir da estrutura capitalista, as pessoas são educadas/formadas como reprodutoras e clientes desse sistema.

A formação cultural agora se converte em uma semiformação socializada, na onipresença do espírito alienado, que, segundo sua gênese e seu sentido, não antecede a formação cultural, mas a sucede. Deste modo tudo fica aprisionado nas malhas da socialização. (ADORNO, 1996, p.391)

Trata-se do principal tema discutido pelo autor num artigo intitulado *Teoria da Semicultura* (ADORNO, 1996), ou seja, a crítica da formação cultural a partir da indústria, onde se mesclam os propósitos da indústria e da cultura. Uma vez que esta se limita a *semiformação*, responsável também pela manutenção ideológica das classes dominantes, o paradoxo é justamente a constatação de que em uma época de universalização da informação o que se difunde é uma forma preponderante de *semicultura* e sua conseqüente heteronomia, ambas palpitantes nos indivíduos e na sociedade.

Ao questionar os fundamentos do pensamento moderno e como o mesmo se processou culturalmente, a primeira geração da escola de Frankfurt, do qual destacamos Adorno, evidenciou a existência de determinantes econômicos pautando sua prática, implicando assim, numa ordem e lógica mercadológica que invariavelmente conflui numa construção cultural deformada. Esta conjectura faz referência a uma inquietação primordial, desenvolvida em *Dialética do Esclarecimento* sob a proposição de “descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie”. (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.11)

Por este motivo e de forma veemente, Adorno desdobrará uma série de críticas a maneira como a modernidade fez uso da razão, ou seja, como um simples instrumento – como técnica de domínio –, bem como a concepção de um mundo simplista constituído por objetos manipuláveis. Para Adorno, “as pessoas tendem a tomar a técnica pela coisa mesma, a

considerá-la um fim em si, uma força com vida própria, esquecendo, porém, que ela é o prolongamento do braço humano.” (ADORNO, 1995, p.118) trata-se de uma temática profundamente explorada pelo autor, servindo como chave de leitura para a racionalidade moderna.

Ao dar primazia ao *poder* técnico e social que a racionalidade instrumental concede ao homem, também os aspectos culturais se destituem de seus valores particulares que, subjugados pela tirania do capital propositadamente duplica na consciência dos indivíduos uma outra realidade, esta por sua vez, seguindo paralelamente a indústria e o mercado.

A indústria cultural é a maneira de o capitalismo dissolver esses valores e manipular os indivíduos reorganizando a sociedade e a vinculando a economia. Conforme Adorno, “é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade” (ADORNO, 1985, p. 114).

O projeto arquitetado pelo capitalismo funcionaria precisamente como um “círculo da manipulação e da necessidade retroativa, no qual a unidade do sistema se torna cada vez mais coesa” (ADORNO, 1985, p.114). Ao duplicar nas consciências dos homens o que existe, sobretudo uma cópia continuada do sistema vigente, a indústria cultural inicia um processo de *semiformação* capaz de tornar as massas uma extensão social de si, que, por conseguinte, são semiformadas para confirmar a reprodução continuada do vigente como cópia pela indústria cultural.

O produto oferecido pela indústria cultural, segundo Adorno, é fonte de orientação, onde ao se experimentar as situações análogas as da vida real, alienam-se as consciências. Também para Adorno, isso representaria o,

Símbolo de uma consciência que renunciou à autodeterminação, prende-se, de maneira obstinada, a elementos culturais aprovados. Sob seu malefício gravitam como algo decomposto que se orienta à barbárie. (ADORNO, 1996, p.388)

Um dos principais desdobramentos sociais desse tipo de hegemonia cedida à indústria cultural se refere ao fato de que nos dias atuais é precisamente ela a força de maior expressão no que tange a formação cultural das pessoas. Conseqüentemente, a indústria cultural se torna uma forma quase que exclusiva de organização social, determinando e ordenando as relações segundo os preceitos administrativos do sistema econômico. Neste sentido, condicionam-se as

expressões do espírito e sua própria humanização às necessidades técnicas das sociedades industrializadas.

Por não ser imune a tal degradação, o espaço educacional resguardaria certas características propícias para reiterar a formação desse *homem massa*. A dinâmica de um espaço público que, por se adaptar a ordem da semiformação, inviabiliza a formação cultural também no âmbito privado.

A relação entre a cultura moderna e a educação se manifesta precisamente através da adaptação da educação aos parâmetros culturais difundidos ideologicamente através da indústria cultural, a isto Adorno denomina de semiformação. Mediante esse processo, a educação tornar-se-ia também um produto de consumo conformado às propriedades econômicas, reificando os homens e suas relações, bem como, excluindo os valores que não conspiram com a manutenção desse sistema.

Assim, nos caberia, portanto, questionar o papel da educação nos dias atuais e, sobretudo o papel da filosofia diante dessa condição heterônoma, para usar os termos kantianos. Consequentemente, preservaríamos também uma característica própria da modernidade, a de tomar e pensar o presente como problema filosófico.

2 *BILDUNG* E FORMAÇÃO CULTURAL

Em que consistiriam as proposições de Adorno à situação presente de semiformação, tal qual como vimos anteriormente? Certamente uma noção de formação e educação que preservasse as características da autonomia. Neste sentido, a *Bildung* da tradição alemã se porta como base para especificar a nossa discussão.

Em geral, caracteriza-se *Bildung* como cultura, ou ainda, como formação cultural. Há também uma forte relação com o âmbito pedagógico, no sentido de formação como processo. Este processo, além de contínuo, diz respeito à interação do sujeito consigo mesmo e com o meio em que se situa. Precisamente por ser tomado como processo, não podemos delimitar o seu fim, devemos considerá-lo como algo aberto, inconcluso e passível de reavaliação continuada.

Nestes termos, a *Bildung* revelaria certa tensão entre a autonomia do sujeito e o meio em que se situa objetivamente. Para Adorno, longe de determinar um ponto específico da constituição desse processo, seja o indivíduo ou o meio, devemos considerar a formação de

modo dialético. A formação cultural requer autonomia e submissão, aceitação do mundo e ao mesmo tempo sua negação. É desse processo dialético que poderia advir a emancipação dos sujeitos.

Contudo, para que haja esta tensão, a postura do indivíduo frente à sociedade requer necessariamente que o mesmo esteja consciente de seu papel. É somente através de ações livres que o indivíduo pode retroagir sobre a sociedade a fim de transformá-la. Segue-se a mesma tradição kantiana acerca da necessidade de primeiro se atingir a maioria para em seguida desenvolvermos uma ação crítica e transformadora da sociedade.

Para Adorno, a formação cultural exige este grau de autonomia, pois ao apreendermos a cultura mediante a lógica do mercado, como está posto na sociedade contemporânea, isto invariavelmente conflui em semiformação e esta é, por sua vez, aquilo que impede ações conscientes no âmbito da sociedade e da cultura. Insere-se no mesmo princípio de *menoridade*, como observara Kant, condição que os homens aceitam e, por isso são culpados, pois não *decidiram* servir-se de si mesmo sem a direção de outrem.

Na medida em que a cultura se ajusta aos mecanismos do mercado e isto passa a ser priorizado no processo de educação/formação, ocorre o fim da tensão entre o sujeito e o seu meio. Desvanece as possibilidades de reflexão e as formas autênticas do espírito humano, e com isso, a possibilidade dos homens de se educarem um ao outro através da cultura. O primado desta subserviência Adorno denomina de *adapção*.

A adaptação se reinstala e o próprio espírito se converte em fetiche, em superioridade de meio organizado universal sobre todo fim racional e no brilho da falsa racionalidade vazia. Ergue-se uma redoma de cristal que, por se desconhecer, julga-se liberdade. (ADORNO, 1996. p.391)

Para Adorno, se ignorarmos o contraponto da adaptação, isto é, a afirmação do indivíduo mediante o uso livre de sua razão (a crítica), a formação/educação tende a se portar como mecanismo ideológico, uniformizando as mentes e subtraindo a individualidade. O ato educativo, embora preserve a cultura que precede as gerações educadas por ele, deve valorizar a resistência e a crítica.

3 O ENSINO DE FILOSOFIA E A TEORIA CRÍTICA DE ADORNO

Segundo a perspectiva de Adorno, o ensino de filosofia, por conta de sua especificidade crítica, deveria corroborar para uma formação cultural no seu sentido mais pleno. Como um processo em curso, que articula o que está dado com a liberdade e a subjetividade dos sujeitos diante disso poderia encontrar novas formas de significação da cultura, da vida, de si mesmo, etc. Segundo estas considerações, a reflexão crítica seria um requisito indispensável, e nisto o ensino de filosofia poderia contribuir.

Em que pese ao ambiente escolar, e o seu cenário de desolação, ele mesmo deve ser visto sob esta ótica. Nestes termos, mesmo as condições adversas se tornam um marco para a prática filosófica, pois para uma reflexão crítica, isto já se configuraria como uma característica do ensino a ser repensada. Por conseguinte, devido a complexidade dos determinantes políticos, econômicos e éticos que subjazem a questão, estes pontos se apresentam indubitavelmente como questionamentos filosóficos.

Na verdade, isto evidencia que no âmbito da educação, quando esta se prende aos mecanismos administrativos do sistema capitalista, o que decorre de sua formação, embora incoerente com o processo de emancipação humana, é também a afirmação da alienação dos indivíduos, da mesma forma que no âmbito da cultura, a indústria cultural corrobora para a semicultura. Sendo assim, em ambos os casos, urge a necessidade da resistência. Quanto a isto, para Adorno, “a única possibilidade de sobrevivência que resta à cultura é a auto-reflexão crítica sobre a semiformação, em que necessariamente se converteu.” (1996, p.410)

Portanto, longe de uma consideração puramente “crítico-reprodutivista” acerca da educação, as considerações de Adorno buscariam apreender as tensões dialéticas desse campo social. Segundo Saviani,

Com efeito, a cultura (e, em seu bojo, a educação) é um fenômeno superestrutural; integra, pois, a instância ideológica, sendo assim determinado pela base material. Portanto não tem o poder para alterar a base material. (2003, p.66)

Para as teorias pedagógicas que seguem esta vertente (Althusser; Bourdieu e Passeron; Baudelot e Establet), quaisquer tentativas no âmbito da educação que visasse tornar os indivíduos conscientes e emancipados, seria *a priori* um equívoco, pois nestes termos, a

escola se configuraria como um “aparelho ideológico do Estado”, ou seja, servindo essencialmente para a manutenção do *status quo* dominante, “para eles, a educação escolar é unicamente um instrumento da burguesia na luta contra o proletariado. Em nenhum momento admitem que a escola possa ser um instrumento do proletariado na luta contra a burguesia.” (SAVIANI, 2003. p.69)

Como vimos, Adorno não nega tais características, ao contrário, afirma a decadência da educação entrelaçando-a com o processo de alienação capitalista através do desenvolvimento contínuo da indústria cultural. Denuncia, portanto o que há de ideológico no ensino, mas ainda assim, atribui à educação a possibilidade de uma formação consciente, sobretudo na medida em que contribui para a resistência diante da cultura dominante.

Sobrepunhando qualquer forma reducionista, formar, no sentido exposto por Adorno, é abertura crítica para o mundo. É sensibilidade moral, estética e social. É preparar-se para uma presença na sociedade que ultrapassa a mera adaptação, sobretudo diante do quadro atual e da lógica vigente, em que tanto o ser humano como suas relações, seu trabalho, sua arte, etc., são reificados sob a bruma do mercado.

A perspectiva crítica proposta por Adorno não nos exime de uma autocrítica, isto é, crítica a nossa prática enquanto professores de filosofia. Por exemplo, é evidente que a iniciação em filosofia não pode deixar de lançar mão dos sistemas filosóficos, mas limitar-se a isto seria demasiado perigoso, embora imprescindível. Já esta percepção poderia ser então uma primeira prerrogativa para o ensino de filosofia numa perspectiva crítica que fosse além da mera adaptação cultural.

Mais uma vez Kant também nos serve de referencial. Ao especificar seus procedimentos num curso ministrado entre 1765 – 1766, o filósofo tem o cuidado para fazer com que seus alunos não se tornem “portadores de uma ciência de empréstimo, que neles estará por assim dizer, apenas grudada e não desenvolvida, ao passo que suas aptidões mentais permanecerão tão estéreis como dantes.” (KANT, 1992. p.174) Mais adiante Kant formulará a celebre expressão sobre a impossibilidade de se aprender filosofia, restando apenas o filosofar. Também nesta perspectiva, Savater ao retomar a frase de Kant complementa que,

A recomendação kantiana de que não se deve ensinar filosofia, mas sim a filosofar condensa num lema a dificuldade, mas não a resolve. O distintivo do filósofo não é arengar às massas nem sequer doutrinar grupos de estudo, mas comunicar o individualmente pensado a um interlocutor também único e

irrepetível. (1995, p. 31).

Segundo Adorno, o professor de filosofia deve seguir esta perspectiva na medida em que estimula seus educandos à superação de uma mera introdução aos sistemas filosóficos ou a pura contemplação dos mesmos; suas ações devem ser em direção a uma apropriação significativa, problematizadora e investigativa da própria filosofia e da vida.

Adorno considerou que o processo de formação cultural deve trazer algo como uma resistência diante da mera adaptação. Tratar-se-ia de uma tensão vista sob uma perspectiva fundamentalmente dialética. No que diz respeito ao papel da filosofia e seu ensino esta perspectiva deveria ser radicalmente preservada. Por conseguinte, seria necessário também, compreender o próprio ambiente escolar como local de contradições, o que por sua vez, sob uma perspectiva e reflexão crítica, se inscreveria no âmbito das proposições acerca da *Bildung* que Adorno almejou resgatar ao longo de suas obras, tal como exposto acima.

Dessas contradições poder-se-ia problematizar e construir, sobretudo a partir das nossas necessidades atuais, respostas para questões éticas, estéticas, antropológica, social e cultural, para além do dogmatismo e da intolerância do senso comum, que via de regra, difundem-se mediante uma indústria cultural que apesar do alto índice de informações apregoadas, corroboram para uma espécie de “educação danificada”.

4 REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max; *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985

ADORNO, Theodor W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995

_____. *Teoria da semicultura*. Tradução de Newton Ramos-de-Oliveira, Bruno Pucci, Claudia B. Moura Abreu, *In Educação & Sociedade: revista quadrienal de ciência da educação*, ano XVII, nº 56, Campinas: Editora Papyrus, dez./ 1996., 388-411.

FOUCAULT, M. *The art of telling the truth*. In. KELLY, Michael. *Critic and Power*. Cambridge, MITPress, 1994

KANT, Immanuel. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “esclarecimento”? In.: *Immanuel Kant: Textos selecionados*. Petrópolis: Vozes, 1974

SAVIANI, Dermeval. *Pedagogia Histórico-Crítica*. Campinas: Autores Associados, 2003.

**PENSANDO SOBRE EDUCAÇÃO E POLÍTICA: SÓCRATES, PLATÃO E
ARISTÓTELES, OU SOBRE AS BASES DA EDUCAÇÃO OCIDENTAL – UMA
CONTRIBUIÇÃO PARA O CASO BRASILEIRO**

Leno Francisco Danner*

Resumo:

O presente artigo pretende refletir sobre a relação entre política e educação a partir de Sócrates, Platão e Aristóteles e, num segundo momento, a partir disso, tentar focar a sociedade política brasileira munido daqueles referenciais teóricos.

Palavras-chave: Política. Educação. Verdade. Moralidade.

Abstract:

This paper aims to reflect about the relationship between politics and education since Socrates, Plato and Aristotle and, in a second moment, since that it will try the political Brazilian society with those theoretical instruments.

Key-Words: Politics. Education. True. Morality

Trabalho com os alunos de Filosofia, de Química e de Medicina da Unir um assunto ligado ao pensamento político grego que em minha perspectiva é mais atual do que nunca, e eu gostaria de refletir sobre ele aqui, ao mesmo tempo que na explicitação do mesmo quero justificar o porquê de eu considerá-lo tão atual. Esse assunto diz respeito à compreensão que os gregos (especialmente Sócrates, Platão e Aristóteles) tinham da política. A partir dessa compreensão, quero lhes mostrar o quanto, para eles, a educação era o eixo central de uma sociedade justa e da melhor formação humana. E, num segundo passo, quero mostrar a atualidade dessa questão para nós, brasileiros.

1. A filosofia grega começou com o espanto dos seres humanos com as coisas que nos rodeavam e sua ordem. Cosmos, um termo que nos é relativamente familiar (dele provêm

* Doutorando em Filosofia pela PUC-RS e Professor de Filosofia na Unir, Rondônia - Brasil. E-mail: leno_danner@yahoo.com.br

as palavras *cosmologia* e *Cosmópolis*, por exemplo), significa um todo ordenado harmonicamente – e o espanto dos primeiros filósofos consistia justamente na percepção dessa ordem que perpassava o horizonte tanto da natureza em particular quanto do universo de uma maneira geral. Como explicá-la? Essa era a pergunta central que eles se faziam, e por isso historicamente convencionou-se chamar a tais filósofos de cosmólogos ou físicos. Seu trabalho estava em pensar em como do *caos* (outro termo de que temos um relativo entendimento – vide, por exemplo, o termo *caótico*), da desorganização, resultou o *cosmos*, ou seja, a organização e o ordenamento de tudo o que existe. Notem bem: para eles, a natureza e o universo são perpassados por uma ordem, tudo neles está ligado harmonicamente – e, se nós vemos e sofremos tantos problemas em relação à destruição do equilíbrio natural em especial, certamente isso se deve em grande medida aos próprios seres humanos.

2. Mas interessantemente a filosofia grega muda de perspectiva com os sofistas, com Sócrates, com Platão e com Aristóteles, na exata medida em que o espanto com essa ordem passou a ser secundário em relação ao espanto para com a própria desorganização do mundo humano, ou da sociedade se quiserem. Por que o mundo humano vive em um caos completo? Como trazer ordem a esse mundo caótico? Vejam, questões que apontam justamente para o surgimento do pensamento político ocidental, na exata medida em que o que está em jogo é a elaboração conceitual, científica, de um pensamento que pudesse dar conta da necessidade de interpretação, de crítica e de projeção respectivamente da realidade degenerada e de uma sociedade melhor, justa, ordenada. Então, nesse momento histórico, a filosofia esteve comprometida com o estudo e com a crítica dessa realidade degenerada, ao mesmo tempo em que buscava uma projeção ideal dessa mesma sociedade (pensava, portanto, uma sociedade justa, utópica) e em *como* se poderia construí-la praticamente. Guardemos, em relação a isso, o *como*, ou seja, a pergunta pelo caminho (em grego *methodos*) que nos levaria à consecução prática dessa ideal. Eu tratarei dele mais adiante.

A *Apologia de Sócrates* nos mostra de forma clara a crítica socrático-platônica em relação à *polis* grega. Nela, Sócrates diz que há aí uma contradição aguda entre o homem justo e a prática política efetiva, no sentido de que nenhum homem justo, se quiser tratar e cuidar dos negócios públicos, consegue ter sucesso e, muito mais, se manter vivo. A política ateniense, no dizer de Sócrates, está em gritante contradição com a justiça e por isso transforma a esfera política em um palco de luta entre interesses egoístas, no qual os valores de verdade e de moralidade deixaram de ser a norma geral, perderam sua objetividade¹⁵. Mas

¹⁵ Cf.: PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, §§ VII-XXVII, pp. 62-85.

algum de nós aceitaria menos do que homens e mulheres justos para cuidarem dos negócios públicos? Afinal, qual o sentido da política?

O mais interessante é que as perguntas pelo sentido da política e pela questão da justiça política somente podem ser postas em uma sociedade democrática, como o era em algum aspecto a sociedade grega (não obstante todas as suas contradições). Insurgindo-se contra um modelo político despótico e aristocrático, fundado no berço (no sangue e na riqueza), a democracia grega coloca em primeiro plano a igualdade de todos perante a lei (o que os gregos chamavam de *isonomia*) e o direito de cada cidadão de dizer publicamente sua palavra (o que os gregos chamavam de *isegoria*) como os princípios diretores da práxis política. Ora, nesta situação, claro está que o argumento da autoridade absoluta, utilizado para justificar um poder político restrito à posse e ao exercício dos melhores nascidos, já não serve à fundamentação do poder público em uma democracia. Já não é possível justificar a legitimidade da organização social de uma maneira geral e da sociedade política em particular com o argumento de que “nós, os melhores, queremos assim porque isso é de acordo com a natureza ou com o mandamento divino, de quem somos representantes” – *a Tradição não serve como justificação de uma sociedade democrática*. Não há uma classe em especial que representa e/ou que interpreta os desígnios divinos; e, nesse sentido, outra forma de padrão objetivo é necessária para a fundamentação tanto dessa ordenação social quanto dessa sociedade política.

Certamente o substituto para essa *moral do sangue e da hierarquia social de caráter natural* foi encontrado na lei objetiva e nos costumes da cidade. Eles, para além da particularidade da moral privada do grupo, ofereceriam uma base objetiva para o exercício político e para a fundamentação da própria sociabilidade. Mas o que seria essa base objetiva? A lei e os costumes não podem, como muitas e muitas vezes aconteceu, fundamentar desigualdades sociais e políticas gritantes até? Como pensarmos nesse caráter objetivo, universal, da lei e dos costumes? O que lhes garantiria essa objetividade irrestrita? Voltarei a essa questão mais adiante. Por ora, peço que também guardemos essa questão com atenção.

3. Interessantemente, a crise da democracia grega é associada, por Sócrates, Platão e Aristóteles, aos sofistas. Vou tentar explicar o porquê dessa associação por parte destes três filósofos. Se bem nos lembramos do aforismo de Protágoras de Abdera, de que “o homem é a medida de todas as coisas: das que são, porque são; e das que não são, porque não são”, e se o analisarmos detidamente, veremos que em algum aspecto ele aponta para a própria destruição da esfera pública enquanto espaço de diálogo e de decisões marcado pelo respeito e pela promoção dos valores de verdade e de moralidade. Vejamos, afirmar que o homem é a medida

de todas as coisas significa afirmar o relativismo dos valores morais e da própria verdade, um fato comprovado empiricamente tanto no horizonte antigo quanto no nosso próprio horizonte. Mas relativismo e pluralismo morais significam ausência de valores morais e de correção? Para alguns sofistas sim, e aqui começava todo o problema (lembramos da afirmação de Trasímaco, n' *A República* de Platão, de que a justiça seria a lei do mais forte e de que o justo é a realização de sua vontade). Eles acreditavam que a lei social era injusta porque impedia a cada indivíduo de buscar sua própria auto-conservação, tirando-lhe sua *liberdade natural*; em contrapartida, acreditavam que o mundo humano deveria se espelhar no mundo animal, no qual a norma por excelência era essa lei da auto-conservação (a *lei natural*). Tínhamos, então, para eles, duas leis: a *lei social*, criada pela sociedade e que impedia a liberdade do indivíduo de buscar seu interesse pessoal; e a *lei natural*, fundada na ordem cosmológica, a partir da qual cada ser na natureza buscava fundamentalmente sua auto-conservação. A conclusão disso estava em que a lei social era arbitrária e qualquer indivíduo só deveria obedecê-la para fugir às punições convencionadas, mas, se esse mesmo indivíduo não fosse visto buscando sua auto-conservação, então ele poderia – e deveria – agir de acordo com a lei natural. Ora, mas isso equivale a transformar a sociedade de uma maneira geral e a esfera pública em particular em palcos de luta entre interesses egoístas, em palcos de perseguição de interesses egoístas, palcos nos quais a objetividade desses valores de verdade e de moralidade já não existe e nos quais, portanto, a lei básica é a lei da auto-conservação, em que o homem é lobo do próprio homem.

Realizemos os seguintes experimentos mentais. Imaginemos se numa família as relações entre pais e filhos de antemão fossem marcadas pela certeza de ambas as partes de que a outra parte mente descaradamente. Que tipo de família teríamos aqui? Certamente uma família absolutamente caótica e desorganizada. Agora aumentemos a amplitude deste exemplo e o transportemos para o contexto social: que tipo de sociedade e de relações teríamos se de antemão pressupuséssemos que todas as pessoas que se relacionam conosco mentem e querem apenas nos explorar em vista de seu interesse? Certamente, essa sociedade estaria absolutamente desorganizada e as relações sociais, se é que existiriam, seriam marcadas pelo completo conflito entre interesses divergentes – e o resultado desse conflito seria justamente a marginalização de muitos. Uma sociedade de competição sempre coloca seres humanos às margens. Então de antemão conseguimos perceber que valores de verdade e de moralidade, e seu caráter objetivo, são a própria condição de uma sociedade e de relações sociais estáveis, corretas e justas. Sem esses valores de verdade e de moralidade, qualquer sociedade caminha para a sua própria destruição e conduz à marginalização dos seres

humanos que aí vivem. Como lhes disse, se de antemão soubéssemos, se de antemão tivéssemos claro que as relações sociais são fundadas de uma maneira fundamental na mentira e na persecução do interesse pessoal (ainda que esse interesse pessoal somente fosse conseguido por meio da marginalização dos outros), certamente quereríamos tudo, menos participar da sociabilidade; em contrapartida, a objetividade dos valores de verdade e de moralidade garantem o sucesso da sociedade de uma maneira geral e da esfera pública em particular, na exata medida em que acreditamos que a sociabilidade está fundada na cooperação e na reciprocidade¹⁶.

Ora, o relativismo e o ceticismo sofisticados atacam claramente a objetividade desses padrões de verdade e de moralidade na esfera pública. Eles apontam para a impossibilidade e mesmo para o sem-sentido de valores morais e de verdade que eram colocados como universais, como padrões para a fundamentação da conduta dos cidadãos e inclusive para a organização e atuação das próprias instituições públicas. O que deveria contar, para esses mesmos sofistas, era a persecução do interesse egoísta de cada um – e, nesse sentido, a retórica sofisticada procurava ensinar justamente métodos de convencimento da esfera pública, métodos esses que partiam do pressuposto de que verdade e moralidade não tinham esse caráter objetivo.

Sócrates, Platão e Aristóteles, cada um deles numa maior ou menor medida, são considerados os iniciadores e os sistematizadores do pensamento ético-político ocidental. Ao seu modo, cada um deles procurou se perguntar filosoficamente acerca do sentido do humano, colocando essa pergunta e as respostas daí advenientes a serviço da reforma das instituições políticas. Em seu sentido original, ética provém do grego *ethos*, que significa, conforme sua grafia (com épsilon ou com dzeta) o costume social e a postura de vida individual. O sentido originário da palavra *ethos*, então, implica em se perguntar sobre o *habitat do homem*, sobre o lugar do homem, sobre o sentido do homem. O homem seria um animal como os demais? Se sim, então não haveria porque ele viver diferentemente daqueles; poderia certamente seguir as mesmas *leis* a partir das quais os animais se regem – e, em sendo assim, faz todo sentido a afirmação sofisticada de que deveríamos nos guiar pela auto-conservação. Mas e se o homem é diferente dos animais? Nesse caso, deveria ele agir como um animal? Ora, se ele agir como um animal, então ele é um animal, e não um ser humano. Percebamos, o mundo humano

¹⁶ Quando Platão procura mostrar ao sofista Trasímaco que até numa quadrilha de bandidos o sucesso da mesma somente pode advir de um mínimo de princípios de justiça, ele está querendo justamente apontar para esta idéia de que uma sociedade somente pode sobreviver, desenvolver-se e florescer se, nela, os valores de verdade e de moralidade são objetivos, ou seja, se eles têm na esfera pública uma validade absoluta, para além do interesse individual ou de grupos, e regulando-os. Cf.: PLATÃO. *A República*, Livro I, p. 43.

requer uma postura que o caracterize enquanto mundo humano; e o ser humano deve agir enquanto ser humano. O agir demonstra, nesse caso, a humanidade do homem; ele é que especifica o que é o homem¹⁷.

Então que ponto de partida poderíamos adotar para refletir sobre o ser humano e seu sentido? Interessantemente, os três pensadores apontam justamente para a sociedade como esse horizonte fundamental a partir do qual podemos pensar sobre o homem, seu processo de formação e, portanto, seu sentido. Segundo Aristóteles, “fora da sociedade somente existem deuses e animais, mas nunca seres humanos”¹⁸. Isso equivale a afirmarmos que só podemos falar do ser humano em sociedade, a partir da sociedade em que ele vive. Essa afirmação de Aristóteles poderia ser tomada em muitos sentidos, mas, para o que aqui me interessa, eu canalizarei o sentido dessa afirmação para a idéia de que o processo de subjetivação é caudatário do processo de socialização, ou seja, de que a formação humana, a hominização, se dá a partir das condições sociais, políticas, econômicas e até culturais. Nesse sentido, a hominização, a formação humana é determinada poderosamente pela sociedade. *A ontogênese humana é uma ontogênese social* – e nisso repousa o princípio mais básico que confere especificidade ao pensamento político de Sócrates, de Platão e de Aristóteles. Se quisermos entender a formação ou a deformação humana, devemos buscar as condições sociais, políticas, econômicas e culturais a partir das quais aquela formação ou deformação são determinadas.

Se partirmos dessa tese de que as condições sociais, políticas, econômicas e culturais determinam poderosamente a formação humana, então temos condições de pensar uma engenharia social a partir da qual a administração da sociedade e a realização da formação humana podem ser guiadas. Ora, a sociedade política é justamente esse centro a partir do qual a formação humana e a construção da justiça na sociedade têm lugar, podem ser realizadas. E as instituições públicas são as instâncias por excelência a partir das quais a formação humana e a construção da justiça são projetadas e realizadas. É por isso que para esses três pensadores há uma linha reta entre justiça política e justiça social, e entre injustiça política e injustiça social. Se afirmarmos que os objetivos básicos da sociedade política são a construção da justiça na sociedade e a realização da melhor formação humana, se afirmarmos que é por meio da sociedade política que se constrói justiça ou injustiça na sociedade, então é perfeitamente claro que entenderemos a justiça ou a injustiça na sociedade por meio da

¹⁷ Sócrates, Platão e Aristóteles possuíam uma concepção otimista em relação ao ser humano. O ser humano é fundamentalmente um ser moral.

¹⁸ Cf.: ARISTÓTELES. *Política*, 1253a, p. 15.

organização da própria sociedade política e de suas instituições¹⁹. Num outro sentido, ainda segundo esses três filósofos, o sentido da política consiste precisamente na construção da justiça na sociedade e na realização da melhor formação humana, de modo que a política perde seu sentido e legitimidade na exata medida em que não realiza esses seus únicos objetivos. Toda vez que a política não constrói justiça na sociedade e não realiza a formação humana, então ela se transforma em violência e em corrupção institucionalizada, deixando de ser política e passando a ser uma atividade marcada pela violência e pela fraude²⁰. Interessantemente, a função basilar da esfera política é a formação humana e a construção da justiça; na medida em que esse sentido é desvirtuado ou não é perseguido, pela própria corrupção das instituições e daqueles que a conduzem, o próprio sentido da política já não existe.

Isso implica em duas questões, eminentemente interligadas. A primeira delas está em que, contrariamente ao que queriam os sofistas, uma sociedade somente pode ser estável se estiver fundada em valores objetivos de moralidade e de verdade, no sentido de que a sociabilidade necessita, se não quiser se transformar em violência generalizada, desses valores morais e de verdade enquanto padrões objetivos para as relações sociais. Ora, mas o mesmo vale para a sociedade política, no sentido de que a práxis política deve estar fundada no caráter absoluto dos valores de verdade e de moralidade. Para Sócrates, Platão e Aristóteles, esses valores de verdade e de moralidade devem ter uma validade absoluta na esfera pública, exatamente porque o ser humano tem um valor absoluto. A sociedade política não é mais que o meio a partir do qual se promove o ser humano e a sociabilidade a valores absolutos e, portanto, não pode relativizar esses valores de verdade e de moralidade que são absolutamente fundamentais para o sucesso da atividade política. Nesse sentido, a crise da democracia grega consistia justamente na relativização dos valores de verdade e de moralidade tanto na esfera social de uma maneira geral quanto na sociedade política em particular, o que implicava tanto em transformar a sociedade política num palco de luta entre interesses egoístas quanto em fazer das instituições públicas locais a partir dos quais se perseguia o interesse de indivíduos e de grupos privados em detrimento do interesse público. A crise da democracia grega seria, então, *uma crise institucional*, no sentido de que as instituições, perdendo essa referência a

¹⁹ Exatamente por isso Aristóteles afirma que a política é a superior das ciências, tanto no que diz respeito a seu fim (a formação humana e a construção da justiça) quanto por encabeçar as outras ciências no que diz respeito a esse processo de formação humana e à construção da justiça na sociedade, no que diz respeito à boa consecução desse fim Cf.: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, 1094a-1094b, pp. 17-18.

²⁰ Em um aspecto poderoso, quando Platão procura mostrar, na *República*, que o homem justo e a cidade justa não podem produzir injustiça, ele está diretamente enfatizando que o resultado da política deve ser a justiça, bem como de que a norma-guia da práxis política seja a virtude da justiça, até porque a causa de todos os problemas sociais é a injustiça política. Cf.: PLATÃO. *A República*, Livro I, pp. 21-50.

padrões objetivos de verdade e de moralidade, deixavam de realizar o interesse público, abrindo espaço para a corrupção e para a violência política e, nesse sentido, perdendo toda credibilidade pública; e *uma crise social*, na exata medida em que o bem coletivo, que deveria ter um valor absoluto e que deveria ser o padrão de referência tanto para a sociedade política e suas instituições quanto para a sociabilidade, é colocado à margem, sendo que a tônica passa a ser colocada na luta pura e simples pelo poder político.

A sociedade política e suas instituições, para Sócrates, Platão e Aristóteles, têm uma função formativo-educativa, no sentido de que determinam a justiça ou a injustiça na sociedade e, principalmente, no sentido de que os valores aí dominantes serão os valores hegemônicos em termos de sociabilidade. A justiça ou a injustiça da política e das instituições políticas não seriam apenas respectivamente as causas fundamentais da justiça ou da injustiça social, mas também das virtudes morais ou da corrupção moral da sociabilidade²¹.

A segunda questão diz respeito à reformulação das instituições políticas. Como dissemos acima, justiça política constrói justiça social, enquanto que injustiça política constrói injustiça social. Ora, se pressupusermos que a construção da justiça social e a realização da melhor formação humana são o objetivo central das instituições políticas, então poderíamos fazer as seguintes perguntas: podemos construir justiça social e realizar a melhor formação humana de qualquer modo? Qualquer um pode bem conduzir esse duplo objetivo na e por parte da sociedade política? A resposta de Sócrates, de Platão e de Aristóteles é que não, ou seja, a formação humana e a construção da justiça não podem ser realizadas de qualquer modo. Uma política corrupta e violenta certamente não é o modo mais adequado para construir justiça social e realizar a melhor formação humana; se estas se tornassem possíveis por parte de uma política corrupta e violenta, certamente isso seria por um mero acaso ou erro de percurso. Por meio da corrupção e da violência políticas não conseguiríamos alcançar aqueles dois objetivos. A política idealizada por Sócrates, Platão e Aristóteles, portanto, é uma *política esclarecida*, tanto no sentido de que necessita de fundamentação científica quanto no sentido de que deve estar fundada em valores de verdade e de moralidade²². A política não pode passar ao largo dos resultados e dos conhecimentos científicos, ao mesmo tempo em que não pode deixar de estar fundada na objetividade dos valores de verdade e de

²¹ É clara a analogia platônica em relação ao fato de que a justiça política e o homem justo produzem, respectivamente, justiça social e uma ação virtuosa, ao passo que a injustiça política e o homem injusto produzem, respectivamente, injustiça social e uma ação má. Cf.: PLATÃO. *A República*, Livro I, pp. 21-50.

²² Percebamos, na *República*, a absolutamente necessária formação do legislador e governante da cidade, que é uma formação científica, moral e política, instâncias que Platão considera absolutamente interligadas e dependentes (cf., sobre a formação do governante: PLATÃO. *A República*, Livro VII, pp. 274-304); percebamos também a ênfase, por parte de Aristóteles, no fato de que “político deve conhecer a alma humana” (cf.: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, 1102a, p. 32).

moralidade. Somente em sabendo o que é o homem, como se dá o processo de formação humana, de que modo se constrói justiça social, que caminho deve ser projetado e percorrido para a realização dos objetivos acima mencionados – questões que necessitam de uma elaboração científica – é que a práxis política pode ser bem-sucedida. Se a saúde humana é uma questão de ciência, da mesma forma a saúde social, condição para a saúde individual, deve estar aos cuidados de uma política esclarecida. É assim que nossos três filósofos pensam. Então o pensamento dos três pode ser caracterizado como a tentativa de refletir sobre uma política esclarecida e seus pressupostos enquanto crítica à democracia grega e como condição para a resolução do caos social dessa mesma sociedade grega, a partir da fundamentação do caráter objetivo dos valores de verdade e de moralidade e do sentido do humano tornado possível por meio deles. A filosofia desses três pensadores seria, muito mais do que práxis pedagógica (nesse caso a práxis pedagógica por excelência seria a práxis política), fundamentalmente ciência a serviço da política e das instituições públicas – e a práxis política certamente tem a educação como sua base. Porque, como foi dito acima, somente uma política justa e esclarecida poderá construir justiça social; é impossível que uma política injusta possa efetivamente resultar em uma sociedade justa.

Vejamos as duas conclusões interessantes da reflexão desses três pensadores. Em primeiro lugar, a educação, para eles, é o médium entre teoria e prática, ou seja, ela é o médium a partir do qual a política ideal e, portanto, a formação humana e a construção da justiça na sociedade, pensadas enquanto ideais, resolveriam o problema de uma realidade social e política degenerada. Em segundo lugar, a educação seria a política pública central por meio da qual a sociedade política construiria justiça social e realizaria a melhor formação humana. Aristóteles dizia que, quando a sociedade se descuida da educação de seus jovens, bem, então ela pode começar a se preparar para tudo o mais, porque todos os problemas devêm desse seu erro fundamental; e Platão insiste o tempo todo, n'*A República*, sobre a educação dos jovens enquanto questão central da sociedade política (é por isso que, nesta sua obra, ele recusa o modelo de educação proposto pelos gregos, que não apresentava um ideal de perfeição e de orientação adequado a esta fase da vida). Fora da educação *não haveria nenhum outro meio* para essa formação humana e para a construção da justiça na sociedade. Então, a conclusão que daí se segue está em que a educação é a questão-chave para a sociedade política, no sentido de que deveria ser a política pública basilar dessa mesma sociedade política e de suas instituições, e também para a teoria política, na exata medida em que o ideal de uma sociedade justa e de uma formação humana bem-sucedida somente seriam possíveis por meio dela. Uma sociedade política que quiser construir justiça social e

contribuir na realização da melhor formação humana, portanto, deve necessariamente ter a educação como sua instância central, tem de investir de todos os modos na educação. Podemos hoje discutir sobre em que consistiria essa educação (como aqueles filósofos também discutiram para o seu momento histórico), mas certamente não podemos negar que a educação é efetivamente esse núcleo central para realizarmos a construção da justiça na sociedade e a realização da melhor formação humana.

4. Refletindo sobre o caso de nossa sociedade, nós podemos perceber que as nossas instituições públicas perderam para nós a credibilidade em termos morais e de correção. Certamente nós já ouvimos no cotidiano afirmações como as seguintes: “Nossa justiça condena apenas ladrões de galinha!”; “Nosso Parlamento fomenta a corrupção, é um lugar de corruptos e que protege corruptos!”. Ora, em tal situação em que nossas instituições não garantem a realização radical do bem comum e, portanto, não se fundam em padrões objetivos de verdade e de moralidade, conseqüentemente a sociabilidade de uma maneira geral se degenera, perde a referência em relação a esses valores objetivos. O fato de nossas instituições públicas serem instâncias com um papel fundamentalmente formativo-educativo implica em que os valores ou os desvalores que elas nos repassam se tornam os valores hegemônicos socialmente falando. Nesse sentido, nós vivemos uma crise institucional e social profundas, já que nossas instituições públicas, que em rigor deveriam ser o baluarte a partir do qual a construção da justiça na sociedade e a realização da formação humana seriam efetivamente realizadas, na verdade contribuem justamente para a marginalização dos cidadãos e das cidadãs, ao mesmo tempo em que, de modelos objetivos de verdade e de moralidade, se transformam em *deseducadoras* (com o perdão do neologismo) da população. Ora, dessa aguda crise institucional temos uma crise social sem precedentes, na exata medida em que não acreditamos mais em nossas instituições. Ora, o não acreditar mais nestas instituições e nos valores por elas repassados (elas que são as instâncias a partir das quais se aglutina toda uma nação) implica em que desacreditemos da própria sociabilidade e em que não mais vejamos o bem comum e sua realização como a *conditio sine qua non* para a realização do próprio bem individual. É por isso que perdemos, nós brasileiros, o sentido de pertencimento à nação, porque perdemos o sentido do valor da cidadania política, porque não a vemos como um valor a ser seguido e exercido: no máximo, nos unimos quando a seleção brasileira entra em campo. Mas, muito mais, nós perdemos o sentido de pertencimento à nação *justamente por não nos reconhecermos na sociedade política como cidadãos e cidadãs iguais, detentores e detentoras dos mesmos direitos, e justamente por não reconhecermos mais a sociedade política e suas instituições como o centro da vida nacional, como a pedra*

angular no que diz respeito à construção da justiça social e da própria realização da formação humana. E é por isso que as virtudes cívicas, se existem, são colocadas em segundo plano; temos, como substitutas destas, a maciça proliferação e participação popular em seitas religiosas que apelam exclusivamente para o sucesso individual como resultado não da construção de uma sociedade justa, mas da própria participação nestas mesmas seitas.

Penso, nesse sentido, que o nosso grande desafio hoje não está fundamentalmente na politização dos movimentos sociais ou em algo parecido com uma fundamentação política e/ou crítica desses mesmos movimentos, mas sim fundamentalmente na mudança de cultura popular que impera no Brasil hoje, ou seja, o grande desafio, quando pensamos em uma sociedade política justa, está fundamentalmente em mudar essa cultura que perpassa o imaginário coletivo e que coloca a realização individual como depositária de uma seita religiosa em particular, ao mesmo tempo em que aponta para a inutilidade da preocupação com a política. Sendo um tanto radical, o civismo e a cidadania política deveriam ser respectivamente a religião e a prática religiosa verdadeiramente efetivos, em contraposição a seitas fundamentalmente imbecilizadoras e aproveitadoras da marginalização social. O grande problema é o cidadão e a cidadã cotidianos que, acostumados de um lado a clamarem a estas seitas religiosas na busca de milagres que qualquer sistema de saúde e de ensino bem-consolidados poderiam realizar facilmente e de outro recebendo assistencialismo puro e simples do governo, acabam adotando como postura de vida uma atitude contemplativa, mendicante e de espera em relação ao messias político que há de vir para resolver por si próprio todos os problemas sociais (sem a intervenção popular na esfera política), ao mesmo em que o consolo espiritual é buscado não na idéia de bem comum e nas instituições e nos valores objetivos de verdade e de moralidade que elas repassam e fomentam, mas sim nas seitas religiosas, no privatismo dessas seitas que corroem a cultura política pública (ela mesma já corroída pela corrupção e violência de nossas instituições políticas).

Claro, a grande questão está na própria organização da sociedade brasileira. Nós, cidadãos e cidadãs, somos vítimas de uma organização política que em grande medida freia o potencial emancipatório da sociedade civil. Somos um povo que anseia por justiça social, como um sedento perdido no deserto anseia por água. Mas entre o ideal de justiça social e esse anseio por parte do povo brasileiro está uma organização parlamentar que se coloca como o único lugar legítimo no que diz respeito à realização das reformas políticas e sociais necessárias para a consecução, para a realização prática desse ideal. Historicamente, nosso parlamento tomou as rédeas em relação à condução da evolução social de nosso país, colocando a sociedade civil e seus movimentos em segundo plano no que diz respeito a isso.

Ora, são os partidos políticos profissionais e os políticos profissionais justamente esses sujeitos políticos da transformação social, no sentido de que somente eles e por meio deles se dá a legitimidade na condução dessas mudanças. Desse modo, a sociedade civil e seus movimentos são colocadas em segundo plano, como eu disse, e seu potencial emancipatório é freado ou inutilizado, já que ela somente chega no mais das vezes às escadas do parlamento e, para além disso, entrega seu poder de decisão para os partidos políticos profissionais e para os políticos profissionais, que levam adiante as mudanças consideradas *necessárias*. Se tomarmos em conta, num outro sentido, a centralização do espaço público pela grande mídia e a criminalização dos movimentos sociais, perceberemos que, no cenário político brasileiro, respectivamente as pautas dos debates públicos são colocadas por essa grande mídia; e os movimentos sociais, que poderiam representar e conduzir esse processo de transformação social, têm sua imagem associada à violência e ao oportunismo, ao mesmo tempo em que o governo tenta frear seu potencial transformador por meio de sua cooptação através de verbas públicas para sua manutenção.

Penso, para finalizar, que se deveria fazer o caminho inverso ao pensado pelos gregos como condição de que a linha reta entre justiça política e justiça social possa efetivamente ser realizada. Da sociedade civil deve partir essa reconstrução da cultura vigente, que do conformismo messiânico (aquele que afirma a espera no messias político como salvador da sociedade) e da busca desenfreada por consolo e sucesso em seitas particulares aponta para a reafirmação do civismo e da cidadania política como respectivamente a instância e o modo de reafirmação da dignidade humana e do bem comum. O bem comum, aliás, seria esse elemento norteador – esse deus, se assim me permitem expressar – da sociabilidade e da vida de cada um de nós. Isso como um momento. Num outro momento, ligado a esse primeiro, penso que nossa sociedade civil carece historicamente de representatividade política. Isso decorre do próprio modo com que os movimentos sociais foram tratados por nossas instituições ao longo da história brasileira, ou seja, sempre foram *caso de polícia* e criminalizados, deslegitimados ideologicamente. Nesse sentido, uma das características marcantes de nossa sociedade civil é sua parca ênfase no que diz respeito à atuação de movimentos sociais de caráter emancipatório. O Golpe Militar e mesmo a extrema corrupção de nosso parlamento, com seus mandos e desmandos, estão aí para confirmar que nossa sociedade civil é em grande medida manipulada e conduzida pelo cabresto por seus opressores. Somos, em um aspecto muito poderoso, filhos de uma cultura política marcada pelo autoritarismo senhoril e escravocrata, que se acostumou tanto a entender e a associar a coisa pública como o interesse dessas mesmas elites (e elas mesmas se entendendo como as

guardiães da democracia e dos valores de verdade e de moralidade – o Golpe Militar, por exemplo, procurou suprimir a democracia para salvá-la) quanto a entender o povo como esse rebanho a ser conduzido pelo cabresto. Numa situação como esta, a política é uma atividade realizada pelo alto e cujo objeto é essa sociedade civil amorfa, desintegrada e reprimida. Ora, em minha perspectiva, portanto, mais do que nunca esse potencial emancipatório de nossa sociedade civil precisa ser gestado, construído. Nenhum país teve uma política bem-sucedida, moralizada, eficaz, e se desenvolveu social, política, cultural e economicamente sem uma sociedade civil radicalizada, atuante politicamente: uma práxis política que não tem a sociedade civil por seu sujeito político fundamental certamente é uma práxis política no qual a relação entre teoria e práxis está corroída. No nosso caso, a transformação de estruturas oligárquicas, escravocratas e autoritárias (ou, se acharem essa afirmação anterior um tanto radical, pelo menos da distância e da ruptura entre esse parlamento e a sociedade civil) passa necessariamente pela afirmação da sociedade civil como o ethos por excelência da práxis política e pela afirmação dos movimentos sociais dessa mesma sociedade civil como os sujeitos políticos da transformação social por excelência. Mais uma vez, então, me recordo do comprometimento da filosofia grega (ou poderíamos pensar, num outro sentido, no comprometimento da teoria social crítica de índole marxiana e/ou dos conteúdos radicais do Iluminismo) com essa ligação sistemática entre teoria e práxis, entre ciência e política e, portanto, para o que aqui nos interessa, entre a sociedade civil e seus movimentos e a práxis política.

Mas isso são apenas reflexões (talvez abusadas, talvez simplórias, ou as duas) de um filósofo e professor de filosofia. O diálogo moral e político implica em inúmeras vozes, e isso é o melhor de tudo. Assim não se tem lugar para catequização e missionarização políticas, e eu certamente, diante disso, não serei considerado e não me considerarei como apóstolo ou pregador da única verdade que poderia levar à salvação. O simples fato de ver vocês não concordando comigo e/ou querendo discutir sobre isso é minha melhor e maior satisfação.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 1997.

_____. *Ética a Nicômacos*. Tradução do Grego, Introdução e Notas de Mário da Gama

Kury. Brasília: Editora da UNB, 2001.

CORNFORD, Francis Macdonald. *Antes e Depois de Sócrates*. tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HARE, R. M. *Platão*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2000.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Seleção de Textos e Supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1973.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. tradução de Jean de Melville. São Paulo: Martin Claret, 2006.

_____. *A República*. Tradução de Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Editora Globo, [s. d.].

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

CONTRIBUIÇÕES DO PRAGMATISMO KANTIANO PARA UMA EDUCAÇÃO BIOÉTICA

Noêmia de Sousa Chaves*

Resumo:

Na pauta dos debates atuais em bioética, nos deparamos com problemas que versam sobre questões ambientais, manipulação de células-tronco, reprodução humana assistida, entre outros, que desafiam nossa concepção simbólica do mundo humano em face do caráter material e dinâmico das novas tecnologias. Nesse contexto, tanto o ser humano é usado por outros humanos quanto os usa e usa a natureza, tornando-se ao mesmo tempo sujeito e objeto no mundo. Até que ponto somos preparados para responder aos novos desafios postos pelos eventos tecnológicos? De que modo uma educação pragmática pode contribuir para compreendermos de fato o impacto causado pelo distanciamento simbólico do material na vida humana, sobretudo no seu início? A fim de fazer luz a estas perguntas, este artigo tem como objetivo recorrer ao pragmatismo kantiano, o qual consiste em uma metodologia para ação humana no mundo. No primeiro momento, apresentarei o significado do pragmatismo kantiano, bem como sua relação com a educação. Em seguida, apresentarei a relação do pragmatismo kantiano com as questões levantadas pela bioética. Por fim, demonstrarei como o pragmatismo kantiano pode contribuir na educação do uso que o ser humano faz de si e de outros no mundo, em especial em um mundo marcado pela (bio)tecnologia.

Palavras-Chave: Kant. Bioética. Pragmatismo. Educação.

Abstract:

In the bioethical current debates, we can see questions about environment, manipulation of stem-cells, watched human reproduction, etc., that challenge our symbolic conception of human world in front of new technologies. Then human being is used by other human beings and he uses them and the nature too, becoming both subject and object in the world. Are we prepared to answer to new challenges of technological events? How a pragmatic education can contribute to comprehend the impact caused by symbolical distance of the material in human life, principally in its beginning? With the objective of to explain these questions, this paper aims utilize to Kantian pragmatism, that consists in a methodology to human action in the world. In the firs moment, I will to present the meaning of Kantian pragmatism and its relation with education. In a second moment, I will present the relation of Kantian pragmatism with bioethical questions. In the end, I will demonstrate how the Kantian pragmatism can contribute in the education that human being does over him and of others in the world, especially in a biotechnological world.

Key-Words: Kant. Bioethics. Pragmatism. Education.

* Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, Brasil. Email: nc_eutimi@hotmail.com ou www.forumdebioetica.blogspot.com.

1 INTRODUÇÃO

Pretendo, através deste artigo, demonstrar a interface ente o pragmatismo kantiano e a bioética. Esta demonstração vai além do objetivo primevo aqui estabelecido, de realizar a apresentação do pragmatismo kantiano – isto já foi feito em outro lugar²³. Além disso, tenho como objetivo apresentar como a educação, área do conhecimento impuro no sistema kantiano, se faz necessária à moralização, esta pertinente ao conhecimento puro, e sua relevância no trato de temas da bioética, sobretudo aqueles relacionados ao futuro da espécie humana, como é o caso da manipulação de células-tronco e das inseminações artificiais. Esta interface também se deve ao fato de Kant ter alinhado seu projeto de educação não ao indivíduo humano, mas à espécie como um todo, na medida em que o objetivo maior da educação, que é a moralização, só pode ser alcançado pelo indivíduo enquanto espécie.

Nas questões suscitadas pela bioética, a exigência por um estatuto moral definido para o embrião humano e outros materiais humanos é ponto fulcral nos debates estabelecidos entre a ética, a ciência e o novo contexto das biotecnologias. Em face disto nos perguntamos: em que medida somos educados para responder aos novos desafios postos pelos eventos tecnológicos? De que modo uma educação pragmática pode contribuir para compreendermos, de fato, o impacto causado pelo largo distanciamento estabelecido entre o âmbito da concepção simbólica do mundo humano e o âmbito do avanço material na vida humana, sobretudo no seu início? Estas perguntas darão o norte deste artigo, o qual se desenvolverá em três momentos. No primeiro momento, apresentarei o significado do pragmatismo kantiano, bem como sua relação com a educação. Em seguida, apresentarei a relação do pragmatismo kantiano com as questões levantadas pela bioética. Por fim, demonstrarei como o pragmatismo kantiano pode contribuir na educação do uso que o ser humano faz de si e de outros no mundo, em especial em um mundo marcado pela (bio)tecnologia.

2 KANT E O PRAGMATISMO

²³ Cf. CHAVES, N. S. **O conceito de pessoa na antropologia kantiana: uma abordagem prática e pragmática**. *Polymathéia* (1984-9575). n.º 7, v. 5, 2009. p. 137-154.

Historicamente, o termo pragmatismo pode ser considerado tão marginal no sistema kantiano quanto a obra onde ele é mais desenvolvido, a saber, a *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*. Entretanto, o termo pragmatismo, enquanto metodologia, retira sua relevância do fato de ser uma indicação da forma como um ser humano pode usar outros seres humanos na consecução dos seus fins pessoais no mundo²⁴, e sobretudo do que o ser humano faz de si mesmo enquanto ser que age livremente no mundo. Para Kant, o conhecimento do ser humano se dá em duas direções: uma, fisiológica, cuja ocupação é investigar o que a natureza faz do homem; e a outra é a pragmática, que trata de investigar o que o homem “faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente.”²⁵ Michel Foucault interpretará o pragmatismo kantiano como a moeda de troca que o indivíduo usa consigo mesmo a fim de realizar seus objetivos no mundo²⁶. Nestes termos o pragmatismo será um método desenvolvido individualmente na busca da realização de fins pessoais. Entretanto, sua exigência central é estabelecer uma medida/regra da ação humana para com os outros seres humanos.

O termo pragmatismo²⁷ no sistema teórico kantiano recebe quatro significados diferentes: a) pragmatismo algumas vezes refere-se ao talento e à habilidade que um ser humano tem de usar o outro em vista de seus propósitos²⁸; b) o pragmatismo, na *Fundamentação*, é denominado de conselho de prudência²⁹; c) na *Antropologia Pragmática*, o pragmatismo se refere à capacidade de o indivíduo estabelecer seus próprios fins e agir de acordo com estes fins; d) e, por fim, o pragmatismo também é usado por Kant em largo

²⁴ Cf. KANT, I. As regards discretion, it consists in the art of turning our skill to account; that is, of using our fellow-men for our own ends. For this several things are necessary. (**On Education**. Trad. Annette Churton. Mineola, New York: Dover Publications, 2003. p. 95).

²⁵ Cf. KANT, I. **Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático**. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006. (120), p. 21.

²⁶ Cf. FOULCAULT, M. C'est à tout cela sans doute que Kant faisait allusion, lorsque dans la Préface de l'Anthropologie, il lui donnait comme objet de déterminer ce que l'homme fait, - ou peut et doit faire de lui-même en tant que "freihandelndes Wesen" commerce de la liberté avec elle-même, se limitant dans le mouvement par lequel elle s'affirme, manipulation où les compromissions de l'échange ne s'épuisent jamais dans la limpidité d'une reconnaissance pure et simple. (idem, *Ibdi.* p. 15).

²⁷ Cf. LOUDEN, R. B. **Kant's Impure Ethics: From rational beings to human beings**. New York: Oxford University, 2000. 69-70.

²⁸ Cf. KANT, I. Education must also supply a person with *discretion* (klugheit), so that he may be able to conduct himself in society, that he may be liked, and that he may gain influence. For this a kind of culture is necessary which we call *refinement* (civilisierung). The latter requires manners, courtesy, and a kind of discretion which will enable him to use all men for his own ends. (**On Education**. Trad. Annette Churton. Mineola, New York: Dover Publications, 2003. p. 19).

²⁹ Cf. KANT, I. O imperativo que se relaciona com a escolha dos meios para alcançar a própria felicidade, quer dizer, o preceito de prudência, continua a ser hipotético; a ação não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para outra intenção. (**Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 220. (Pensadores).

sentido moral. Aqui, a educação pragmática não se reduz meramente ao ensino escolar, mas deve se estender e ser aplicada no mundo. Este era o objetivo inicial de Kant ao criar o curso de antropologia de inverno seguido do curso de geografia física no verão. Ele considerava que, embora o homem não pudesse ser utilizado como matéria de investigação para o conhecimento do mundo, ele (o homem) deixa suas marcas no mundo e, embora elas não sejam “precisamente fontes, mas meios auxiliares da antropologia: a história mundial, as biografias e até peças de teatro e romances”³⁰, podem ser utilizadas na busca pelo conhecimento do homem.

Nesse sentido o pragmatismo, ao versar sobre a habilidade do homem no uso de outros para a consecução dos seus fins, não se dirige, meramente, ao uso do indivíduo humano como meio, mas ele verte, sim, sobre o legado que a espécie humana como um todo deixa para gerações posteriores. Para compreender o significado da educação para espécie humana, o indivíduo precisa passar por três níveis de formação, assim:

Por educação compreendemos a nutrição (a alimentação e o cuidado com a criança); disciplina e ensino juntamente com a cultura. De acordo com isto, o homem é sucessivamente infante (precisa ser alimentado), educando (precisa ser disciplinado) e discípulo (precisa ser ensinado).³¹

O objetivo deste processo é a moralização. E na consecução deste fim a educação desempenha papel fundamental, na medida em que ela não se limita apenas a modelar o indivíduo para o convívio social, mas também o prepara para ser autônomo no mundo. Assim é com razão que Barbara Herman defenderá que

Embora a autonomia seja uma propriedade essencial das vontades individuais racionais, dos seres humanos, o meio moral autônomo se realiza em e por meio de certa forma de vida social com outros. É este fato que define a tarefa da educação moral, embora esta seja uma tarefa diferente, levando-se em um lugar diferente da visão ortodoxa da teoria moral sugerida por Kant.³²

³⁰ Cf. KANT, I. **Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático**. (121) p. 23.

³¹ Cf. KANT, I. For by education we must understand nurture (the tending and feeding of the child), discipline (Zucht), and teaching, together with culture. According to this, man is in succession infant (requiring nursing), child (requiring discipline), and scholar (requiring teaching). **On Education**. Trad. Annette Churton. Mineloa, New York: Dover Publications, 2003. p. 1)

³² Cf. HERMAN, B. Although autonomy is an essential property of individual rational wills, for human beings, autonomous moral agency is realized in and through a certain form of social life with others. It is this fact that

3 EDUCAÇÃO E PRAGMATISMO

Mas como se dá essa aplicação do pragmatismo no mundo e qual a finalidade desta aplicação? O pragmatismo kantiano se faz presente no mundo no momento em que o indivíduo racional e livre compreende os outros seres humanos também como livres e racionais e passa, em face desta visada, a adotar uma regra de ação capaz de levá-lo a realizar seus fins sem ferir ou obstar os fins dos outros. A adoção e o aperfeiçoamento desta regra individual não se dá longe do campo da educação. Como bem destaca Louden, embora “não exista garantias de que as pessoas que se constroem nos passos da [educação] venham a ser moralmente boas, é certo que as que não a têm jamais têm as possibilidades de se tornarem moralmente boas”³³.

A adoção desta regra de ação no mundo, mediada pela educação, aponta duas direções no pensamento de Kant; 1) “O ser humano é o único ser na Terra que precisa de educação”³⁴; é por meio da educação que a espécie humana se liga como um todo. A educação é o fio invisível que ata as gerações presentes às anteriores e às posteriores. 2) Por causa da educação o ser humano é considerado, hierarquicamente, o melhor habitante da Terra, por meio da educação ele aprecia tanto a natureza animada quanto a inanimada e demonstra, por meio desta apreciação, ter no seu caráter a destinação moral.³⁵

As duas direções destacadas acima oferecem sólido material de reflexão acerca de problemas ligados não apenas aos indivíduos humanos, mas à espécie humana como um todo; vale destacar ainda que a educação, para Kant, enquanto significa a ponte que encaminha o

sets the task for moral education, though it is a different task, taking place in a different venue, from what the orthodox view of Kant’s moral theory suggest. (**Moral Literacy**. United States of American: Harvard University, 2008. p. 130).

³³ Cf. LOUDEN, R. B. There is no guarantee that people who have been exposed to these preparatory steps will be morally good, but human beings who lack all contact with them cannot possibly be morally good. *Ibidem*, p. 53.

³⁴ Cf. KANT, I. Man is the only being who needs education. For by education we must understand nurture (the tending and feeding of the child), discipline, and teaching, together with culture. (**On Education**. Trad. Annette Churton. Mineloa, New York: Dover Publications, 2003. p. 01).

³⁵ Cf. KANT, I. Afirmo que tomar um interesse imediato pela beleza da natureza (não simplesmente ter gosto para ajuizá-la) é sempre um sinal de uma boa alma; e que se este interesse é habitual e liga-se de bom grado à contemplação da natureza, ele denota pelo menos uma disposição de ânimo favorável ao sentimento moral. (**Crítica da Faculdade de Julgar**. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. § 42, p. 145).

ser humano à moralização, é totalmente endereçada à espécie humana. Segundo o próprio Kant

Antes de mais nada é preciso observar que, em todos os demais animais abandonados à própria sorte, cada indivíduo alcança sua plena destinação, mas entre os homens no máximo apenas a *espécie* a alcança, de modo que o gênero humano só pode avançar até sua destinação mediante um *progresso* numa série imensa de gerações, onde, porém, a meta continua sempre à sua vista, não obstante a *tendência* para esse fim-último ser com frequência tolhida, embora jamais possa retroceder.³⁶

A ligação sistemática entre todos os membros da espécie humana nos chama atenção, sobremaneira, por seu caráter cosmopolita³⁷, ou seja, a educação pragmática se relaciona a todos os seres humanos vivendo sobre a Terra, do mesmo modo que as leis, a religião, a cultura e hoje, mais aguçadamente, a tecnologia³⁸; em face disto a educação pragmática inclui, no seu arcabouço, o aperfeiçoamento e desenvolvimento das habilidades sociais. Alargando-se a perspectiva kantiana para as questões postas atualmente pela bioética, pode-se inferir que ela também exige que os indivíduos, tanto pesquisadores, médicos quanto cidadãos com outras atividades também seja educados para o enfrentamento de novos conflitos éticos. A sociedade como um todo deve ser preparada para analisar criticamente os novos modelos de geração humana advindo da otimização da medicina, a qual vai além da polarização saúde *versus* doença e se ocupa, hoje, principalmente com os indivíduos no âmbito molecular.

Este avanço tecnológico da medicina requer também uma educação capaz de elevar o padrão de julgamento dos indivíduos a fim de torná-los consciente das implicações positivas e negativas que estes novos modelos de geração humana acarretam para a espécie humana como um todo. Desse modo se faz relevante reforçar a atenção, mais diretamente, à relação da

³⁶ Cf. KANT, I. **Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático**. Trás. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006. (324), p. 218.

³⁷ Cf. KANT, I. No homem (como única criatura racional sobre a terra), as disposições naturais que visam o uso de sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie, e não no indivíduo. A razão numa criatura é uma faculdade de ampliar as regras e intenções do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece limites alguns para seus projetos. (**Idéia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita** (segunda proposição). Em *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70. [19..] p. 23).

³⁸ Entendendo tecnologia Cf. ROSE, N. Technology, here, refers to any assembly structured by a practical rationality governed by a more or less conscious goal... hybrid assemblages of knowledge, instruments, persons, systems of judgment, buildings and spaces, underpinned at the programmatic level by certain presuppositions and assumptions about human being. (**The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First century**. United States of America: Princeton University, 2007. p. 16-17)

educação pragmática para com as questões levantadas pela bioética, uma vez que os problemas desenhados pelas ciências da vida não se dirigem mais somente aos seres atuais; eles se estendem ao seres potenciais e as conseqüências desta extensão não se resolvem no indivíduo, mas sim na espécie humana.

4 EDUCAÇÃO PRAGMÁTICA E BIOÉTICA

O problema ético das manipulações embrionárias, da fertilização *in vitro* e tudo que deriva dessas ações da ciência na vida humana, em analogia com a moralização do ser humano, na perspectiva kantiana, não apresentam seus reflexos apenas nos indivíduos de forma particular; ao contrário, eles são verificados no indivíduo, mas somente enquanto parte da espécie humana como um todo.

Desde logo podemos afirmar que, do mesmo modo que o pragmatismo diz respeito ao modo como um ser humano deve usar outro a fim de realizar seus objetivos, podemos também afirmar que a bioética, enquanto área do conhecimento preocupada com a ação de seres humanos submetidos aos crescentes eventos (bio)tecnológicos, precisa, necessariamente, de uma metodologia que contemple a situação dos seres humanos no início da vida a fim de assegurar o futuro da espécie humana.

Assim como o pragmatismo se dedica a desenvolver uma educação do ser humano a fim de contemplar a espécie com seu progresso moral, do mesmo modo a bioética se filia a este projeto na medida em que sua temática central é a vida humana nos seus limiares. Estes limiares, quando encarados com seriedade pelas diversas áreas do conhecimento humano, garantem não meramente os indivíduos submetidos à pesquisa, mas, além disso, garantem o futuro da espécie como um todo.

Outro ponto tangencial dessa pesquisa se encontra no fato de Kant ter considerado que vivíamos um tempo do avanço das artes e das ciências, mas que ainda estávamos muito longe de darmos um passo em direção da moralização³⁹. Hoje esta tese é plenamente verificável no que diz respeito à postura de alguns pesquisadores, cujas ações comprometem seres presentes e futuros. Como exemplo disto podemos citar o caso do recém-nascido que

³⁹ Cf. KANT, I. We live in an age of discipline, culture, and refinement, but are still a long way off from the age of moral training. **On Education**. p. 21.

ficou órfão cinco vezes de todos os pais vivos⁴⁰, nos Estados Unidos. Este caso é um fiel retrato de que quando a lei se alia à biologia e ambas esquecem a moral, a parte comprometida é sempre a humana. Quando a educação prioriza apenas a formação utilitária de uma profissão a tendência é se resvalar para arbitrariedade das ações. Em face destes problemas faz sentido se recorrer à afirmação de Louden de que o pragmatismo kantiano se oferece como uma metodologia no uso moral do ser humano. O ser humano no mundo precisa ser concebido pragmática e cosmologicamente⁴¹.

Pragmaticamente devido ao fato de o ser humano ter como característica se propor fins⁴², e precisar adequá-los aos fins dos outros. Em face disto o pragmatismo funcionará como a metodologia de equilíbrio entre o domínio da vontade individual e a possibilidade do que se pode fazer com outros seres humanos no mundo. Isto se alinha às necessidades morais apontadas pela bioética: os avanços biotecnológicos convocam, através da ética codificada, a se pensar sobre o novo modelo de pessoa social que se apresenta. Desde Louise Brown⁴³, os avanços na área de concepção assistida não param de crescer e se modificar; assim, vivemos e convivemos, cotidianamente, com seres tecnológicos, o que nos exige, sobremaneira, uma educação moral capaz de contemplar essa realidade, afinal a geração da vida humana tem figurado entre os bens adquiridos pela via comercial. Ter um filho, hoje, não está ligado ao desejo familiar; isto pode tomar diversas variáveis, que vão desde a vontade de tê-lo, passando pela macroeconomia dos planos de saúde, pelos interesses da engenharia genética, até se confirmar a autonomia da vontade no ato de acolher ou não este novo ser.

Por outro lado, o sentido cosmológico se refere à realização de fins para a espécie como um todo. O fim da espécie é a moralização e é através da educação que se pode realizar este grandioso objetivo final. Na busca por este objetivo, o ser humano deve desenvolver seus poderes do espírito, da alma e do corpo⁴⁴, pois a educação no sentido pragmático diz respeito ao que o homem faz, pode e deve fazer de si enquanto ser que age livremente no mundo.

⁴⁰ Cf. BERLINGUER, G. **Bioética Contemporânea**. Trad. Lavínia Bozzo Aguilar Porciúncula. Brasília: UNB, 2004. p. 37-38.

⁴¹ Cf. LOUDEN, R. B. In Kant's lectures on anthropology we are offered one specification and provision of the kind of knowledge human beings need for their moralization. We need *Weltkenntnis*, pragmatically and cosmologically conceived. (**Kant's Impure Ethics: From rational beings to human beings**, p. 108).

⁴² Cf. KANT, I. Ora, posso efetivamente ser constrangido a executar ações que são dirigidas como meios a um fim, porém jamais posso ser constrangido por outros a ter um fim: somente eu próprio posso fazer de alguma coisa o meu fim. (**Metafísica dos Costumes** (Introdução à Doutrina da virtude I). p. 225).

⁴³ Cf. VACCARO, D. Em 1978 nasceu Louise Brown, o primeiro bebê de proveta por fecundação In vitro com Embryo-Transfer. (...). Desde então, já nasceram no mundo, 800.000 a 9000.000 crianças no mundo. (Em: LEONEL, S.; PRIVITERA, S.; CUNHA, J. T. da (Coords). **Dicionário de Bioética**. Trad. Maia da Rocha. Aparecida: Santuário, 2001)

⁴⁴ Cf. KANT, I. **Metafísica dos Costumes**. Contendo a Doutrina do Direito e a Doutrina da Virtude. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003. (Doutrina dos Elementos da Ética § 19).

Portanto, o agir no mundo e, conseqüentemente, o agir com outros seres humanos exigirá a educação como meio e mediação entre o fazer (expressado pela ciência) e a possibilidade de fazer o uso consentido de um ser humano por outros (quando este já possui condições para consentir). Em face disto, vale a observação de Henri Atlan e Mylène Botbol-Baum:

A humanidade da espécie, ou seja, de todos, está concentrada no corpo de cada um, na realidade de sua fisiologia e na aparência de sua forma, onde se exprime também a realidade de sua existência social. Esta definição empírica pode servir de princípio regulador para resolver os difíceis problemas éticos colocados pelas intervenções biomédicas no início e no fim da vida.⁴⁵

Deve-se observar que a educação opera no mundo de seres humanos e cada ser individualmente possui seus próprios objetivos. Entretanto, por encontrar-se necessariamente atado a todos os membros da espécie humana, tanto das gerações anteriores quanto das posteriores, o ser humano é um tipo particular de criatura racional, que necessita ser educado na moralidade e exige a ajuda dos membros da espécie para o completo desenvolvimento das suas capacidades.⁴⁶

5 CONCLUSÃO

Aproveitamos este curto espaço para apresentar a interface entre bioética e educação, sobretudo no que tange às intervenções tecnológicas na vida humana. Esta interface só é possibilitada levando-se em conta a educação – e mais, uma educação pragmática, cujo objetivo é educar a ação dos seres humanos em relações aos outros. Desse modo, o pragmatismo kantiano se faz atual, bem como seus elaborados sobre a educação nos apontam caminhos a fim de pensarmos criticamente o papel da educação nas gerações presentes e

⁴⁵ Cf. ATLAN, H.; BOTBOL-BAUM, M. L'humanité de l'espèce, c'est-à-dire, de tous, est concentrée dans le corps de chacun, dans la réalité de sa physiologie et dans l'apparence de sa forme où s'exprime aussi la réalité de son existence sociale. Cette définition empirique peut servir de principe régulateur pour résoudre les difficiles problèmes éthiques que posent les interventions biomédicales en début et en fin de vie. (**Des embryons et des homes**. França: Puf, 2007. p. 13).

⁴⁶ Cf. KANT, I. Man can only become man by education. He is merely what education makes of him. it is noticeable that man is only educated by man – that is, by men who have themselves been educated. (**On Education**. p. 06).

futuras, mantendo, assim, o elo moral entre a espécie humana como um todo.

O pragmatismo kantiano é uma metodologia para a ação entre seres humanos racionais, significando falar, ao mesmo tempo em antropologia e educação para o conhecimento do homem no mundo. Nesse sentido, é pertinente se falar em contribuição pragmática para questões bioéticas, na medida em que a bioética procura tornar o uso dos seres humanos submetidos às novas tecnologias mais ético e cauteloso, pois a tecnologia é hoje uma forte marca, indelével, que o homem deixa de si no mundo, tornando-se também uma vasta fonte de conhecimento deste (o homem).

A inserção da educação pragmática se justifica para a bioética porque esta última leva em conta o fato de seu tema central ser a pessoa humana nos limites da vida, ou seja, a bioética, assim como o pragmatismo pensado por Kant, tem como fito a espécie humana, e é a fim de garantir o valor tanto hierárquico quanto moral dos seres humanos em face dos outros seres vivos que todos os seres humanos devem ser educados respeitando o valor da liberdade dos presentes e dos futuros.

REFERÊNCIAS

ATLAN, H.; BOTBOL-BAUM, M. *Des embryons et des homes*. França: Puf, 2007.

BERLINGUER, G. *Bioética Contemporânea*. Trad. Lavínia Bozzo Aguilar Porciúncula. Brasília: UNB, 2004.

HERMAN, B. *Moral Literacy*. United States of American: Harvard University, 2008.

KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Contendo a Doutrina do Direito e a Doutrina da Virtude. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.

_____. *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*. Trás. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Pensadores).

_____. *On Education*. Trad. Annette Churton. Mineloa, New York: Dover Publications. 2003.

_____. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *Idéia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita* (segunda proposição). Em *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

LEONEL, S.; PRIVITERA, S.; CUNHA, J. T. da (Coords). *Dicionário de Bioética*. Trad. Maia da Rocha. Aparecida: Santuário, 2001.

LOUDEN, R. B. *Kant's Impure Ethics: From rational beings to human beings*. New York: Oxford University, 2000.

ROSE, N. *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First century*. United States of America: Princeton University, 2007

<http://www.cchla.ufrn.br/saberes>

FILOSOFIA

NIETZSCHE E OS ÍNDIOS AMAZÔNICOS

Agenor Cavalcanti de Vasconcelos*

Resumo:

Por meio da obra *O Nascimento da Tragédia*, de Nietzsche, identificamos a potência dionisíaca como traço distintivo de nossa cultura em relação à grega, que em paralelo com as impressões etnográficas de Koch-Grünberg ao descrever os rituais dos *Kobéu*, do alto rio Negro, nos deixa espaço para uma análise crítica entre o conhecimento científico e o conhecimento dos povos da floresta Amazônica.

Palavras-chave: Arte. Ciência. Máscaras.

Abstract:

Through the work *The Origin of Tragedy*, of Nietzsche, we identified the dionysiac instinct in greek tragedy, which along the ethnographic impressions of Koch-Grünberg to describe the rituals of the high Rio Negro, it leaves suspicious for a critical analysis of the scientific knowledge and the Amazon rainforest people knowledge for a confirmation of the contemporary aesthetics of myth and tragic.

Key-words: Art. Science. Masks.

1 INTRODUÇÃO

As atividades dos cientistas estrangeiros no território amazônico renderam milhões em lucro devido as suas descobertas, por exemplo, da anestesia, no caso da indústria farmacêutica. Mas a descoberta deriva de conhecimentos ancestrais dos povos da floresta, não foi o laboratório que criou a anestesia, mas sim tribos caçadoras dos povos da floresta, a fim de paralisar o sistema nervoso de sua caça. Cabe a quem o mérito hoje? Aos que difundiram a ideologia do ocidente, invertendo as informações, para praticarem a olhos vistos a biopirataria na Amazônia em prol do lucro econômico. Desestruturar a fórmula epistêmica dos habitantes originais do meio amazônico, que construíram seus conhecimentos na relação com a natureza do lugar há centenas de anos, é resultado da expansão do estilo de vida ocidental. Nosso

* Mestrado pelo Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia e graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Amazonas – Brasil. E-mail: agenor7@hotmail.com

trabalho poderia ter seus limites definidos como a preocupação filosófica intelectual em relação aos desastres teórico-ambientais na Amazônia.

Nossa meta é instrumentalizar a filosofia e a ciência, adequando-as para a formulação de um aparelho cognoscitivo crítico que não despreze de todo o conhecimento histórico da ciência européia sobre a cultura amazônica – trabalharemos especificamente o que se produziu na Alemanha no fim do século XIX resultado da vinda do antropólogo Koch-Grünberg para o alto Rio Negro – mas também não anule o conhecimento tradicional dos habitantes do lugar. Ao invés do cinismo indutivo-dedutivo das ciências de outrora, abordaremos aqui a Amazônia e seu ambiente cultural pelo viés teórico, propondo uma revisão das construções da ciência moderna alemã sobre a cultura amazônica por meio da leitura dos textos etnográficos, tentando revelar o produto do impacto entre o encontro de duas distintas formas de lidar com a realidade: de forma racional, o que caracteriza o pensamento alemão do fim do século XIX e início do XX, em contrapartida a forma indígena de se relacionar com o meio, de forma artística.

Sob a luz da cultura alemã (mas com uma proposta inteiramente distinta da tendência dos seus colegas cientistas conterrâneos) segundo o filósofo alemão Friedrich Nietzsche, em sua obra publicada em 1872 com o título de **O Nascimento da Tragédia**, a ciência não problematiza a ciência. Nosso ponto de partida, como nos sugere Nietzsche, é utilizar o campo da arte para problematização da ciência.

Com auxílio de uma investigação estética cultural do povo grego efetuada pelo filósofo alemão, detectamos uma crise na cultura grega fruto da racionalidade, por conseguinte da perda do mito. Nietzsche estende essa denúncia à cultura científica alemã de seu tempo. Queremos instrumentalizar sua forma de crítica estética à ciência, porém sobre os estudos etnográficos de outro alemão, que esteve na região de nosso interesse, a Amazônia, Dr. Theodor Koch-Grünberg.

Não muito depois da publicação de **O Nascimento da Tragédia**, por volta de 1905, em viagem a Amazônia, Theodor Koch-Grünberg registra seu olhar científico alemão sobre um povo virgem aos olhos do mundo moderno, o que seria para Nietzsche, intocado pela sensação da “modernidade socrática” e suas ciências naturais: o índio amazônico. Por outro lado, essa virgindade, no relato de impressões do cientista viajante alemão, nos intui relacionar o sentido *dionisíaco* como vontade de potência presente nos rituais indígenas da região percorrida, especialmente na descrição do baile de “Danças de Máscaras” do povo *Kobéua*, no rio Caiarý, onde sua crença em demônios é confirmada nessa celebração do “gênio da floresta” (celebração “espiritual” dos fenômenos observados na fauna e flora da

floresta); uma festa fúnebre onde o cerne do ritual está nas representações artísticas (Koch-Grünberg, 2005:506).

Nos remotes clássicos da arte grega, através do estudo de Nietzsche, detectamos o instinto *dionisíaco* da tragédia grega, onde, na segunda forma, por sobre as tribos brasileiras o olhar etnográfico de Theodor Koch-Grünberg evidencia a arte entre os povos amazônicos. Existe uma característica cultural coincidente entre os primeiros devido à erudita formação iluminista dos protestantes alemães do fim do século XIX, acredito haver assim, um considerável espaço para uma análise da etnografia de Koch-Grünberg sobre a cultura dos *Kobéua* na tentativa de uma revisitação estética do sentido místico dos primeiros habitantes do território brasileiro por meio do método de análise estética antropológica desenvolvida por Nietzsche, que trabalharemos adiante. O encontro de duas culturas, a de Nietzsche e Koch-Grünberg e a indígena brasileira, nos revelam duas formas distintas de ver o mundo.

O socratismo teórico é o dominante em nossa atual cultura⁴⁷, de todo modo, por um relato científico de 1905, pudemos relacionar o teor místico do ritual descrito pelo etnógrafo Koch-Grünberg com a categoria nietzschiana referente a *Dioniso*, o que implica, que o impulso *dionisíaco* não se apresenta somente na civilização grega, pelo contrário, está resguardado em civilizações, povos de tradições tão antigas, como nos utilizados por Nietzsche.

Não se trata aqui de elaborar uma cartilha da arte indígena através de uma nova fórmula artística em moldes nietzschianos. O estudo das relações entre a arte, o conhecimento e a natureza, parece estar nos domínios da Estética, e é o tema que a estética contemporânea vem se ocupando (SUASSUNA. 2007: 358). O dilema oriundo da relatividade do juízo da experiência estética, de um lado, e a formulação de um sistema objetivo da ciência, que nos esclareça logicamente esse material instável de sensações voláteis, do outro, é por onde iremos nos aventurar neste estudo para medir a pertinência da crítica à ciência moderna por meio da arte, característica do pensamento de Nietzsche, analisado o material etnográfico que Koch-Grünberg produziu na sua viagem ao alto Rio Negro.

¹ Para Nietzsche, a gênese da ciência moderna, através dos caminhos da cultura dos gregos, está na “metafísica dos valores socrática”, que amadurece e se torna ciência com o método cartesiano: “Coloque-se agora ao lado desse homem abstrato, guiado sem mitos, a educação abstrata, os costumes abstratos, o direito abstrato, o Estado abstrato: represente-se o vagar desregrado, não refreado por nenhum mito nativo, da fantasia artística; imagine-se uma cultura que não possua nenhuma sede originária, fixa e sagrada, senão que esteja condenada a esgotar todas as possibilidades e a nutrir-se pobremente de todas as culturas – esse é o presente, como resultado daquele socratismo dirigido a aniquilação do mito. E agora o homem sem mito encontra-se eternamente famélico, sob todos os passados e, cavaucando e revolvendo, procura raízes, ainda que precise escavá-las nas mais remotas antiguidades.” (NIETZSCHE, 2007; 133)

2 CONSIDERAÇÕES SOBRE KOCH-GRÜMBERG

As expedições científicas alemãs⁴⁸ à floresta amazônica é resultado do período que a *Völkerkunde* surgia na Alemanha como projeto científico, mas só posteriormente ganharia *status* acadêmico, com as bem sucedidas expedições do etnógrafo Koch-Grünberg: a primeira realizada no período de 1903 a 1905, ao alto rio Negro, noroeste do Brasil, cujo relato é nosso objeto específico, a obra **Dois anos entre os indígenas**; a segunda partindo da foz do rio Branco até o rio Orinoco, passando pelo Monte *Roraima*, na Venezuela de 1911 a 1913.

Dois anos entre os indígenas é um documento de valor (etno-)histórico e, por que não, uma obra norteada por critérios estéticos, literários, fotográficos e iconográficos, escrita segundo os moldes de um gênero literário antigo, caracterizado como relatos de viagem (FRANK, 2005: 572). Dessas expedições, além de se ter inaugurado a Antropologia moderna na América do Sul, temos, pela primeira vez, uma definição da **paisagem étnica** de regiões inexploradas e que a Antropologia de hoje segue ainda mais ou menos esse modelo. O esboço desse projeto científico foi definido por outro *Völkerkunde*, ainda no fim do século XVIII, segundo nos explica Frank:

Antropologie (Esboço de uma Antropologia Comparativa; cf. Bunzel, 1996). Nesse trabalho, Humboldt argumenta que o *Gattungscharakter* da humanidade, isto é, o caráter da humanidade como espécie realiza-se historicamente em uma variedade quase ilimitada de *Nationalcharaktere* (plural de caráter nacional) ou *Volkscharaktere* (caracteres de povos) que, por sua vez, se refletem diretamente nos costumes, nas crenças, na língua e nas artes de cada povo e época. (FRANK, 2005: 565)

Podemos esboçar que o fim a que se destina a realização da *Völkerkunde* é a busca da *Gattungscharakter*, ou seja, o caráter da humanidade, por meio da análise comparativa das

⁴⁸ Definiremos Koch-Grünberg como fonte antropológica em questão, representante do que se passou a chamar de *Völkerkunde* na Amazônia: tradicional escola regional alemã de molde científico cultural e social, numa elaboração neo-kantiana de antropologia. O esboço desse projeto científico pode ser definido, segundo nos explica Erwin Frank, *grosso modo*, como a busca da *Gattungscharakter*, ou seja, o caráter da humanidade, por meio da análise comparativa das *Volkscharaktere*, que significa caracteres específicos de cada povo (FRANK, 2008:130).

Volkscharaktere (caráter dos povos), ou seja, caracteres específicos de cada povo:

Mais concretamente, Von Humboldt propõe que se estudem os condicionamentos metafísicos do espírito humano (o *Gattungscharakter*, uma idéia profundamente kantiana em roupagem terminológica herderiana, por meio da observação empírica, holística e não reducionista, de seus efeitos sobre os diversos *Volkscharaktere* em contextos histórico-ambientais distintos. (FRANK, 2005: 565-566)

Como um *Bildungsbürger*⁴⁹, pertencente a uma classe que acredita no *Bilbungsideal*, nosso etnólogo fazia parte de um bem definido meio social e cultural, segundo nos explica Erwin Frank. Koch-Grünberg escrevia para um público moralista, cheio de preconceitos, e ao escrever tentava corrigir a visão de seu estereotipado leitor, numa prévia do que será trabalhado posteriormente na análise comparativa estética-etnográfica:

É claro que as freqüentes ironias, as alusões a valores éticos e estéticos e ao hábito, assumiu como as raras e bastantes cuidadosas tentativas de **corrigir certos preconceitos** do seu leitor imaginado, principalmente com relação à ‘natureza’ dos índios e a vida nos trópicos (FRANK, 2008:128, grifo meu)

Nesse sistema de essência kantiana, que visa à obtenção de dados empíricos, proveniente das peculiaridades de cada povo, que desvelariam universais para a humanidade num plano metafísico, que seria o *Gattungscharakter* alemão, a dicotomia epistemológica entre o reducionismo positivista do Iluminismo e das Ciências Naturais e o *holismo*, culturalismo-coletivismo romântico alemão. Referimo-nos a “tentativa dos iluministas e positivistas da época de identificar uma ética e uma estética, um único estilo de vida humano universal como objetivamente e exclusivamente racional de civilização.” (FRANK, 2005: 569)

Num outro prisma, vale salientar a seguinte questão: a evidente motivação estética de Koch-Grünberg, seu interesse tanto pelo *locus* da arte na cultura dos indígenas visitados, como na sua atenção especial em descrever as máscaras, danças, e demais ritos, sem se

⁴⁹ Em alemão, pertencente à classe “burguesia de educação” que era composta por profissionais autônomos, do baixo clero (sobretudo da igreja luterana) e servidores *Beamte* (*públicos*). aperfeiçoamento da *Seele* (*alma*) de seus integrantes, via trabalho dedicado, o espírito de autocontrole (disciplina, austeridade) e os estudos continuados (leitura) nos campos tanto das ciências (principalmente filosofia e história) como da poesia – ideal considerado pelos grandes filósofos-poetas alemães no século XVIII (de Lessing a Goethe).

esquecer das pinturas corporais e adornos em geral. Ocuparemos aqui com a descrição de suas impressões acerca das Máscaras e Danças dos *Siusí* e dos *Kobéua*, povos da região percorrida entre o alto rio Japurá e alto rio Içana na expedição de 1903, que nos foram transmitidas pela etnografia de um *Bildungsbürger* alemão, na obra **Dois anos entre os indígenas**, e de sua especial atenção à arte.

Um dado bastante significativo quanto ao seu interesse especial devotado à arte dos povos indígenas da Amazônia é o de haver escrito um livro intitulado **Anfänge der Kunst im Urwald** (Começos da Arte na Selva), obra publicada em 1906 na Alemanha e que foi recentemente traduzida para a língua portuguesa⁵⁰, o que muito contribuirá para evidenciar o papel que possuía a arte indígena para a formação do pensamento antropológico alemão sobre a Amazônia. A revelação desse dado nos empolga em certo sentido, visto a recente disponibilidade desse material, dedicado exclusivamente a essa proposta do estudo da arte entre os povos da floresta amazônica. De todo modo, à arte também é devotada atenção nas obras **Do Roraima ao Orinoco** e com **Dois anos entre os indígenas**. Porém, **Começos da Arte na Selva** é um prévio estudo, publicado anteriormente à obra mais importante da viagem em questão, que durou de 1903 a 1905.

Com o intuito de servir ao Museu de Berlin, sua viagem ajudou no enriquecimento do seu acervo etnográfico, ele conseguiu reunir diversas peças etnográficas, dentre elas, claro, as de natureza ritual-artística dos índios amazônicos. Desse modo, temos dois pontos dicotômicos sobre as intenções estéticas de nosso cientista-viajante na construção de seu relato etnográfico: primeiro, o levantamento quantitativo-qualitativa artística dos povos da floresta para uma análise cultural, ocupação que é própria da Antropologia; segundo, a coleção institucional de peças etnográficas, que tanto fascinavam a cultura douta alemã no fim do século XIX.

Referente a aporia entre as concepções de mundo de nosso etnógrafo e das sociedades tradicionais da região, diz respeito uma dificuldade constante de se estabelecer o valor de uma cultura mítica em comparação com a cultura do homem moderno, homem científico. Para isso, tenta-se uma inserção num mundo segundo a tradição dessas tribos visitadas, tradição de teor *oral*, mítico. A principal comunicação com essa linguagem mítica

⁵⁰ Publicado em 2009 com o título “Começos da Arte na Selva: desenhos manuais indígenas colecionados por Dr. Theodor Koch-Grünberg em suas viagens pelo Brasil”, resultado de uma parceria entre a Editora da Universidade Federal do Amazonas e da Faculdade Salesiana Dom Bosco, com a tradução do Pe. Casimiro Beskta, que também traduziu a edição de **Dois anos entre os indígenas** que trabalhamos.

se dá por meio do contato com as celebrações rituais, que são o ápice de significação do mundo na cultura mítica, atingindo toda sua força de expressão, por meio da tensão entre a memória e a palavra, entre mímica e música, consciente e inconsciente, em suma, como nos apresenta Nietzsche em **O Nascimento da Tragédia**, entre o impulso *apolíneo* e *dionisíaco*, que trabalharemos mais adiante.

Koch-Grünberg não despreza na sua descrição do ritual que trabalharemos essa tensão própria da arte, mas está focado apenas em descrever, não levantando hipóteses teóricas sobre a significação dos elementos descritos. Sendo assim, a dicotomia que a ciência efetua entre racionalidade e instinto, entre ciência e arte, não é levada em consideração no relato antropológico do alemão, concentrando-se apenas na sua coleta de dados, qualitativo-quantitativa, para a construção de um mapa etno-linguístico. No nosso trabalho, **Dois anos entre os indígenas** será o meio pelo qual desejamos investigar os possíveis impactos reais acerca das afirmações nietzschianas sobre a fome de cultura⁵¹ do homem moderno na Amazônia, evidenciada no nosso estudo em último grau pela ciência antropológica alemã do qual Koch-Grünberg representa.

3 CONSIDERAÇÕES SOBRE NIETZSCHE

Na obra do filósofo Nietzsche, **O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música**, temos uma teoria estética que prima pelo valor do impulso do *daimon* socrático em valoração invertida⁵²: o *daimon* passa a ser o próprio impulso criativo da vida, em contrapartida à racionalidade lógica. O *daimon* da filosofia antiga perde o sentido clássico, ao invés de mero

⁵ Com a perda do mito, a civilização moderna passa a nutrir seu espírito com a ciência: “Para o que aponta a enorme necessidade histórica da insatisfeita cultura moderna, o colecionar ao nosso redor de um sem-número de outras culturas, o consumidor desejo de conhecer, senão para a perda do mito, para a perda da pátria mítica, do seio materno mítico.” (NIETZSCHE, 2007; 133). Nietzsche denuncia que esse fator culminou numa necessidade vital de conhecimento ilimitado para suprir o otimismo por trás da ciência, um ciclo vicioso do que chamou de barbárie do conhecimento científico.

⁵² Na inversão da tradição filosófica ocidental elaborada por Nietzsche, a divindade aconselha Sócrates quando sua “descomunal inteligência começa a vacilar” (NIETZSCHE, 2007; 83), o *daimon*, não é somente princípio de não contradição racional, cerne lógico da filosofia de Sócrates, mas é a busca diretamente oposta ao conhecer consciente: o abismo que está no limiar do estado de consciência do homem racional seria a perfeita encarnação do *daimon* nietzschiano, um plano onde a verdade não é alcançada por meio do rigor lógico da razão científica e da individuação da consciência.

princípio de verdade, a encarnação da divindade que somente aconselhava toma o controle na produção do conhecimento. O embasamento utilizado pelo filósofo alemão para desvelar o sentido cultural da arte entre o povo grego nos remete aos seus estudos da tragédia antiga, segundo ele produto artístico original da cultura grega antes de sua contaminação pelo que diz ser o maior sintoma de declínio da Cultura: a filosofia de Sócrates. A tragédia era um teatro cantado-musicado encenado por atores mascarados, representações dos Deuses, dos quais Nietzsche tomará de empréstimo os nomes das divindades principais dessa modalidade de arte, que são *Apolo* e *Dioniso*, para expressar o ponto de equilíbrio da obra de arte trágica em oposição ao fenômeno desagregador da cultura entre o povo grego, que para nosso filósofo, é a “razão a todo preço” da filosofia de Sócrates, que influenciará a ciência durante todo o seu amadurecimento.

Para compreendermos o contraste *apolíneo* frente ao impulso *dionisíaco*, princípio dicotômico estético, essencialmente metafísico, proposto por Nietzsche no ensaio sobre a origem da tragédia grega, faz-se necessário desfazer o olhar teórico predominante na cultura atual, presente também nas impressões do etnógrafo Koch-Grünberg, visão fragmentária e individual, que tem o tom do “Nada em demasia” e “Conhece-te a ti mesmo”, inscrições do oráculo de Delfos, dedicadas a *Apolo*, que buscam consciências bem delimitadas sobre assuntos bem específicos.

Nietzsche ao ascender ao estudo historiográfico clássico da tragédia grega à categoria de potência *dionisíaca*, propõe a “intro-visão” da dicotomia tão profundamente necessária à percepção correta da cultura dos antigos gregos, entre pessimismo e arte, fundamentando uma estética própria, reaproximando o homem da afirmação da vida, não de sua racionalização impessoal, por meio da intuição do sentido cultural do deus *Dioniso*, emprestado dos gregos.

Na análise da cultura grega proposta em **O Nascimento da Tragédia**, de Nietzsche, a embriaguês do estado dionisíaco possibilita o conhecimento verdadeiro sobre a vida, no sentido de que a cultura que está centrada no valor dionisíaco da sua arte ante o pessimismo da existência pretende manter contato com a mais dura verdade da vida, o que nos demonstrou entre os gregos com o mito da sabedoria de Sileno⁵³. Deparando-se com o conhecimento pavoroso da existência, a homem corre sério risco de passar ao estado de inanição, não tendo mais ânimo para agir por estar consciente de não poder alterar em nada a

⁷ Depois de apoderar-se de Sileno, o rei Midas perguntou qual dentre as coisas “o homem deveria preferir e a tudo considerar sem par”, resposta do semi-deus: “Raça efêmera, e miserável, filha do acaso e da dor! E tu, porque me obrigas a revela-te o que mais te valeria ignorar? O que tu deverias preferir não o podes escolher: é não teres nascido, não *seres*, seres *nada*. Já que isso te é impossível, o melhor que podes desejar é morrer, morrer depressa.” (NIETZSCHE, 1993:51).

constituição da natureza do mundo e seu destino.

É então que o impulso artístico *apolíneo* reluz seu verdadeiro valor, ao tornar a vida plausível, suportável através da aparência: como num sonho suportamos a vida⁵⁴. No transe apolíneo se afigura diante de nós a verdade do mundo pela “bela aparência”, resultado da medida e da ordem, faculdades relativas ao deus grego *Apolo*. A vontade de aparência primordial do instinto *apolíneo* nada mais é do que uma sabedoria da ilusão e da arte ante a “verdade dionisíaca” do mundo.

Na tensão entre “bela aparência” e “pessimismo” da existência está intuitivamente a unidade da arte para o filósofo alemão. Numa ilustração elaborada por Nietzsche sobre essa dicotomia em uma bela pintura do renascentista Rafael: “Na sua Transfiguração, a parte inferior do quadro, com o rapazinho possesso, com os carregadores desesperados, os discípulos gelado de terror, mostrando o espetáculo da eterna dor original, razão única do mundo” (NIETZSCHE, 1994:56). O pintor Rafael, em sua tela *Transfiguração*, é citado por Nietzsche como artista *ingênuo*, representante dessa “sabedoria de ilusão” da arte *apolínea* grega em que a “bela aparência” revela para a mente perspicaz o abismo do *dionisíaco*. O princípio de individuação ante ao pavoroso sentimento de estar fundido ao horror da existência se dá por meio de uma arte expressivamente plástica que efetua demarcação dos limites da realidade em contraposição à desmedida do *caos*.

4 SENTIDO MÍSTICO DA TRADIÇÃO DA TRAGÉDIA ENTRE OS POVOS DA FLORESTA AMAZÔNICA

Não podemos nos furtar de fazer uma ponte com o método e objetivos da jovem ciência, representada aqui por Koch-Grünberg, a *Völkerkunde*, antropologia alemã, que tentava definir o caráter da humanidade para conhecer a si, e metodologicamente impunha à imparcialidade nas impressões acerca da cultura visitada, para não recair em exageros. Atuando num papel bem específico do homem moderno, que tem seu mais exemplo e divisor

⁸ Ocorre aos homens, no estado onírico, criarem uma realidade secundária a quando estão despertos, temos por indução a criação da *aparência da aparência* do mundo: ao sonharmos, materializamos artisticamente a realização última da vontade de aparência, pela faculdade relativa a *Apolo*, figurativamente simbolizando o instinto que entre os gregos criara a arte escultórica e o panteão grego.

desse tipo humano em Sócrates, segundo a polêmica visão nietzschiana em **O Nascimento da Tragédia**, por meio de um relato etnográfico de teor científico, verifica-se a tradição da tragédia resguardada na cultura antiqüíssima dos povos da floresta.

Paralelamente é o teor fúnebre do ritual de **Danças e Máscaras Kobéua** em paralelo com o ponto pessimista da existência humana, revelado na obra **O Nascimento da Tragédia**, de Nietzsche, que nos chama a atenção: fundamentando-se na antiga cultura grega para desvelar a sabedoria de *Sileno*, o filósofo aponta a necessidade do enfrentamento da natureza *apolínea* com a natureza *dionisíaca* da arte trágica para afirmar a vida e ter coragem ante a verdade do mundo. Nesse ponto se pode tecer uma relação entre a “sabedoria da arte” que suporta a força *dionisíaca* com o teor fúnebre da festa de “danças e máscaras” descrita pelo etnógrafo alemão na amazônia; entre o “menino possesso”, na pintura de Rafael, e a descrição de Koch-Grünberg dos cantos de lamentação iniciais do ritual Kobéua como veremos a seguir.

Tomemos, pois, as seguintes considerações sobre o ritual de **Danças e Máscaras** do povo *Kobéua*, segundo o relato do etnógrafo: um rito de honras fúnebres em que se encarnam demônios da floresta, cerne do teor mítico-trágico do ritual (KÖCH-GRÜNBERG, 2005:506). Confrontaremos dois aspectos do ritual com as categorias estéticas metafísicas propostas por Nietzsche de *apolíneo* e *dionisíaco*, com foco nesta última, em dois momentos distintos da cerimônia Kobéua: *o princípio*, onde se iniciam as honras fúnebres e começam os ritos de encarnação dos demônios da floresta, corporificados nas Máscaras, onde percebemos elementos *apolíneos* em contraste com impulsos *dionisíacos*; e *o ápice*, no qual as danças se transformam em representações falóforas, quebrando todo ritmo do festejo fúnebre para o cientista moderno, mas que é adorado pelos antigos, acima de tudo, como símbolo da fecundidade da natureza, o que segundo o pensamento nietzschiano daria teor expressivamente Trágico à cultura dos Kobéua.

Observando o material registrado e fotografado pelo etnógrafo, verifica-se a tensão fundamental entre o impulso *apolíneo* e o *dionisíaco* na cultura *Kobéua*, basta comparar as máscaras que encarnam os “espíritos da natureza”, assim como a atitude de cremação das máscaras após o rito, destruindo o que antes fora artesanalmente materializado. Dessa atitude poderíamos concluir que por de trás dessas manifestações *apolíneas* da arte está, seguramente, o encontro do homem com sua mais profunda natureza não-individualizante, o *dionisíaco*? Primeiramente, pela metamorfose que o uso da máscara implica (BURKERT, 1993: 217); segundo, a dança como intensificação corporal da metafísica musical, chegando ao cume na dança de falos. De modo que se relacionarmos com o devido cuidado, as máscaras *Kobéua*

são representações da natureza, em sentido universal, no objeto individual, particular da arte da máscara; encarnação da vontade totalizadora da natureza por meio de um ritual dançante mascarado em personificações dos gênios da floresta:

É nas danças de máscaras que se exprime esta busca do causador corpóreo de todos os espíritos com a sua seqüência de animais da água, da terra e do ar, que representam os demônios (gênios) e cada classe de animais, até com excelente mímica [...] O demônio está dentro da máscara, está incorporado nela; para o indígena, a máscara é o demônio (KOCH-GRÜNBERG, 2005: 506).

Explica-nos o historiador Walter Burkert sobre essa metamorfose recorrente na Grécia arcaica: “O sinal exterior e o instrumento da metamorfose provocada pelo deus é a máscara. A fusão entre o deus e o seu adorador que ocorre durante esta metamorfose não tem paralelo na religião grega. *Bacchos* é o seu nome, tanto de um como do outro .” (BURKERT, 1993:318):

Primordialmente, o ritual fúnebre de **Danças e Máscaras** é sempre comemorado por ocasiões do aspecto mais doloroso da existência, é simbolicamente o reencontro do indivíduo com a natureza, o *Kobéua* morto se reintegra ao universal da natureza. Os que estão prestando a homenagem ao morto buscam trazer por meio de materializações artísticas de danças e máscaras, que são evidentemente elementos *apolíneos*, o mundo para onde foi o morto (abismo *dionisíaco*) . A encenação do mundo para onde foi o morto se dá na praça da aldeia, por meio da mímica da dança, das máscaras e da música, segundo as impressões do diário de viagem de Koch-Grünberg:

Também entre os *Kobéua*, as festas dos finados são ocasiões para danças de máscaras. Estas começam pelas 3 horas da tarde, com a mesma introdução dramática, como no *Aiarý*. As máscaras saem da beira do rio e atacam a maloca, enquanto as outras máscaras a defendem sem sucesso. As danças de máscaras duram até a manhã seguinte. Depois, penduram as máscaras sobre hastes, na praça da aldeia, amarram-na pelas mangas, usando as franjas de entrecasca, e tocam fogo nelas (KOCH-GRÜNBERG, 2005: 505).

Já o segundo ponto é ápice do ritual onde há um estágio de real naturalização do homem percebido, não somente nas **Danças de Máscaras**, imagem primeira do ritual, mas, na sobrepujança de danças fálicas advindas dos próprios demônios encarnados, para numa

simbologia mágica representar a fertilidade da aldeia e a natureza, o que nos revela uma cultura de natureza *dionisiaca* resguardado num relato de nossa cultura socrática, do homem teórico, por meio de Koch-Grünberg.

O que parece ser o ápice do ritual, pelo “descontrole sexual” dos dançarinos possessos, nos é descritos nestas impressões de Koch-Grünberg:

É coisa natural que os indígenas se dediquem a esta dança de falo com muito gosto e se inclinem a brincadeiras obscenas que propriamente não pertencem à cerimônia. Apesar disso, como eu já expliquei antes, esta dança é séria, porque representa um procedimento natural, e decente, de acordo com os conceitos do homem natural. Os espíritos de máscaras de demônios são imaginados como demônios de fecundação que estão sendo representados mimicamente a exercer o ato sexual, a fim de estimular o crescimento, amadurecimento e produção de frutos na natureza inteira, que está corporificada neles (KOCH-GRÜNBERG, 2005: 522).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se devido aos comentários modernos (apesar disso... esta dança é séria), citados anteriormente, o ritual toma aspecto desconcertante, aos antigos, segundo o estudioso de religião grega Walter Burkert, “na indumentária do sátiro, a máscara e o falo andam sempre juntos” (BURKERT, 1993: 217). Logo, não só são partes centrais da cerimônia esses elementos - cai aqui a visão do homem teórico, imparcial -, numa análise estética nietzschiana, como formam o fechamento da tríade da arte dionisiaca, composta por danças, máscaras e falos, que vai de encontro com a antiga cultura grega, tanto pela via do pensamento nietzschiano, como também sem o intermédio filológico-filosófico marcante em **O Nascimento da Tragédia**, mas por meio do estudo histórico da religião grega no período arcaico e clássico de Walter Burkert. Isso sugere uma perda cognoscitiva do homem moderno, ao descrever a Amazônia e seu meio cultural, que não mais têm aparatos sensíveis para descrever o ritual, pois seu aparelho racional bloqueia o impulso irracional, místico e transcendente das manifestações culturais do ser humano.

O impulso dionisiaco é importante para a chave do conhecimento tradicional dos povos da floresta, conhecimento estético, que os atuais estudos buscam em culturas mortas, revividas através da historiografia ou em levantamentos qualitativos e quantitativos. Porém,

um desafio ao leitor moderno é a necessidade do desapego ao aparato apolíneo, presente em toda concepção de mundo atual, para buscar entender a origem do conhecimento estético humano nos dias de hoje, onde até a arte está socratizada (não havendo, por isso mesmo, necessidades de polemizar o paradoxo que provém da análise estética nietzschiana em fontes primárias científicas etnográficas koch-grunberguianas).

Portanto, o ponto chave é confirmar o impulso dionisíaco do homem resguardado nas culturas tradicionais, expandido os argumentos para além dos estudos clássicos da civilização grega, constatando o sentimento trágico na contemporaneidade da Amazzônia. Em termos próprios da linguagem nietzschiana: em rituais de povos “*não-socratizados*”, primitivos aos olhos da ciência moderna. “A idéia da tragédia é a do culto dionisíaco: a dissolução da individuação em outra ordem cósmica, a iniciação na crença da transcendência através dos terríveis meios geradores de pavor da existência.” (NIETZSCHE, 1993: 49).

REFERÊNCIAS

BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Trad. M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

FRANK, Erwin H. *Viajar é preciso: Theodor Koch-Grunberg e a Volkerkunde alemã do século XIX*. In: Revista de Antropologia. São Paulo: USP, 2005, p. 560 a 579.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)*. Trad. Pe. Casimiro Béksta. EDUA/FSDB: Manaus, 2005.

_____. *A distribuição dos povos entre rio Branco, Orinoco, rio Negro e Yapurá*. Tradução Erwin Frank. Editora INPA/EDUA: Manaus, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Introdução à Tragédia de Sófocles*. Trad. Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

_____. *Música e Palavra*. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. In: Revista Discurso. São Paulo: Alameda, 2007, p. 167 a 181.

SUASSUNA, Ariano. *Iniciação à Estética*. Rio de Janeiro: José Olympio. 2007.

MIL CENÁRIOS

PERSPECTIVISMO E DRAMATIZAÇÃO NA OBRA DE GILLES DELEUZE

Eduardo Pellejero*

Tradução:

Susana Guerra e Marisa Mourinha**

Substituir [a história da filosofia], como dizes, por uma espécie de encenação, é talvez uma boa maneira de resolver o problema. Uma encenação, isto quer dizer que o texto escrito será esclarecido por outros valores, valores não-textuais (ao menos no sentido ordinário): substituir a história da filosofia por um teatro da filosofia é possível.

Gilles Deleuze

«G.D. parle de la philosophie»

1 INTRODUÇÃO

Mesmo quando reconhece a onnipresença da questão teatral no ar do seu tempo, do qual a postulação por Althusser “de um teatro que não é nem de realidade nem de ideias, puro teatro de lugares e de posições”⁵⁵, seria exemplar, Deleuze reclama-se do mesmo modo, numerosas vezes, de outra tradição, que passaria por Kierkegaard, por Péguy, e, evidentemente, por Nietzsche⁵⁶. A procura de uma confluência possível desses dois fluxos de pensamento, grosseiramente estruturalistas e nietzscheanos, que Derrida assinalava justamente como um dos paradoxos constituintes do pensamento contemporâneo (condição de possibilidade, mas também limite), parece assinalar para Deleuze (ao menos até ao seu encontro com Guattari) a via mais prometedora para o descobrimento ou a produção de um

* Doutor em Filosofia Contemporânea pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa em Portugal e Professor de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal – Brasil, Email: edupellejero@gmail.com.

** Traduzido do espanhol por Susana Guerra, Universidade de Lisboa, Portugal, e revisão final de Marisa Mourinha, Lisboa, Portugal.

⁵⁵ ID 245.

⁵⁶ Cf. DR 12-13.

novo pensamento, de uma nova maneira de pensar. Porque “o mundo é certamente um ovo, mas o ovo é por sua vez um teatro: teatro de encenação, no qual os papéis podem mais que os atores, os espaços mais que os papéis e as Ideias mais que os espaços”⁵⁷.

Se, como parece ser, a inspiração nietzscheana é anterior e guia os textos genealógicos, o estruturalismo parece tentar o primeiro Deleuze, como uma ferramenta valiosa para a avaliação. A determinação das forças pela vontade, com efeito, parece ler-se melhor em termos de estrutura que de representação, mesmo quando a estrutura deleuziana não seja já propriamente uma estrutura estruturante (ainda que continue, a nível superficial, exercendo uma certa causalidade).

A força e a estrutura juntas? Ao menos assim parece querê-lo Deleuze, num exercício extremo de heterodoxia: “Do mesmo modo que não há oposição estrutura-gênese, também não há oposição entre estrutura e acontecimento, estrutura e sentido. As estruturas comportam tantos acontecimentos ideais como variedades de relações e pontos singulares, que se cruzam com os acontecimentos reais que elas determinam. O que chamamos estrutura, sistema de relações e de elementos diferenciais é também sentido, do ponto de vista genético, em função das relações e dos termos atuais em que se encarna. A verdadeira oposição está noutra parte: entre a Ideia (estrutura-acontecimento-sentido) e a representação”⁵⁸.

Longe de se oporem, a força e a estrutura completam-se. E Deleuze parece necessitar de ambas para fazer da filosofia um exercício efetivo. A força para dar conta da proveniência (gênese) da estrutura, a estrutura para fazer visível (pensável) à força. Ponto de encontro onde o teatro se desconhece a si mesmo (ao menos na sua forma clássica) e proclama, através de Nietzsche e do estruturalismo, um “teatro das multiplicidades que se opõe, para todos os efeitos, ao teatro da representação, que não deixa já subsistir a identidade da coisa representada, nem do autor, nem do espectador, nem da personagem na cena, nenhuma representação que possa, através das peripécias da peça, ser objeto de um reconhecimento final ou de uma recapitulação do saber, mas teatro dos problemas e das perguntas sempre abertas, que arrastam o espectador, a cena e as personagens no movimento real de uma aprendizagem do inconsciente, cujos últimos elementos são ainda os próprios problemas”⁵⁹.

Mesmo quando, posteriormente, Deleuze toma distâncias cada vez maiores com o estruturalismo, esta aliança entre a força e a estrutura através do teatro permanecerá viva.

⁵⁷ DR 279-280.

⁵⁸ DR 247.

⁵⁹ DR 248.

Artaud, Becket, Bene, todas as experimentações dramáticas deleuzianas, não mudarão o fundamental, isto é, que o pensamento tem que ser um teatro para a encenação dos conceitos e dos valores através da sua referência a relações diferenciais de forças que dão conta de uma determinação da vontade que estaria na origem de tais valores e tais conceitos. Ainda ressoam as primeiras formulações mais ou menos estruturalistas quando, falando de Becket, Deleuze propõe “a substituição de toda a história ou narração por um «gestus» como lógica de posturas e de posições”⁶⁰, não menos que o propósito nietzscheano de encontrar uma alternativa à abordagem historicista da cultura ecoa na leitura de Carmelo Bene, onde “o ensaio crítico é uma obra de teatro”⁶¹.

Quero dizer que, apesar das diversas posições a respeito do teatro, da genealogia e do estruturalismo, que encontramos na obra de Deleuze, e apesar de todas as boas intenções de querer separá-la de quanto a precedeu, não podemos deixar de assinalar uma continuidade fundamental na postulação de um teatro para o pensamento, da distinção genealógica da ideia, do drama e do conceito (“distinguimos, pois, entre a Ideia, o conceito e o drama: o papel do drama é especificar o conceito, ao encarnar as relações diferenciais e as singularidades da ideia”⁶²), à caracterização filosófica do plano de imanência, a personagem conceptual e o conceito (“os conceitos não se deduzem do plano, faz falta a personagem conceptual para criá-los sobre o plano, como faz falta para traçar o próprio plano, mas ambas as operações não se confundem na personagem que se apresenta a si próprio como um operador distinto”⁶³).

É nesta continuidade, ao fim e ao cabo, que Deleuze trabalha, durante toda a sua obra, um dos motivos principais da sua procura anti-historicista de uma saída (linha de fuga) para a filosofia. Como escrevia Foucault: “A filosofia, não como pensamento, mas como teatro: teatro de mimos com cenas múltiplas, fugitivas e instantâneas onde os gestos, sem se verem, se fazem sinais (...) e no qual sem representar nada (copiar, imitar) dançam máscaras, gritam corpos, gesticulam mãos e dedos”⁶⁴.

Teatro no qual, por um momento, durante o tempo que demora a montar-se o espetáculo, diríamos, tem lugar um exercício efetivo daquilo que mais profundamente significa pensar.

⁶⁰ E 83.

⁶¹ S 87.

⁶² DR 282.

⁶³ QPh 73.

⁶⁴ Foucault, «Theatrum philosophicum», em *Dits et écrits*, II, pp. 99 e 80.

2 A PERGUNTA DRAMÁTICA E O DRAMA DA PERGUNTA

A introdução do teatro na filosofia, ou, melhor, a teatralização da investigação filosófica, encontra uma das suas primeiras elaborações deleuzianas sob a tematização da própria forma do questionamento filosófico, isto é, do modo em que o filósofo faz (e se faz) as perguntas.

Se é possível falar de uma tradição metafísica, que determinaria ao menos as linhas maiores da história da filosofia, poderíamos reconhecê-la, sugere Deleuze, imediatamente no modo específico que tem de formular as suas perguntas. Uma especificidade paradoxal, que se oculta sob a máscara da forma mais genérica, do gesto mais universal, desta perigosa estupidez que vela pela validade de tudo o que se apresenta como evidente: “A metafísica formula a pergunta da essência sob a forma: O que é...? Talvez nos tenhamos habituado a considerar óbvia esta pergunta. (...) há que voltar a Platão para ver até que ponto a pergunta «O que é?» supõe uma forma particular de pensar”⁶⁵.

Mas Deleuze não vai praticar a crítica desta pergunta, sem redobrar a aposta com a instauração de uma nova fórmula. Ou, melhor – para acompanhá-lo na lógica que procura estabelecer desde as suas primeiras obras –, vai afirmar uma maneira diferente de perguntar, centrada na apreensão e produção do acontecimento, que terá por consequência a destruição desta pergunta que procura na *quiddidad* a essência das coisas: “A filosofia esteve sempre ocupada com os conceitos, fazer filosofia é tratar de inventar ou criar conceitos. Só que os conceitos têm vários aspectos possíveis. Foram utilizados durante longo tempo para determinar o que uma coisa é (essência). Ao contrário, nós interessamo-nos pelas circunstâncias de uma coisa: em que caso, onde e quando, como, etc.? Para nós, o conceito deve dizer o acontecimento, e não a essência”⁶⁶.

Na sua formulação mais imediata – também na sua oposição mais simples –, esta pergunta é: «Quem?». Pergunta dramática, teatral, dionisíaca. Trata-se, evidentemente, de um tema de inspiração nietzscheana (num projeto de prefácio para *O viajante e a sua sombra*, com efeito, Nietzsche escrevia: “Então quê? exclamei com curiosidade. Então quem? devias ter perguntado! Assim fala Dionísio, e depois cala-se, da maneira que lhe é particular, ou seja, sedutoramente”⁶⁷).

⁶⁵ NPh 86.

⁶⁶ PP 39-40, cf. DF 266 e DR 310.

⁶⁷ Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, Projeto de prefácio, 10, trad. Albert, II, p. 226 (citado em NPh 87).

A pergunta central da tradição metafísica que se reclama de Platão (mas pode ver-se que Deleuze põe em causa a pertinência desta filiação⁶⁸) é sempre, de um ou de outro modo, «O que é?»: O que é – por exemplo – a beleza? O que é o bem? O que é o amor? O que é a justiça? Nietzsche, segundo Deleuze, ou, antes, Deleuze, reclamando-se de Nietzsche, pensa que é necessário deslocar essa pergunta central. Quem? Quem é belo? Ou, melhor ainda: Quem quer a beleza? E quem a justiça? E a verdade, quem é que diz querer a verdade?

Evidentemente, nem Deleuze nem Nietzsche estão a pensar como esses insolventes interlocutores socráticos que respondem «Alcibíades» quando são questionados pela beleza, e dão a direção do oráculo de Delfos quando se procura determinar a essência da piedade: “Sem dúvida, citar o que é belo quando se pergunta «o que é o belo?» é uma estupidez. Mas o que é menos seguro é que a própria pergunta «o que é o belo?» não seja também uma estupidez. Não é nada seguro que seja legítima e esteja bem colocada, mesmo, e sobretudo, em função de uma essência a descobrir”⁶⁹.

Também não se trata de uma psicologização das questões filosóficas⁷⁰. Quando se pergunta «Quem?» não se sai fora da filosofia, mas avança-se na direção de uma maior intelecção das preocupações especificamente filosóficas que, resumidas à sua formulação clássica, não dão conta dos problemas senão de um modo idealista, formal, abstrato: “os dinamismos não se reduzem às determinações psicológicas (e quando eu citava o ciumento como «tipo» de quem procura a verdade, isto não era a título de carácter psicológico, mas como um complexo de espaço e de tempo, como uma «figura» que pertence à própria noção

⁶⁸ Deleuze põe em causa, de facto, a pertinência histórica do privilégio desta pergunta («O que é?»). Mesmo no platonismo e na tradição platónica, com efeito, a questão «O que é?» não anima finalmente senão os diálogos aporéticos, enquanto que o desenvolvimento da dialéctica abre a filosofia a outras questões («Quem?», na *Política*; «Quanto?», no *Filebo*; «Onde e quando?», no *Sofista*; «Em que caso?», no *Parménides*). “Como se a Ideia – diz-nos Deleuze – não fosse positivamente determinável mais que em função de uma tipologia, de uma topologia, de uma posologia, de uma casuística transcendental. O que é censurado aos sofistas, então, é menos ter utilizado as formas de questões inferiores em si, que não ter sabido determinar as condições nas quais tomam o seu lugar e o seu sentido ideais” (ID 133). Menos cuidadosamente, Deleuze pretenderá estender a impertinência desta leitura da história da filosofia, insistindo que a pergunta «O que?», longe de ser a norma, constitui uma rara excepção: “se se considera o conjunto da história da filosofia, procura-se em vão que filósofo pode proceder pela questão «o que é?». Aristóteles, seguramente que não. Talvez Hegel, talvez não seja mais que Hegel, precisamente porque a sua dialéctica, sendo a da essência vazia e abstracta, não se separa do movimento da contradição” (ID 133). Michael Hardt propõe recontextualizar o deslocamento deleuziano assinalando que a distância aberta pela transvaloração da pergunta filosófica não se marcaria tanto a respeito da tradição platónico-hegeliana, senão a respeito do método transcendental (coisa que é mais consistente com a leitura que Deleuze nos propõe de Nietzsche): “«O que é?» é a pergunta transcendental por excelência, e considera um ideal (...) como princípio suprassensível que ordena as várias instâncias materiais. (...) O objecto do ataque à pergunta «O que é?» é o espaço transcendental que implica e provê um santuário para valores estabelecidos a partir do poder destrutivo de investigação e crítica. Este espaço transcendental a partir da crítica é o lugar da ordem” (Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, p. 32).

⁶⁹ NPh 86.

⁷⁰ Cf. NPh 39, 132, 146 e 168.

de verdade)”⁷¹.

A pergunta «Quem?» significa para Deleuze o mesmo que para Nietzsche: considerada uma coisa, quais são as forças que se apoderam dela, qual é a vontade que a possui? Quem se expressa, se manifesta, e ao mesmo tempo se oculta nela?⁷². À questão responde-se com uma perspectiva. O filósofo que pergunta «Quem?» não espera por resposta (não está à procura de) um sujeito individual ou coletivo. A determinação que corresponde à pergunta é impessoal, e não a torna mais concreta o facto de se encarnar sempre em sujeitos ou agentes específicos, mas o facto de pertencer à ordem das relações de força: “Uma vez mais é necessário desfazer toda a referência «personalista». «Quem» não reenvia a um indivíduo, a uma pessoa, mas a um acontecimento, isto é, às forças nas suas várias relações numa proposição ou num fenómeno, e à relação genética que determina estas forças (potência)”⁷³.

Em todo o caso, resulta difícil deixar de pensar que a questão «o que é?» não preceda por direito e dirija todas as demais possíveis questões, mesmo quando só estas questões permitam dar-lhe uma resposta adequada. Efetivamente, mesmo quando se reconheça que a pergunta «O que é?» avança pouca coisa quando se trata de determinar uma essência, um conceito, uma ideia, parece conservar a função de abrir este espaço que as outras perguntas (quem? quando? onde?) virão a preencher; longe de substituí-la, estas perguntas parecem requerê-la, enquanto estas questões parecem fundadas sobre uma ideia prévia (pré-conceitual) da coisa, isto é, uma resposta mais ou menos geral à pergunta «O que é?». E não é, ao fim e ao cabo, para responder à pergunta «Quem é?» que fazemos todas as demais perguntas?

Deleuze soube enfrentar diretamente esta previsível objecção. Em 1967, com efeito, pouco antes da publicação de *Différence et répétition*, afirmava duvidar que estes dois modos de colocar as questões filosóficas pudessem ser de algum modo reconciliáveis. Deleuze pergunta-se: “Não há antes lugar para temer que se se começa por «O que é?» não se possa chegar às outras questões? A questão «O que é?» pré-julga o resultado da procura, supõe que a resposta é dada na simplicidade de uma essência, mesmo se é próprio desta essência simples desdobrar-se, contradizer-se, etc. Se está no movimento abstrato, não se pode juntar já ao movimento real, que percorre uma multiplicidade como tal. Os dois tipos de questões parecem-me implicar métodos que não são conciliáveis. Quando Nietzsche pergunta *quem*, ou *de que ponto de vista*, em lugar de *o quê*, não pretende completar a questão «O que é?», mas

⁷¹ ID 149.

⁷² Cf. NPh 87 e DF 188.

⁷³ DF 189-190.

denunciar a forma desta questão e de todas as respostas possíveis a esta questão”⁷⁴.

De facto, o deslocamento da pergunta filosófica, pressupõe uma certa subordinação da pergunta «O que é?» à questão perspectivista. Já não há pergunta que não pressuponha um ponto de vista. A pergunta «O que é?» remete (sempre) a um «Quem?» cuja resposta adopta, de um modo geral, a estrutura de uma relação de forças: “Quando perguntamos o que é o belo, perguntamos de que ponto de vista as coisas aparecem como belas: e o que não nos aparece como belo, de que outro ponto de vista o será? E para uma coisa assim, quais são as forças que a fazem ou a fariam bela ao apropriá-la, e quais são as forças que se submetem às primeiras ou, pelo contrário, lhe resistem? A arte pluralista não nega a essência: fá-la depender em cada caso de uma afinidade de fenómenos e de forças, de uma coordenação de força e vontade. A essência de uma coisa descobre-se na coisa que a possui e que se expressa nela, desenvolvida nas forças em afinidade com esta, comprometida ou destruída pelas forças que a ela se opõem e que a podem levar: a essência é sempre o sentido e o valor”⁷⁵.

Esta viragem perspectivista, com as suas conseqüentes preocupações genealógicas, será operado anos mais tarde por Foucault, desta vez por ocasião da reavaliação e transvaloração dos estudos históricos, de um modo que deita não pouca luz sobre a formulação deleuziana. Refiro-me, evidentemente, a «Nietzsche, la généalogie, l’histoire». As diferentes respostas (emergências) à pergunta pela essência («O que é?») já não são para Foucault as figuras sucessivas de uma mesma significação, mas os efeitos de substituições e de deslocamentos, de conquistas súbitas e de retornos sistemáticos. E daí o corolário genealógico: “Se interpretar fosse trazer lentamente à luz uma significação encerrada na origem, só a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é apoderar-se, por violência ou subversão, de um sistema de regras que não tem em si mesmo significação, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de interpretações diferentes”⁷⁶.

⁷⁴ ID 159.

⁷⁵ NPh 87-88. Cf. NPh 36 e 62.

⁷⁶ Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l’histoire», § 4. Deleuze vê perfeitamente este ponto em comum, e fá-lo notar, por exemplo, no seu livro sobre Foucault: “O princípio geral de Foucault é o seguinte: toda a forma é um composto de relações de força. Dadas certas forças, há que perguntar-se, pois, em primeiro lugar, com que forças do fora essas forças entram em relação, e logo, que forma deriva delas. (...) Trata-se de saber com que outras forças entram em relação as forças no homem, em tal e tal formação histórica, e que resulta desse composto de forças”. Os pontos de contacto são mais, evidentemente, e passam, acima de tudo, pela luta contra os universais; assim, para Deleuze “duas conseqüências decorrem de uma filosofia dos dispositivos. A primeira é o repúdio dos universais. O universal com efeito não explica nada, é o que deve ser explicado. Todas as linhas são linhas de variação, as quais não têm sequer coordenadas constantes. O Uno, o Todo, o Verdadeiro, o objecto, o sujeito, não são universais, mas processos singulares de unificação, imanentes a tal dispositivo. Assim, cada dispositivo é uma

Voltando ao registo deleuziano, podemos ler isto da seguinte maneira: “Nunca encontraremos o sentido de algo (fenómeno humano, biológico ou mesmo físico) se não soubermos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que se apodera dela ou se expressa nela. (...) Em geral, a história de uma coisa é a sucessão das forças que se apoderam dela, e a coexistência das forças que lutam para consegui-lo. Um mesmo objeto, um mesmo fenómeno muda de sentido de acordo com a força que se apropria dele. A história é a variação dos sentidos, ou seja, «a sucessão dos fenómenos de sujeição mais ou menos violentos, mais ou menos independentes uns de outros»⁷⁷.

Aí onde a formulação da pergunta se reduz a um lacónico «o que é?», encontramos, menos perante a forma incorreta de uma pergunta verdadeira que perante a forma correta de uma falsa pergunta, isto é, perante o desconhecimento total dos pequenos acontecimentos que subjazem a cada problema e das forças que se apropriam sucessivamente de alguns desses acontecimentos para produzir certas e determinadas soluções (quem? onde? quando?): “Ainda mais, quando formulamos a pergunta «o que é?» não só caímos na pior metafísica, de facto não fazemos outra coisa senão formular a pergunta «Quem?» mas de um modo desajeitado, cego, inconsciente e confuso. (...) No fundo, é sempre a pergunta *o que é para mim* (para nós, para tudo o que vive, etc.)”⁷⁸.

A pergunta «O que é?» é abstrata, na medida em que pressupõe que a essência tem a forma de uma *quiditas* estática. A pergunta «Quem?», pelo contrário, implica um deslocamento em direção ao terreno da vontade e dos valores, onde rege uma dinâmica do ser imanente, caracterizada por forças de diferenciação interna e eficiente: “Quando eu pergunto o que é?, suponho que há uma essência por detrás das aparências, ou pelo menos algo último por detrás das máscaras. O outro tipo de questão, pelo contrário, descobre sempre outras máscaras por detrás da máscara, deslocamentos por detrás de qualquer lugar, outros casos encaixados num caso”⁷⁹.

multiplicidade na qual operam tais processos em devir, distintos dos que operam noutra. É neste sentido que a filosofia de Foucault é um pragmatismo, um funcionalismo, um positivismo, um pluralismo” (DF 320).

⁷⁷ NPh 3-6.

⁷⁸ NPh 87.

⁷⁹ ID 159. Cf. Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, p. 32. Robert Sasso assinala que, apesar da insistência de Deleuze neste deslocamento da pergunta fundamental, não se marcou suficientemente que a crítica da pergunta pela essência não é acompanhada em Deleuze de um abandono total da questão «O que é...?». Pelo contrário, volta, ainda que mais não seja de modo formal, nos seus livros: *O que é a filosofia?* (QPh), *O que é uma literatura menor?* (K), *O que é um acontecimento?* (P) (cf. Sasso-Villani, *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, p. 11). Sasso esquece, contudo, que o próprio Deleuze adverte que o deslocamento da pergunta filosófica para além da sua determinação essencialista não significa acabar de uma vez por todas com a pergunta pela essência (antes pelo contrário, implica levá-la à sua determinação efectiva; cf. NPh 88-89).

* * *

Deixada de lado a pergunta clássica, por abstração e idealismo, torna-se imprescindível fazer concreto e material o modo em que vai ser formulada a pergunta dramática, genealógica, perspectivista. É necessário estabelecer como se coloca e se responde a esta pergunta, e Deleuze, na sua leitura de Nietzsche, vai afrontar esta necessidade desenvolvendo o que denominará o «método de dramatização» (despojando a palavra «drama» de todo o *pathos* dialético e cristão que pudesse comprometer o seu sentido⁸⁰).

Basicamente, na sua enunciação elementar, o método de dramatização consiste em não tratar os conceitos simplesmente como representações abstratas, mas como sintomas de uma vontade que quer algo, relacioná-los com uma vontade sem a qual não poderiam ser pensados: “Dado um conceito, um sentimento, uma crença, tratar-se-ão como sintomas de uma vontade que quer algo. *O que quer* quem diz isto, pensa ou experimenta aquilo? Trata-se de demonstrar que não poderia dizê-lo, pensá-lo ou senti-lo, se não tivesse certa vontade, certas forças, certa maneira de ser. O que quer aquele que fala, ama ou cria? E inversamente *o que quer* quem pretende o benefício de uma ação que não realiza, quem recorre ao «desinteresse»? E o homem ascético? E os utilitaristas com o seu conceito de uma negação da vontade? Será a verdade? Mas, por fim, o que querem aqueles que procuram a verdade, os que dizem: eu procuro a verdade?”⁸¹.

É importante compreender que com isto não se volta atrás, como se a pergunta «o que é?» exercera uma gravitação invencível. Formulando esta pergunta, o que quer aquele que pensa isto ou aquilo?, e quando?, e como?, e em que medida?, simplesmente assinalamos uma regra para o desenvolvimento da pergunta fundamental, que continua a ser «Quem?». O que quer uma vontade, o modo e a intensidade com que o quer, têm que chegar a somar-se para permitir a quem formula a pergunta poder estabelecer um tipo (mas também um *topos*) capaz de dar conta de um determinado conceito. O tipo constitui a relação de forças específica, assim como a qualidade e a intensidade de uma certa vontade, que se encontram associadas a um determinado conceito como ao seu sintoma. O tipo é o que quer a vontade e a força e o lugar e a ocasião na qual o quer. Neste sentido, o tipo tem a forma de um drama. Isto é, dado um conceito, vai referir-se, não a uma essência, mas a uma série de dinamismos dramáticos que o determinam materialmente (e sem os quais a sua representação não significaria nada para ninguém): “Seja o conceito de verdade: não basta colocar a questão

⁸⁰ NPh 89.

⁸¹ NPh 88.

abstrata «o que é o verdadeiro?». Desde que nos perguntamos «quem quer o verdadeiro, quando e onde, como e quanto?», temos por tarefa atribuir sujeitos larvários (eu ciumento, por exemplo), e puros dinamismos espaço-temporais (tanto fazer surgir a «coisa» em pessoa, a uma certa hora, num certo lugar; como acumular os índices e os signos, de hora em hora e seguindo um caminho que não tem fim)”⁸².

Separado das forças e da vontade que o fazem possível, desconectado do seu tipo e do seu *topos* específicos, um conceito deixa de ter sentido, ou, melhor, acaba dominado, subjugado por outras forças, querido por outra vontade, e desse modo torna-se sintoma de algo novo, adoptando outro sentido, um novo sentido. Mesmo aí onde – em posse de uma certa objetividade – o conceito parece não querer nada (inclusive o conceito não dramatizado representa a sua própria tragédia).

E do mesmo modo que os conceitos kantianos não são efetivos (legítimos) sem o rol intermediário dos esquemas, os conceitos rodopiam no vazio (abstratamente) se são pensados para além da sua conexão material com as forças e a vontade que o drama que lhes é próprio determina. A analogia não é ingrata a Deleuze, que sugere um certo parentesco da dramatização com o esquematismo kantiano, ao menos na medida em que o esquema kantiano implica por si uma organização *a priori* do espaço e do tempo que determinam «materialmente» um conceito dado⁸³.

* * *

O que se passa quando tratamos um conceito como sintoma? Dramatizemos um pouco. Em *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze dá-nos alguns exemplos que não são casuais. É um livro, há que reconhecer, cheio de perguntas: quem quer a verdade? e quem a dialética? quem diz que sim? quem é capaz de uma verdadeira afirmação?⁸⁴ Algumas dessas perguntas encontram no livro um certo desenvolvimento do seu drama associado. Não sem alguma suspicácia escolhemos para ilustrar este ponto o drama que corresponde ao conceito de

⁸² ID 137.

⁸³ Cf. ID 138-151.

⁸⁴ Retomando ao acaso algumas destas perguntas, podemos citar: “quem concebe o poder como aquisição de valores atribuíveis? (...) quais são as forças da razão e do entendimento? qual é a vontade que se oculta e se expressa na razão? O que existe por detrás da razão, na própria razão? (...) Quem olha o belo de uma maneira desinteressada? (...) Quem considera a acção do ponto de vista da sua utilidade ou da sua nocividade? (...) Quem considera a acção do ponto de vista do bem e do mal, do louvável e do censurável? (...) Quem pronuncia uma das fórmulas [eu sou bom logo tu és mau, ou tu és mau logo eu sou bom], quem pronuncia a outra? E, o que quer cada um? (...) Quem é aquele que começa por dizer «Sou bom»? (...) Quem experimenta a piedade? (...) Quem morre, e quem dá a morte a Deus? (...) *Quem é o homem e o que é Deus? Quem é particular, o que é o universal?*” (cf. NPh 92-93, 104-105, 116, 134-137, 172, 175, 182).

verdade.

O que proponho é uma verdadeira abreviação. Temos a verdade. Sabemos que o que temos que perguntar, se queremos uma determinação da verdade que não seja simplesmente uma abstração: não «o que é a verdade?», mas «quem quer a verdade?», «que vontade se expressa na procura da verdade?», isto é, «a vontade de verdade é sintoma de quê?», «o que quer aquele que diz: procuro a verdade?», «qual é o seu tipo?»⁸⁵. Esta forma de colocar o problema, como se pode ver, implica desde já um autêntico deslocamento da questão; com efeito, perguntar «quem quer a verdade?» pressupõe que possa haver quem não a queira, quem prefira a incerteza, mesmo a ignorância⁸⁶, e portanto que não tenha necessariamente uma resposta universal (uma essência imutável), mas, pelo contrário, que só possa determinar-se em função de uma tipologia e de uma topologia: trata-se de saber a que região pertencem certos erros e certas verdades, qual é o seu tipo, quem as formula, quem as concebe, em todo o caso.

Então, as hipóteses, que são, estritamente, hipóteses nietzscheanas: 1) aquele que quer a verdade é o que não quer ser enganado; mas esta é uma hipótese débil, dado que requer a pressuposição do que procura explicar para fazer sentido, isto é, que o mundo seja verdadeiro (com efeito, se o mundo, longe de ser verdadeiro, fosse produto da potência do falso, como começamos a suspeitar, não querer ser enganado seria uma vontade nefasta, aberrante, condenada antes de começar a querer); 2) aquele que quer a verdade é o que não quer enganar, e que, em caso de impor a sua vontade, de triunfar o seu tipo, não terá que temer, como consequência, ser enganado. Agora, como fazer para não enganar? Começando por cuidar-nos do enganoso que há em nós. Por exemplo as sensações, por exemplo os sentimentos, por exemplo a vida. A vida, não nos enganemos – diz o tipo verdadeiro –, tende a confundir, a dissimular, a deslumbrar, a cegar, isto é, por fim, a enganar.

Em primeiro lugar, então, do que temos que nos cuidar é da vida e da sua elevada potência do falso: “aquele que quer a verdade quer em primeiro lugar desprezar esta elevada potência do falso: faz da vida um «erro», deste mundo uma «aparência». (...) O mundo verídico não é separável desta vontade, vontade de tratar este mundo como aparência. A partir daqui a oposição entre o conhecimento e a vida, a distinção dos mundos, revela o seu verdadeiro carácter: é uma distinção de origem moral, uma *oposição de origem moral*. O homem que não quer enganar quer um mundo melhor e uma vida melhor; todas as suas razões

⁸⁵ Cf. NPh 83-86.

⁸⁶ Cf. Nietzsche, *Para além do bem e do mal*, §1.

para não enganar são razões morais”⁸⁷.

Mas o drama da verdade tem mais de três atos. Todavia este homem moralista não é senão um sintoma de uma vontade mais profunda: vontade de que a vida se volte contra si mesma (para corrigi-la, para melhorá-la, para reencaminhá-la), vontade que se renegue a si mesma como meio de acesso a outra vida: depois da oposição moral perfila-se a contradição religiosa ou ascética. Seguindo Nietzsche, Deleuze sabe perfeitamente onde conduz tudo isto. A condição ascética, com efeito, não é menos um sintoma a ser interpretado. O ideal ascético ainda quer algo que não a sua própria qualidade: não rejeita certos elementos da vida, não a diminui, sem querer certamente uma vida diminuída, a sua própria vida diminuída conservada no seu tipo, o poder e o triunfo do seu tipo, o triunfo das forças reativas e o seu contágio: “Neste ponto as forças reativas descobrem o aliado inquietante que as conduz à vitória: o niilismo, a vontade do nada. É ela quem utiliza as forças reativas como meio pelo qual a vida deve contradizer-se, negar-se, aniquilar-se. A vontade do nada é quem, desde o princípio, anima todos os valores chamados «superiores» à vida”⁸⁸.

Valores superiores à vida, como, por exemplo, a verdade⁸⁹.

* * *

Mesmo quando a dramatização nietzscheana da verdade possa parecer abstrata à primeira vista, não se pode deixar de assinalar que, pelo contrário, a elucidação do conceito de verdade não se opera por análise lógica, mas pelo seu relacionamento imediato com uma certa relação de forças que determina uma vontade, um tipo, uma forma de vida a querer a verdade acima de todas as coisas, mesmo à custa de uma diminuição da própria vida, com o fim último de conservar-se (como tal tipo de vida diminuída) ou inclusive de estender-se (tomar o poder). Este deslocamento, da análise lógica (formal ou transcendental) à avaliação da vontade e das relações de forças que determinam um conceito, é eficaz; e assinala já, como adverte Michael Hardt, uma precoce tendência no pensamento de Deleuze a mover-se da ontologia para a

⁸⁷ NPh 109.

⁸⁸ NPh 110.

⁸⁹ Deleuze voltará ao problema da verdade, na sua leitura de Proust, propondo-nos um drama e uma tipologia diferentes, divergentes, por completo incomensuráveis, demonstrando que existem várias perspectivas sobre a verdade (num sentido forte), o que torne mais visível que nenhuma outra coisa o facto de que o método dramático é um método pluralista, isto é, que não dá uma única resposta às perguntas que faz, nem dá uma série de respostas locais que seriam sintetizadas por uma resposta mais ampla, na qual convergiriam, como parecera querer a lógica da pergunta essencialista (cf. PS 23-26 e 118-119). E, de novo, no seu estudo sobre o cinema, o homem verdadeiro supõe um «homem verídico», um homem que quer a verdade, mas este homem tem uns móveis muito estranhos, «como se dentro de si escondesse outro homem» (cf. IT 179-180 e 184).

ética, e, em seguida, da ética para a política⁹⁰.

A transvaloração da pergunta filosófica fundamental não se opera sem transformar radicalmente a imagem do filósofo e da atividade filosófica. Chegará o momento, com efeito, em que será possível afirmar – como recorda Deleuze que costumava dizer Guattari – que, antes do ser, está a política⁹¹. Na época do seu trabalho sobre Nietzsche, Deleuze é estrategicamente menos radical, mas já sob a máscara do estudo historiográfico se esconde nos conceitos nietzscheanos a máquina de guerra que começará a operar abertamente com *L'Anti-Édipe*. Encontra-se tão longe, acaso, quando afirma que «um fenómeno não é uma aparência nem uma aparição, mas um signo, um sintoma que encontra o seu sentido numa força atual»⁹²?

Parece-me que definir a filosofia como sintomatologia é ao mesmo tempo um acto filosófico no plano político e uma politização do acto filosófico⁹³. Médico, artista, legislador, o nietzscheano filósofo do futuro, o pensador deleuziano, rompe relações (e é uma verdadeira declaração de guerra) com esta imagem dogmática do pensamento que se concebe a si mesmo como a elaboração ou manifestação de um universal abstrato, politicamente neutro, moralmente comprometido. Deleuze escreve: “Fenómeno perturbador: o verdadeiro concebido como universal abstrato, o pensamento concebido como ciência pura nunca fizeram mal a ninguém. O facto é que a ordem estabelecida e os valores em curso encontram constantemente nele o seu melhor apoio. (...) Eis aqui o que oculta a imagem dogmática do pensamento: o trabalho das forças estabelecidas que determinam o pensamento como ciência pura, o trabalho dos poderes estabelecidos que se expressam idealmente no verdadeiro (...) E de Kant a Hegel, em suma, o filósofo comportou-se como uma personagem civil e piedosa, que se deleitava em confundir os fins da cultura com o bem da religião, da moral ou do Estado”⁹⁴.

A ignorância dos acontecimentos subtis, do jogo dos deslocamentos topológicos e

⁹⁰ Cf. Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, p. 32. A apresentar-se uma objecção, mais complicada, mais pertinente, mais imediata também, seria a do carácter aparentemente antropológico que apresenta esta procura de dramatização. Os exemplos de *Nietzsche et la philosophie*, com efeito, conspiram para fundar esta impressão. Os dramas nietzscheanos (da negação, da verdade, da culpa) regressam uma e outra vez sobre a figura do homem, e do homem reactivo. Deleuze concede em parte para poder escapar à objecção: “Se bem que é certo que o triunfo das forças reactivas é constitutivo do homem, todo o método de dramatização se dirige ao descobrimento de outros tipos que expressam outras relações de forças, ao descobrimento de outra qualidade da vontade de poder, capaz de transmutar os seus matizes demasiado humanos. Nietzsche diz-nos: o inumano e o sobre-humano. Uma coisa, um animal, um deus, não são menos dramatizáveis que um homem ou que determinações humanas. (...) Uma vontade da terra, «o que seria uma vontade capaz de afirmar a terra?»” (NPh 90).

⁹¹ Cf. D 24.

⁹² NPh 3.

⁹³ Cf. ID 194; cf. NPh 9-10.

⁹⁴ NPh 119.

das variações tipológicas, que caracteriza as filosofias maiores, já não pode ser atribuído a uma inconclusão natural (finitude) destes pensamentos, nem a uma falta de elaboração que a filosofia futura viria a corrigir (progresso), mas deve ser referida às forças que atuam nelas, ao lugar no qual se instauram, ao momento e a situação na qual se vivem como verdade, como valor, ou como pensamento. Este é o modo de denunciar, mas também o de construir, de uma filosofia efetiva: já não por referência a uma verdade universal e atemporal que serviria de medida, mas pela relação de toda a verdade com o tecido de circunstâncias, lugares e configurações de forças que conspiram para conceder-lhe o estatuto de um pensamento, a instâncias do seu surgimento, da sua conservação ou do seu desenvolvimento⁹⁵. Para Deleuze, como para Foucault, “a verdade não supõe um método para descobri-la, mas procedimentos, proceder e processos para o querer. Temos sempre as verdades que merecemos em função dos procedimentos de saber (e especialmente procedimentos linguísticos), dos proceder de poder, dos processos de subjectivação ou de individuação dos quais dispomos”⁹⁶.

Neste sentido, a nova imagem do pensamento perseguida por Deleuze passa em primeiro lugar por romper com a ideia de que o verdadeiro é elemento do pensamento. Pelo contrário, o elemento do pensamento é o sentido e o valor (“As categorias do pensamento não são o verdadeiro e o falso, mas o nobre e o vil, o alto e o baixo, segundo a natureza das forças que se apoderam do próprio pensamento. (...) Não há nada mais falso que a ideia de que a verdade saia de um poço. Só achamos verdades onde elas estão, na sua hora e no seu elemento. Qualquer verdade é verdade de um elemento, de uma hora e de um lugar: o Minotauro não sai do seu labirinto”⁹⁷).

A lógica, não deixa nunca de dizer-nos Deleuze, deve ser substituída por uma topologia e uma tipologia⁹⁸. Um conceito, uma ideia, uma palavra, unicamente tem um sentido na medida em que quem o formula, a pensa, a pronuncia, quer algo ao formulá-lo, pensá-la, dizê-la. A filosofia, então, impõe-se uma única regra: tratar o conceito como uma atividade real, desenvolvida por alguém, de um certo ponto de vista, em virtude de certas circunstâncias e objetivos, a partir de um determinado lugar. Um pouco como na filologia nietzscheana, a filosofia procura descobrir quem pensa e formula conceitos: “Quem utiliza tal palavra, a quem a aplica em primeiro lugar, a si mesmo, a algum outro que escuta, a alguma outra coisa, e com que intenção? O que quer ao dizer tal palavra? A transformação do sentido de uma palavra significa que alguém mais (outra força ou outra vontade) se apoderou dela, e

⁹⁵ Cf. Antonioli, *Deleuze et l'histoire da philosophie*, pp. 47-48.

⁹⁶ PP 159.

⁹⁷ NPh 119.

⁹⁸ Cf. ID 164-167.

aplica-a a outra coisa porque quer algo distinto”⁹⁹.

Sintomatologia, a filosofia passa a tratar os fenômenos, as ideias e os conceitos como os sintomas de uma relação de forças capaz de produzi-los. Não há conceito, ideia, verdade que antes não seja a realização de um sentido ou de um valor: “a verdade de um pensamento deve interpretar-se e valorizar-se segundo as forças ou o poder que a determinam a pensar, e a pensar isto em vez daquilo”¹⁰⁰. Tudo depende do valor e do sentido do que pensamos. E é por isso que temos sempre as ideias, os conceitos e as verdades que merecemos em função do sentido do que concebemos, do valor do que cremos.

3 DA CRÍTICA À EXPERIMENTAÇÃO

Indubitavelmente, na obra deleuziana, o método dramático perfila-se numa primeira instância como crítica. Como numa encenação das elaborações conceptuais de *Nietzsche et la philosophie*, assistimos ao desenvolvimento de uma genealogia particular, onde a pergunta é dirigida, em primeiro lugar, em direção a uma tipologia específica, onde as apostas feitas e as forças em jogo em torno dos valores e dos conceitos instaurados se conjugam para projetar uma imagem do pensamento dominante, isto é, da soma dos pressupostos objetivos e subjetivos de um pensamento estabelecido, instituído, *de facto*, e que paradoxalmente nos separaria, ao mesmo tempo, da possibilidade de nos questionarmos sobre o que significa pensar. Digo uma genealogia particular, porque a instauração do método dramático implica um deslocamento desta crítica, da história efetiva da qual falava o Foucault de «Nietzsche, la genealogie, l’histoire», a essa espécie de arqueologia do presente da qual procuraria assentar os princípios o Foucault de «Qu'est-ce que les Lumières?».

A precoce genealogia da representação que encontramos em *Différence et répétition* e em *Logique du sens*, é, certamente, uma genealogia no sentido convencional, onde os sintomas e os tipos, as personagens e os lugares comuns, aparecem inscritos na própria história da filosofia, mas esta modalidade já não parece ser retomada na crítica de outros conceitos fundamentais no pensamento de Deleuze. O drama genealógico, com efeito, é rebatido sobre o presente, e a função da história efetiva é retomada por uma geografia, uma

⁹⁹ NPh 85.

¹⁰⁰ NPh 118-119.

geologia, e mesmo uma cartografia muito especiais¹⁰¹. Através da tipologia e da topologia trata-se, de um modo privilegiado, de saber a que região e a que tipo pertence uma verdade, ou um conceito, ou um valor instituído. Isto não leva, contudo, a indagar na história a constituição dos mesmos, ainda que possa haver notas históricas inscritas nas análises específicas; mesmo quando se encontre presente, a componente histórica acaba sempre por subordinar-se ao plano da atualidade. O método dramático deleuziano conduz, assim, a uma genealogia na qual a proveniência e o surgimento das figuras em causa constituem os elementos, menos de uma história, que de uma geografia, e isto na mesma medida em que considera o pensamento, não já como uma sucessão de sistemas fechados, mas como um plano essencialmente aberto, que pressupõe eixos e orientações, espaços de diverso tipo sobre os quais se move: “Quando perguntamos: «o que significa orientar-se no pensamento?», parece que o mesmo pensamento pressupõe eixos e orientações segundo os quais se desenvolve, que tem uma geografia antes de ter uma história, que traça dimensões antes de construir sistemas”¹⁰².

A influência da pergunta dramática nietzscheana, logo, leva Deleuze, menos na direção de uma história dos valores, que na assunção do mundo como sintoma, como sistema de signos, como encenação, já não de simples valores representativos, mas das verdadeiras forças produtivas da realidade¹⁰³. E talvez nisto radique o essencial da crítica deleuziana: encenar as forças, pintar as forças, pensar as forças¹⁰⁴. Pôr em conexão os conceitos que se pretendem absolutos e os valores que se querem universais com uma região específica do plano e um determinado modo de existência.

Em todo o caso, o método dramático revela rapidamente uma segunda vocação, para além da crítica e da desativação dos valores instituídos. Assim como compreende que o pensador não está nunca completamente fora da imagem que se empenha em criticar, que os sintomas estão sempre em alguma medida presentes no corpo de quem faz o diagnóstico (e neste sentido apela à substituição do martelo pela lima¹⁰⁵), Deleuze não propõe a sua precipitação sem aspirar a algum tipo de transformação. Neste sentido, talvez seja o pensador contemporâneo que com mais força abraçou a ideia de inactualidade. E se critica

¹⁰¹ Cf. MP 149.

¹⁰² LS 152; cf. DF 59. Cf. Machado, *Deleuze e a filosofia*, p. 9. Cf. PP 50; MP 238; D 70 e 122.

¹⁰³ Cf. ID 192-197 e PP 28.

¹⁰⁴ Neste sentido, Deleuze refere-se, por exemplo, a Klee, que dizia que o pintor «não faz o visível, mas faz visível», estando implícito que há forças que não são visíveis por si mesmas; o mesmo ocorre com os músicos: o músico não faz o audível, mas faz audíveis forças que não são audíveis; e o mesmo ocorre exactamente com o filósofo: o filósofo faz pensáveis forças que não são pensáveis, que estão na natureza, na cultura, e no pensamento actuando de um modo desaparecido, inconsciente (cf. ABC, «O comme Opéra»). Cf. DF 146.

¹⁰⁵ Cf. MP 198.

determinados regimes de signos, fá-lo sempre na esperança de outros regimes, presentes ou por vir. Como diz Rajchman, a questão não é simplesmente fazer a desconstrução da identidade; a questão está em saber conceber novos modos de ser que já não se apoiem na identidade¹⁰⁶. Ou, para tomar um exemplo deleuziano, inspirado em Nietzsche: não basta identificar o ideal ascético, nem referi-lo às forças que se ocultam por detrás (ressentimento, má consciência, depreciação da vida, etc.); é necessário conceber uma alternativa; não simplesmente substituí-lo, mas mesmo não permitir que subsista nada do próprio lugar, queimar o lugar, levantar outro ideal noutra lugar, uma vontade completamente diferente¹⁰⁷.

Neste sentido, o método dramático, invertendo o seu funcionamento elementar, já não se limita a pôr de manifesto as forças e os modos existenciais que há por detrás dos conceitos e os valores em curso, mas propõe-se descobrir novas relações de força, a reconstituição de modos inexplorados de existência, a invenção de novas possibilidades de vida, capazes de colocar-nos à altura, de fazer-nos dignos de conceitos e valores diferentes¹⁰⁸. Passa-se assim da crítica à experimentação, num movimento paralelo (e simultâneo, como veremos, na prática) ao que tinha levado Deleuze da genealogia da história à cartografia da atualidade. Porque o modo em que se destrói a atualidade é complicando-a, isto é, assinalando possibilidades latentes onde nada se deixava prever, diagnosticando a saúde no próprio seio da doença e dando conta da presença do heterogêneo sob a superfície dos sistemas hegemônicos¹⁰⁹.

* * *

Na prática efetiva tudo isto funciona de diversas maneiras, mas a duplicidade da dramatização – crítica e experimentação – encontra-se sempre presente. Os tipos vêm a dois, ou a três, e os regimes de signos não são únicos, mas diversos. A tipologia deleuziana é, certamente, uma tipologia pluralista.

Para tomar um exemplo precoce, notemos que, no estudo sobre Masoch, que é de 67, Deleuze já via a importância de afinar a caracterização dos sintomas e a elaboração dos tipos para a erradicação das ilusões de universalidade, formal ou dialética, que afetam todas as categorias do pensamento quando estas são formuladas sobre um horizonte essencialista¹¹⁰. O

¹⁰⁶ Cf. Rajchman, *As ligações de Deleuze*, p. 100.

¹⁰⁷ Cf. NPh 40, 81, 107, 111-117 e 132-133.

¹⁰⁸ Cf. PP 136 e 138.

¹⁰⁹ Cf. John Rajchman *As ligações de Deleuze*, pp. 27 e 37.

¹¹⁰ Cf. SM 11.

sado-masiquismo, enquanto entidade clínica, com efeito, como resultado de um corte deste tipo (o que é a violência no erotismo?), não se deixa compreender satisfatoriamente nas práticas singulares. Com o deslocamento dramático da pergunta (quem quer a violência? e como? sobre si? sobre os outros? como meio de aniquilação? ou como via de sublimação? absoluta? regrada?), a multiplicação dos sintomas em jogo (introdução do contrato na relação, importância das peles), assim como a determinação de certos tipos singulares (o masoquista, a mulher carrasco, o sádico, a vítima), não procura destruir a possibilidade de uma essência única e universal (dissociação do síndrome em linhas sintomáticas irreduzíveis), sem abrir ao mesmo tempo uma diversidade de perspectivas novas (sobretudo uma perspectiva menor – o masoquismo –, como alternativa a uma perspectiva hegemônica – o sadismo, ou, se se prefere, o sado-masiquismo).

E se é difícil considerar o pensamento como se considera o sadismo ou o masoquismo, não o é compreender que é possível a destituição da universalidade de certas categorias pela sua referência a tipos locais e a regimes de signos irreconciliáveis. E vice-versa. Deleuze compreende que não se determina um tipo, que não se faz o mapa de uma região, que não se abre uma perspectiva qualquer sem dissolver por esse mesmo ato o universal que bloqueava essas singularidades sob a dupla ilusão de um horizonte particular e de um sujeito universal. A pluralidade dos sintomas assinalados, a sua singularidade específica e a sua irreduzibilidade própria, basta para dissolver qualquer síndrome, sem necessidade de recuos históricos ou projeções ideais.

Isto torna-se cada vez mais evidente à medida que Deleuze avança na crítica do pensamento clássico, e, se nos primeiros trabalhos ainda encontramos presente a tentação de uma crítica histórica (penso, como disse, na genealogia da representação, mas também, por exemplo, no estudo sobre Kant), progressivamente notamos um privilégio cada vez maior da experimentação (criação de novos tipos, valorização de modos menores de existência, abertura de novos espaços).

O presente como síndrome, isto é, como estado *de facto* que *de jure* pretende-se pontual, homogêneo e monolítico, não se combate pela referência à sua fundação na história sobre uma injustiça, uma imoralidade ou uma estupidez, mas pela sua desmultiplicação numa atualidade multifacetada, heterogênea, trabalhada pela latência do inatual, isto é, do diferido, do divergente, do menor, do lateral. O método dramático afunda assim a pretensão universalista do presente na (in)atualidade fragmentária do que não tem representação. Quando se pergunta *quem*, a resposta vem sempre do diferente, porque já não se procura para reencontrar o eterno ou o universal, mas para encontrar as condições sob as quais se produz

qualquer coisa de novo¹¹¹.

Falha-se o alvo, então, quando se acusa a tipologia de reducionismo. Os tipos não são reduções das existências individuais aos seus traços específicos, mas criações de verdadeiros modos singulares de viver, de pensar e de mover-se. É, antes, o essencialismo (uma essência para todos), com a sua pretensão à universalidade (uma representação para todos), que reduz ou empobrece: é que o preço da essência e da representação implica sempre a aceitação de um mínimo de conceitos e valores fundamentais como lugar comum onde reconhecer-se como sujeitos diferentes (só que não se fala então a partir da diferença, mas em nome da identidade, do que se representa). A tipologia, por sua parte, nasce da convicção de que os valores e os conceitos não são os mesmos para todos, que a dialética do universal e do individual não ajuda ninguém, e a ninguém dá voz, e contra isto propõe tipos regionais, perspectivistas, não totalizantes¹¹². Nada impede, em princípio, que estas tipologias possam ser enriquecidas tanto quanto se queira, ou mesmo que sejam substituídas, mas sempre de acordo com as necessidades e aos objetivos concretos do nosso pensamento e das nossas vidas (e até nisto funciona a tipologia ao contrário da especificação na representação, porque não trabalha para uma maior determinação de um conceito, mas para a instauração ou destruição estratégica dos conceitos que oportunamente possam ganhar importância para nós¹¹³).

Contra a universalidade da essência, o método dramático afirma uma perspectiva (ou várias), contra a homogeneidade da representação, uma diferença (ou uma série de diferenças), contra a hegemonia dos sistemas afetos a esse duplo regime, a subversão (ou a inversão) das regras sobre as suas fronteiras. Deleuze escreve: “Eis aqui então que a Ética, ou seja, uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a Moral, que relaciona qualquer existência a valores transcendentos. A moral é o juízo de Deus, o *sistema do Juízo*. Mas a Ética inverte o sistema do juízo”¹¹⁴.

* * *

Na prática efetiva, o método dramático funciona na obra de Deleuze de diversas maneiras, com diversos objetos, e certamente com diversos resultados. Por um lado, encontramos esboçadas tipologias de origem nietzscheana, psicanalítica, clínica, literária,

¹¹¹ DF 284; cf. DF 321.

¹¹² Cf. PP 121: “Foucault dizia que o intelectual deixou de ser universal para devir específico, ou seja, não falava já em nome de valores universais, mas no nome da sua própria competência e situação”.

¹¹³ Cf. QPh 10.

¹¹⁴ SPP 35.

política, semiótica, biológica, química, e mesmo, se se pode dizer, filosófico; referimo-nos, não às forças, às determinações da vontade e dos modos de ser que caracterizam, mas à origem dos modelos, ou, melhor, à filiação das singularidades fundamentais na composição dos tipos principais. Por outro lado, temos uma repartição dos tipos que nem sempre passa por oposições claramente estabelecidas (sedentário-nómada, esquizofrénico-neurótico, raiz-rizoma), mas que circunstancialmente deixa lugar a tríades (imperial-despótico-capitalista, maníacodepressivo-paranóico-perverso), e que, em casos isolados, se abre a uma diversidade tipológica maior (assim, por exemplo, em «587 a.C. – Sobre certos regimes de signos»). Finalmente, o objeto dos dramas aparece em princípio como sendo de uma diversidade enorme, encenando coisas *a priori* tão afastadas entre si como a verdade, o jogo, a doença mental, o sentido comum, etc., etc., etc.

E, contudo, sob todas estas diferenças, dir-se-ia que podemos reconhecer um procedimento comum, que consiste na destruição dos regimes hegemónicos de signos, conceitos e valores, pela confrontação dos mesmos com uma série de perspectivas alternativas, às quais os tipos, os *topoi*, e em geral a conjugação das suas relações características sobre um espaço teatral, lhes dão um corpo no pensamento.

Vemos este mecanismo diferencial impor-se sobre a genealogia, por exemplo, numa das primeiras tipologias deleuzianas (provavelmente também uma das mais famosas), aplicada aos princípios de repartição do sentido comum, de facto apresentados como universais por direito próprio. O sentido comum, com efeito, implica um princípio de repartição que se autodetermina – não pouco paradoxalmente – como uma das coisas melhor repartidas do mundo (um princípio de repartição para todos). Deleuze não evita completamente a tentação genealógica, que, como assinalávamos, está mais presente que nunca em *Différence et répétition* (livro em questão), e sugere que “a questão agrária possivelmente tenha tido uma grande importância nesta organização do juízo como faculdade de distinguir partes («por uma parte e por outra»)»¹¹⁵, mas, sem se deter na análise dessa eventual filiação, concentra o trabalho de destruição na elaboração (criação) do tipo correspondente a uma distribuição semelhante (sedentário) e a sua confrontação a um tipo menor (nómada), ao qual estaria associada uma espécie de distribuição incomensurável. Vemos, então, que o tipo sedentário realiza distribuições “mediante determinações fixas e proporcionais, assimiláveis a «propriedades» ou territórios de representação limitada. (...) Mesmo os deuses têm cada um o seu domínio, a sua categoria, os seus atributos, e todos

¹¹⁵ DR 54.

distribuem aos mortais os seus limites e legados conforme o seu destino”, enquanto que o tipo nómada implica um *nomos* diferente “sem propriedade, sem fecho nem medida. Nela já não há partilha de um distribuível, mas uma partilha dos que *se* distribuem num espaço aberto ilimitado, ou ao menos sem limites precisos. Nada reverte nem pertence a ninguém, mas todas as pessoas se encontram disponíveis aqui e ali de modo que seja possível cobrir o máximo espaço possível. Mesmo quando se trata do sério da vida dir-se-ia que se trata de um espaço lúdico, de uma regra de jogo, por oposição ao espaço como *nomos* sedentário. Preencher um espaço, repartir-se por ele, é muito distinto de partilhar o espaço. É uma distribuição errante, e mesmo «delirante», na qual as coisas se desdobram em toda a extensão de um Ser unívoco e não repartido. Não é o ser o que se reparte, segundo as exigências da representação, mas todas as coisas se repartem nele, na univocidade da simples presença (o Um-Todo). Uma tal distribuição tem um carácter demoníaco mais que divino, pois a particularidade dos demónios é operar entre os campos de ação dos deuses, assim como saltar por cima das barreiras ou das cercas, enredando as propriedades”¹¹⁶.

Contraposição da qual resulta lesionada a suposta universalidade do sentido comum, enquanto princípio de repartição, sendo que isto é reconhecido como sendo simplesmente uma manifestação (sintoma) de uma configuração particular da vontade (perspectiva), cuja figura (o homem sedentário) denunciaria no rosto a impossibilidade de representar a todos (ao menos com legitimidade, uma vez que de todos os modos continua a fazê-lo de facto). Mas, ao mesmo tempo, e isto é seguramente o que melhor caracteriza o teatro deleuziano, não somos remetidos à história da dominação do nómada pelo sedentário (genealogia que nos conduziria, no melhor dos casos, à compreensão da instauração da hegemonia deste segundo tipo, e à tomada de consciência das condições negativas do que somos: não somos nómadas), mas, a partir do deslocamento da atenção sobre o nómada, vemos abrir-se toda uma série de potencialidades, implicadas por este tipo menor, como a possibilidade efetiva (de facto) de pensar (a repartição) de outra maneira (devir-nómada).

O professor público e o pensador privado, a raiz e o rizoma, o amante e o amigo, o aparato de estado e a máquina de guerra, são na filosofia de Deleuze outras tantas encenações diferenciais, das quais resulta a problematização de uma figura ou um regime hegemónico (maior), do mesmo modo que o descobrimento das potencialidades de um tipo ou um espaço regrado ou subordinado (menor), e através das quais se aspira, não simplesmente à compreensão de uma relação de forças de facto, no melhor dos casos à destituição de um

¹¹⁶ DR 54.

direito, mas à sua transformação ou transvaloração efetiva sobre um plano determinado. Uma linha de fuga menor – diríamos, retomando o vocabulário de Deleuze – para uma linha de dominação maior.

* * *

Este teatro do menor, do menos (como quando se diz «isso é o menos»), foi tematizado explicitamente por Deleuze em torno da obra de Carmelo Bene. Não se trata, exatamente, do mesmo problema. Subtilmente nos vemos deslocados do descobrimento do teatro nietzscheano, que não é retomado já neste pequeno texto, nem nas suas tematizações específicas nem nas suas linhas gerais, mas há sem dúvida uma procura, como em Nietzsche, de uma alternativa à história sobre um espaço dramático novo: “A propósito da sua obra *Romeu e Julieta*, CB diz: «É um ensaio crítico sobre Shakespeare». Mas o facto é que CB não escreve sobre Shakespeare; o ensaio crítico é ele próprio uma obra de teatro”¹¹⁷.

Neste sentido, Deleuze reconhece na obra de Carmelo Bene um dos elementos mais importantes da sua filosofia, a distinção entre dois modos de vida, de existência, de funcionamento: o maior e o menor, como possibilidades diferenciais de levar adiante o pensamento, até ou para além da história, do poder, e da representação. E reconhece, sobretudo, um método, ou – se se prefere – certos procedimentos, capazes de inverter ou destruir o primeiro desses modos para produzir o segundo, que não passam pela crítica, ao menos no sentido historiográfico, mas pela experimentação: “Não se trata de «criticar» Shakespeare, nem de um teatro no teatro, nem de uma paródia, nem de uma nova versão da obra, etc. CB procede de outro modo, e é mais novo”¹¹⁸.

Todas estas coisas bastariam para justificar a curiosidade de Deleuze. Mas há algo mais: é que nos procedimentos do italiano pareceram ressoar, com uma intensidade e uma claridade que (digamo-lo) não caracterizam a obra deleuziana, os próprios procedimentos dramáticos do francês. Quero dizer que a minoração ou redução das representações maiores que Bene põe em cena pareceram implicar exatamente a mesma estratégia com que Deleuze se aproxima aos conceitos e aos valores que se pretendem universais, da qual procuramos dar alguns exemplos, e da qual agora procuraremos mostrar o procedimento básico.

Porque o que significa minorar? Digamos que temos uma peça fundamental da dramaturgia ocidental (como poderíamos ter um conceito, se nos situássemos no teatro da

¹¹⁷ S 87.

¹¹⁸ S 88.

filosofia), *Hamlet* ou *Romeu e Julieta*: o que significa minorizá-la, dar-lhe um tratamento menor, fazer um *Hamlet de menos*, um *Romeu e Julieta menor*? A obra de Bene oferece-nos uma resposta ostensiva; Deleuze escreve: “Suponhamos que amputa à obra originária um dos seus elementos. Subtrai algo da obra originária. (...) Não procede por adição, mas por subtração, amputação (...) por exemplo, amputa Romeu, neutraliza Romeu na obra originária. Então toda a obra, porque agora carece de um fragmento escolhido não arbitrariamente, vai provavelmente balançar, voltar-se sobre si, colocar-se noutra parte. Se amputam Romeu, vão assistir a um surpreendente desenvolvimento, o desenvolvimento de Mercúrio, que não era mais que uma virtualidade na obra de Shakespeare”¹¹⁹. *Um Romeu de menos* ou *A perspectiva de Mercúrio*.

Porquê Romeu? Porquê Romeu e não outra personagem qualquer? Porquê excluir Romeu («não arbitrariamente»), e com que objetivo? Em princípio, diríamos, porque, procurando o desenvolvimento das virtualidades latentes nas personagens menores (como Mercúrio), temos que dirigir a nossa atenção em direção aos elementos que o mantêm na sombra ou no silêncio, em direção às personagens hegemónicas (neste caso, Romeu). Estas personagens constituem marcadores de poder de dois pontos de vista: por um lado, representam o poder de um modo mais ou menos explícito (Romeu é o representante da família), mas, mais importante, por outro, constituem o elemento sobre o qual se constrói toda a representação (Romeu funciona como eixo do drama e constitui o ponto de fuga no qual concorrem todas as perspectivas). Como explica Deleuze: “o que é subtraído, amputado ou neutralizado, são os elementos do Poder, os elementos que fazem ou representam o sistema de Poder: Romeu como representante do poder das famílias, o Senhor como representante do poder sexual, os reis e os príncipes como representantes do poder do Estado. Agora, os elementos do poder no teatro são ao mesmo tempo o que assegura a coerência do sujeito tratado e a coerência da representação em cena. É ao mesmo tempo o poder do que é representado e o poder do próprio teatro”¹²⁰.

Tudo isto, evidentemente, tem um objeto. A subtração dos elementos do poder aponta à procura de um desequilíbrio do qual possam surgir novas possibilidades, não só do ponto de vista da matéria tratada, mas também do da forma teatral¹²¹. Suprimidos estes marcadores de poder, tudo surge “sob uma nova luz, com novos sons, novos gestos”¹²².

¹¹⁹ S 88.

¹²⁰ S 93-94; cf. S 119-120.

¹²¹ Cf. S 106: “A operação crítica completa é a que consiste em 1º) suprimir os elementos estáveis, 2º) pôr tudo em variação contínua, 3º) transpor tudo em [modo] menor”.

¹²² S 103-104.

Bene opera assim sobre as peças clássicas do teatro, não para tomá-las naquilo que as constitui e fazer a história ou a crítica, nem para agregar-lhes qualquer coisa e fazer, por exemplo, uma paródia, mas para, retirando-lhes um elemento qualquer, mas não ao acaso (amputam-se sempre os marcadores de poder), produzir algo de novo, não só do ponto de vista do conteúdo (uma nova perspectiva), mas também, e isto é fundamental, do ponto de vista da forma (trata-se, sempre, de uma perspectiva menor, não hegemônica, outra coisa que não uma representação): “O homem de teatro já não é autor, ator ou encenador. É um operador. Por operação é necessário entender o movimento de subtração, de amputação, mas já recoberto por outro movimento, que faz nascer e proliferar qualquer coisa de inesperado, como numa prótese: amputação de Romeu e desenvolvimento gigantesco de Mercúrio, um no outro. É um teatro de uma precisão cirúrgica. Desde então, se CB tem necessidade de uma obra originária, não é para fazer uma paródia à moda, nem para agregar literatura à literatura. Pelo contrário, é para subtrair a literatura, por exemplo, subtrair o texto, uma parte do texto, e ver o que resulta. Que as palavras deixem de fazer «texto»... É um teatro-experimentação, que comporta mais amor por Shakespeare que todos os comentários”¹²³.

Deleuze encontra assim nos procedimentos de Bene, por volta de 1978, um modelo teatral ou dramático para a produção do diferente, o múltiplo, o plural; e, o que é mais importante, um modelo operativo (com consequências reais no teatro e na crítica, no pensamento e na história), que leva à efetividade o que em 1976 aparecia apenas como um imperativo formal: escrever a n , $n-1$ ¹²⁴. Porque, como assinalava junto com Guattari: “não basta gritar «Viva o múltiplo!», ainda quando esta exclamação seja difícil de lançar. Nenhuma habilidade tipográfica, lexical ou mesmo sintática será capaz de fazê-lo entender. Ao múltiplo *há que fazê-lo*, não precisamente acrescentando uma dimensão superior, mas, pelo contrário, à força de sobriedade, ao nível das dimensões de que se dispõe, sempre $n-1$ (só assim o um forma parte do múltiplo, estando sempre subtraído). Subtrair o único da multiplicidade a construir; escrever $n-1$ ”¹²⁵.

Dar um tratamento menor a um autor considerado como maior é um procedimento deste tipo. Operando uma seleção dos elementos que dominam uma determinada representação teatral, e pondo-os de lado por um momento, resulta possível redescobrir potencialidades subjacentes ao que esta representa¹²⁶. É o modelo da dramatização que Deleuze procura introduzir na filosofia: associando, por exemplo, um carácter tipológico a um

¹²³ S 89.

¹²⁴ Cf. MP 35-36.

¹²⁵ MP 13.

¹²⁶ Cf. S 95-96.

conceito que é proposto como universal, isto é, menorizando o plano conceptual que sobredetermina, e referindo-o às relações de forças singulares das quais depende, abrir o pensamento ao múltiplo que se encontrava subordinado à lógica desse conceito no seu regime maior, universal ou representativo.

É que “haveria como que duas operações opostas. Por uma parte, eleva-se ao «maior»: de um pensamento se faz uma doutrina, de uma maneira de viver se faz uma cultura, de um acontecimento se faz a História. Pretende-se assim reconhecer e admirar, mas de facto normaliza-se. (...) Então, operação por operação, cirurgia por cirurgia, pode conceber-se o contrário: como «minorar» (termo empregado pelos matemáticos), como impor um tratamento menor ou de minoração, para derivar os devires contra a História, as vidas da cultura, os pensamentos contra a doutrina, as graças e as desgraças contra o dogma. Quando se vê o que Shakespeare sofre no teatro tradicional, a sua magnificação-normalização, reclama-se um tratamento diferente, que reencontraria em si esta força ativa de menoridade”¹²⁷.

Acaso Deleuze não nos propunha em *Différence et répétition*, e deste modo preciso, uma ontologia menor, ou a perspectiva da univocidade? Com efeito, questionando a representação, colocando de lado (por um momento?) a lógica da identidade, a semelhança e a analogia, assistíamos à reconstrução de uma linha menor de pensamento que se desenvolvia numa doutrina do ser unívoco. Era importante que se tratasse de uma perspectiva nova, mas era ainda mais importante que a força da mesma não ocupasse o lugar da antiga representação, que se assumisse como perspectiva, não para exercer um poder, mas para marcar, por um momento, a diferença. Como Bene, Deleuze parece detestar “todo o princípio de constância ou de eternidade, de permanência do texto: «O espetáculo começa e acaba no momento em que é feito». E a obra acaba com a constituição da personagem, não tem outro objeto senão o processo desta constituição, e não se entende para além disso. Detém-se com o nascimento, tanto como o hábito se detém com a morte”¹²⁸. Por isso, o mesmo que Bene, Deleuze está constantemente a chamar-nos a retomar os conceitos e recolocar os problemas, numa contínua revisitação, não já do passado, mas do nosso mais peremptório presente.

Quero dizer que estou convencido que Deleuze constrói o seu teatro sobre procedimentos análogos aos de Bene, não só neste caso específico de *Différence et répétition* como no resto dos dramas que põe em cena ao longo de toda a sua obra. Os seus dramas implicam sempre este movimento duplo (que não significa simplesmente tipologias binárias): minoração de uma figura maior seguida da proliferação de figuras menores, isto é,

¹²⁷ S 97.

¹²⁸ S 91.

deslocamento dos conceitos e dos valores que tendem a ocupar o centro da cena do pensamento para proceder à exploração da periferia, por um momento desligada da sujeição a um poder central. Exemplo: minoração da figura do filósofo platônico (enquanto domina a paisagem da filosofia) por referência a uma configuração da vontade particular (psiquismo ascensional ou complexo maníaco-depressivo), seguida da exploração dos tipos menores (o pensador pré-socrático ou a perspectiva da esquizofrenia, o sábio estoico ou o ponto de vista da perversão), até então subordinados a esta figura hegemónica¹²⁹.

É certo que voltamos a sentir uma certa incomodidade em comparar as filosofias com as figuras da patologia psicanalítica (e os conceitos com as plantas, ou com os animais, ou mesmo com as pedras), mas a realidade é que, para além da frágil saúde dos ideais universalistas, encontramos-nos com verdadeiras doenças filosóficas, como sintomas de uma renovada e mais alta saúde, que pluralizam o pensamento e fazem dos conceitos, dos valores e da vida uma resposta – demarcada, topológica, tipificada, mas de qualquer modo sempre mais efetiva – a um problema singular.

Ficará por elucidar, em todo o caso, o estatuto destes tipos que encontram a sua origem em lugares tão diversos como a psicopatologia e a biologia, e que no seu funcionamento elementar parecem repetir experiências tão radicais como a de Carmelo Bene. Inverter o sentido da nossa problematização e, depois de ter levado a filosofia ao teatro, levar o teatro ao palco da filosofia.

4 (DES)CONTINUIDADE DO MÉTODO DRAMÁTICO: *L'ANTI-ÆDIPE*

Evidentemente, poderíamos colocar em questão que o teatro deleuziano apareça efetivamente como um *topos* permanente, que funciona por alargamentos, mas nunca por dobras interiores, retrocessos, abandonos.

Até aqui, com efeito, a omissão estratégica da crítica do teatro da representação não resulta relevante para a estruturação do método dramático (crítico ou experimentalista); e a singularidade de *L'Anti-Ædipe* na obra de Deleuze acaso pode e deve encarar-se como isso, como uma singularidade ou um parêntesis sem maiores consequências para a exposição do resto da sua filosofia (ao menos no que respeita à formulação da questão dramática).

¹²⁹ Cf. LS 152-158.

Apostamos, assim, menos numa continuidade simples e evidente, mas numa descontinuidade radical – na qual os livros não regressam sobre os livros (anteriores) e, nessa medida, podem ser lidos segundo a ideia da interpretação dos aforismos nietzscheanos que o próprio Deleuze desenvolvia em 1972¹³⁰ (isto é, fazendo uso dos diferentes textos em vista de um problema que, rigorosamente, os excede isoladamente). Nos interessa menos, portanto, a evolução de um tema (o tema do teatro em Deleuze, para por o caso), que a (re)avaliação de certos textos singulares (os textos mais fortemente tipológicos ou perspectivistas), cujo agenciamento pode chegar a dar consistência a um plano relegado do pensamento deleuziano (a constituição da filosofia como teatro ou perspectivismo generalizado).

Por outro lado, a singular descontinuidade de *L'Anti-Œdipe*, com a mudança de posição que parece representar a respeito do teatro – do elogio à crítica –, parece-me circunscrita. Tática local para a destruição do aparato hermenêutico psicanalítico que, no essencial, não alcança o coração da paixão deleuziana pelo teatro. Ao fim e ao cabo, apenas seis anos mais tarde, em 1978, Deleuze publicava um ensaio sobre o teatro de Carmelo Bene, no qual um mecanismo de encenação voltava a demonstrar toda a importância que o teatro podia ter para o pensamento.

Em todo o caso, a crítica de *L'Anti-Œdipe* obrigava Deleuze a redefinir a sua ideia do teatro como teatro de produção e a ser mais específico (e também mais inteligente) no que tocava ao deslocamento que este último implicava a respeito do teatro da representação (rompendo efetivamente com a fácil oposição entre gênese e representação, à qual, depois de tudo, programaticamente, já renunciava nas suas primeiras obras).

Assim, na análise da obra de Bene, Deleuze insiste no facto de que as suas encenações (representações) não representam as peças de Shakespeare, nem no sentido de repeti-las (torná-las de novo presentes) nem no sentido de criticá-las (dar uma representação distanciada), mas operam uma subtração sobre as mesmas (dos agentes que estabilizam a representação: a história, a estrutura, o diálogo), cujo objeto imediato é a entrada em variação das mesmas, com vista a uma produção generalizada de efeitos (entre os quais a nova representação não é nem o único nem o mais importante).

Parece-me imprescindível, por tudo isto, fazer uma espécie de parêntesis para nos perguntarmos em que consiste exatamente a crítica do teatro presente em *L'Anti-Œdipe*. Por onde passa? E que consequências tem sobre a ideia deleuziana do teatro?

¹³⁰ Cf. ID 351-364.

* * *

Como é sabido, uma das linhas que guiava o projeto esquizoanalítico de *L'Anti-Edipe* era a crítica da concepção psicanalítica do desejo e a sua substituição por uma concepção materialista alternativa. Rompia, nesse sentido, com a estreita ligação que as obras anteriores de Deleuze pretendiam manter com a psicanálise (para dar só um exemplo, recordemos que *Logique du sens* procurava funcionar, entre outras coisas, como uma novela psicanalítica¹³¹).

Agora, no que concerne à evolução da ideia deleuziana do teatro, esta ruptura não parece tão evidente. Com efeito, esta crítica do freudismo e do lacanismo passa muito especialmente, como se anuncia a partir do título do livro, por uma des(cons)trução do teatro edípico como modelo do inconsciente. Mas esta crítica não é nova para Deleuze.

Já em *Différence et répétition*, e já contra a apropriação popularizada de Freud, Deleuze assinalava que quando se imagina o inconsciente como um teatro onde tem lugar uma representação cujos protagonistas são os componentes da família nuclear (pai, mãe, filho), cai-se no pior dos erros: a confusão da produção desejante do inconsciente com uma encenação ou representação¹³². Compromete-se assim, às mãos do *teatro* familiar ou edípico, o que de vital supõe a psicanálise para o pensamento: o descobrimento do inconsciente como *produção* imanente do desejo¹³³.

Não é outra, em princípio, a crítica cunhada em *L'Anti-Edipe*. Último episódio da história da representação, a psicanálise aparece como um agente de falsificação do desejo, que desconhece a sua dimensão material e produtiva, ou a aliena na representação mítica ou estrutural de uma lógica sobredeterminada de antemão: “desde que nos introduzimos no Édipo, desde que nos medimos com Édipo, já se desenvolveu o jogo e se suprimiu a única relação autêntica: a de produção. A grande descoberta da psicanálise foi a da produção desejante das produções do inconsciente. Contudo, com Édipo, esta descoberta foi encoberta rapidamente por um novo idealismo: *o inconsciente como fábrica foi substituído por um*

¹³¹ Cf. LS 7.

¹³² Cf. DR 26-30.

¹³³ Cf. Pardo, *Deleuze: Violentar el pensamiento*, p. 120: “Mas a tese original de Freud não é essa: o inconsciente, concebido na sua realidade primária e essencial, é só desejo, está plenamente colmado pela energia libidinal e a sua única actividade consiste em desejar, tão-só em desejar. Não em «representar». Enquanto continuemos a pensar que a expressão «desejo inconsciente» designa «o que queremos fazer sem sabê-lo (ou sem querê-lo)», continuamos a substituir o desejo por uma cena, por uma representação, e esquecemos a sua natureza de energia livre e não-ligada. Aí encontramos a razão última e profunda da rejeição por parte de Deleuze e Guattari da psicanálise centrada explícita (Freud) ou implicitamente (Lacan) na teoria de Édipo: tratar-se-ia de um capítulo acrescentado à «história da representação»”.

teatro antigo; as unidades de produção do inconsciente foram substituídas pela representação; o inconsciente produtivo foi substituído por um inconsciente que tão só podia expressar-se (o mito, a tragédia, o sonho...)”¹³⁴.

Teatro antigo, no que respeita à história do teatro, mas também no que respeita à crítica deleuziana. Um teatro da representação, ao fim e ao cabo, no sentido lato da palavra, a respeito do qual Deleuze já guardava as suas distâncias quando procurava determinar o método dramático que caracteriza os seus livros anteriores. Porque a denúncia dos sistemas materiais por detrás das representações instituídas, como vimos, não apelava nem podia apelar a um teatro da representação. Ao menos na medida em que Deleuze, como «dramaturgo», se impunha por objeto a destruição da identidade das coisas representadas (valores, conceitos, acontecimentos) e das figuras por detrás da identidade da própria representação (autor, história, espectador), abrindo-as às relações de forças e aos problemas singulares dos quais dependia a sua existência¹³⁵.

Logo, se em *L’Anti-Édipe* o teatro é qualificado de «burguês»¹³⁶, ou se o teatral deixa de ser considerado positivamente (“esta máquina é tão só teatral”¹³⁷), é porque a apropriação psicanalítica do teatro – da tragédia de Édipo ao psicodrama – passa por uma redução das relações de produção à ordem da representação (teatro fantasmático), antes que pelo teatro da crueldade que já propunha Deleuze a partir de Artaud e de Nietzsche, como encenação da relação singular de forças ou sistema material de produção que está na base de toda a representação. Teatro da crueldade do qual, por outra parte, continua a reclamar-se Deleuze em *L’Anti-Édipe*, enquanto “encenação de uma máquina de produzir o real”¹³⁸.

* * *

Porém, isto não significa que a crítica do teatro a que assistimos em *L’Anti-Édipe* não implique nada de novo a respeito *Différence et répétition*. Significá-lo-ia, em todo o caso, se *L’Anti-Édipe* não contemplasse outras questões que viessem a afetar o pensamento dramático deleuziano. Mas o certo é que Deleuze e Guattari levantam uma segunda questão com relação à «teatralização» edípica do desejo. Questão que poderia resumir-se mais ou menos assim: como é que se passa da concepção do desejo como produção à sua neutralização

¹³⁴ AE 31.

¹³⁵ Cf. DR 191-192 e ID 137-138.

¹³⁶ Cf. AE 115.

¹³⁷ AE 33.

¹³⁸ Cf. AE 101-105 e 224-226.

na representação edípica? – e cuja resposta passa pelo muito especial uso do método dramático que comporta o livro para o desenho dessa genealogia.

Com efeito, Deleuze e Guattari dão conta desta alienação do desejo na representação edípica a partir do sistema de condições materiais que está por detrás da constituição da psicanálise. E da análise das condições materiais concluem que é apenas com o advento do capitalismo que a psicanálise encontra a sua condição de possibilidade como detentor da representação do desejo.

Ou seja, a psicanálise não inventa Édipo, mas antes retoma-o como movimento imanente de uma sociedade dada, para logo elevá-lo a princípio transcendente através da teoria e da prática que lhe são próprias¹³⁹. Ou, melhor, como escreve José Luis Pardo, “a psicanálise é a doutrina que expressa as condições precisas de repressão do desejo nas sociedades capitalistas civilizadas. Estas condições resumem-se facilmente recorrendo ao nosso esquema quadripartido da representação: a organização social como agente da repressão faz-se substituir na representação por um agente delegado e secundário, a família; e a (in)organização libidinal é representada – invertida – como pulsão incestuosa. A psicanálise não é mais que o desenvolvimento deste esquema e uma combinatória das relações possíveis entre as suas personagens. Cumpre assim a função que se lhe atribui: manter o desejo cortado do campo social e separado da organização da produção social à qual se subordina”¹⁴⁰.

Esta contextualização da psicanálise e de Édipo como figuras históricas do desejo, permite dobrar a crítica filosófica do teatro da representação com uma crítica política do mesmo. Em seguida, fortalece a necessidade de inverter a subordinação da produção à representação, com o conseqüente e conhecido deslocamento do teatro à fábrica. Mas, ao mesmo tempo, prepara já o caminho para a elaboração do programa de minoração que marcará a reconsideração do teatro a partir da obra de Carmelo Bene.

L'Anti-Œdipe joga tudo isto na reavaliação das relações da psicanálise com o materialismo. Inversão da ordem de explicação dos fenómenos psicológicos e sociais que opõe, à extensão generalizada do teatro edípico praticada pelo freudo-marxismo dominante, a descoberta de uma verdadeira ordem de produção maquínica por debaixo da psicologia individual, o que por sua vez a abre sem mediações à ordem da produção social¹⁴¹. Mas também antecipação de um teatro menor que, através da subtração dos agentes da representação que sustêm o teatro edípico, dê lugar à proliferação do desejo para além do seu

¹³⁹ Cf. AE 144 e 55-56.

¹⁴⁰ Pardo, *Deleuze: Violentar el pensamiento*, pp. 135-136. Cf. AE 140-143.

¹⁴¹ AE 37.

confinamento ao «sujo teatrinho familiar». Porque, do ponto de vista do teatro filosófico deleuziano, a denúncia da desativação social do desejo pela ideologia familiarista é indissociável da sua abertura à produção tipológica do desejo (complementaridade, por outra parte, que é o caso, como mostramos oportunamente, de todas as empresas genealógicas ou tipológicas que empreende Deleuze).

Desejo de novos modos de existência, que é necessário ler: processo de produção ou agenciamento de novas formas de pensar, de querer e de viver, tanto individual como coletivamente. Teatro de operações de uma verdadeira máquina de guerra.

* * *

O teatro anterior ao *L'Anti-Œdipe*, mesmo quando procurava pôr em cena as forças, parecia ter ainda pelo meio uma ideia demasiado representativa do teatro. Diferenciava-se do teatro da representação pelo objeto, ou pelo princípio da representação que lhe era próprio (encenavam-se as forças e fazia-se questão de assinalar que a representação não se assemelhava ao representado), mas ainda não era o teatro da crueldade com o qual sonhava Deleuze, porque as forças cunhadas nos tipos ainda não se tinham aberto completamente ao delírio histórico, geográfico e racial, que ganha consistência a partir do seu encontro com Guattari.

A partir de *L'Anti-Œdipe*, efetivamente, já não é possível separar o método dramático e o teatro da filosofia da luta contra a cultura, da confrontação das raças, da superação dos umbrais históricos e da fuga dos territórios¹⁴². Politização do teatro, que levará Deleuze a frequentar as minorias, os animais, as mulheres (e que nessa mesma medida exigirá os seus manifestos¹⁴³), mas da qual já é possível dar conta em *L'Anti-Œdipe*, onde o delírio histórico-mundial aparece associado implicitamente a um devir-menor (“sou todos os pogroms da história”¹⁴⁴). Devir-mulher, devir-besta, devir-negro de Rimbaud, mas também devir-polaco de Nietzsche. Plano de variação contínua ou linha de transformação onde os nomes da história já não dão conta de uma identificação sobre o teatro da representação, mas do atravessamento de zonas de intensidade como “efetuação de um sistema de signos”¹⁴⁵ (forças e singularidades que, em condições de menoridade, carecem de representação).

¹⁴² Cf. AE 102-103.

¹⁴³ O texto sobre o teatro de Bene, com efeito, chama-se «Un manifeste de moins», e o subtítulo da monografia sobre Kafka, *Pour une littérature mineure*, mima o estilo.

¹⁴⁴ AE 104.

¹⁴⁵ Cf. AE 102.

Mais interessante ainda, esta proliferação inusitada de sentido como delírio histórico, político e racial, encontra já em *L'Anti-Édipe* o esboço do seu procedimento privilegiado: a subtração, minoração ou indeterminação dos sistemas afetos a um regime significante. Como Deleuze e Guattari escrevem, a deriva das raças, das culturas e dos continentes, não depende de uma extensão ou um produto do teatro edípico (o que implicaria fazer do pai morto o significante da história): “A esquizoanálise não oculta que é uma psicanálise política e social, uma análise militante: e não porque generalize Édipo na cultura, nas condições ridículas mantidas até agora”¹⁴⁶. Pelo contrário, a variação contínua ou devir-menor passa por uma espécie de subtração operada sobre este teatro edípico (supressão do pai que permite, por exemplo, o desenvolvimento canceroso da mãe e da irmã, numa notável antecipação do processo de minoração de Bene¹⁴⁷).

Enquanto que o próprio do teatro edípico é a sobredeterminação da história pela significante ($n + 1$), o teatro de produção ao qual nos abre a esquizoanálise passa pela indeterminação da mesma pela remoção dos elementos significantes ($n - 1$)¹⁴⁸.

Neste sentido, o teatro adota a forma de uma fábrica muito especial, onde a produção desejante e a produção social se encontram, rompendo de uma vez por todas com o triângulo edípico e abrindo um espaço para o devir. Uso produtivo da máquina dramática que, do mesmo modo que a leitura esquizoanalítica dos textos, não se esgota num exercício erudito em busca de significados, nem num exercício textual à procura do significante, mas se limita a operar, num uso material e produtivo do teatro ou da literatura, um agenciamento de máquinas desejantes que tem por objeto extrair da representação a sua potência revolucionária¹⁴⁹.

Singularidade de *L'Anti-Édipe* na evolução da obra deleuziana, que, sem quebrar a linha de transformação do seu teatro filosófico, nos permite regressar sobre os textos posteriores a partir de uma perspectiva onde a ação no cenário da produção social ganha todo o seu sentido.

¹⁴⁶ AE 117.

¹⁴⁷ AE 108.

¹⁴⁸ Utilizamos, para maior clareza, a formalização dos textos posteriores (que surge pela primeira vez com a publicação de *Rizhome*). Em *L'Anti-Édipe*, onde o peso da psicanálise e da crítica da triangulação edípica são ainda de enorme relevância, a formalização da multiplicidade aparece sob uma forma diferente (e menos feliz): $3 + 1$ (a triangulação familiar mais a figura do pai morto como significante da história), ou $4 + n$ (a abertura da triangulação edípica aos quatro cantos do campo social). Cf. AE 114: “Não existe triângulo edípico: Édipo está sempre aberto num campo social aberto. Édipo aberto aos quatro ventos, às quatro esquinas do campo social (nem sequer $3 + 1$, senão $4 + n$). Triângulo mal fechado, triângulo poroso, triângulo rebentado do qual escapam os fluxos do desejo em direcção a outros lugares”.

¹⁴⁹ Cf. AE 125-126.

5 MIL CENÁRIOS (OU DO TEATRO DA FILOSOFIA)

Como diz Deleuze, os universais, que aliados aos poderes de turno conspiram pela dominação de tudo, no pensamento não servem para nada, porque “toda a criação é singular, e o conceito como criação propriamente filosófica constitui sempre uma singularidade (...) tem sempre a verdade que lhe corresponde em função das condições da sua criação (...) um momento, uma ocasião, certas circunstâncias, certas paisagens e certas personalidades, certas condições e certas incógnitas da problematização”¹⁵⁰.

É por isso que a filosofia levanta o seu próprio teatro, como uma alternativa à história das figuras, dos conceitos e dos valores, tanto na sua versão clássica ou dialética como na sua versão contemporânea ou desconstrutiva, porque a história é sempre a história do idêntico, mesmo quando se quer a história do diferente debaixo do idêntico.

E é por isso, também, que o teatro da filosofia conjuga necessariamente a crítica com a experimentação, ou, melhor, subordina a crítica (negação) à experimentação (afirmação). Tanto a história da filosofia como a filosofia propriamente dita necessitam, para desenvolver efetivamente as suas potências intrínsecas, deste teatro no qual a combinação dos tipos e dos topos, das personagens e dos espaços, não abrem a possibilidade de novas formas conceptuais sem remeter as formas herdadas ou instituídas para zonas demarcadas, de validade local.

Os conceitos, portanto, necessitarão de um teatro para erguer-se, isto é – se adoptamos a linguagem de *Qu'est-ce que la philosophie?* –, de um plano, como de um cenário, sobre o qual desdobrarão a sua ação ou o seu movimento, e de certos agenciamentos de enunciação, como de certas personagens, que contribuirão para defini-los. Os conceitos, com efeito, só podem ser criados ou avaliados em função do plano (*plan*) no qual se inscrevem, ou do cenário (*plateau*) sobre o qual se deslocam, isto é, numa linguagem mais convencional, do horizonte dos problemas, dos pressupostos e dos preconceitos com relação aos quais são pensados¹⁵¹. Mas os conceitos necessitam ao mesmo tempo de certos tipos, ou de certas personagens, para criá-los sobre o plano ou encarná-los sobre o cenário, não menos do que o plano necessita dos tipos para diferenciar-se topologicamente e o cenário necessita das personagens para definir-se cenicamente¹⁵². Quando o conceito não é levantado sobre um cenário concreto e encarnado em personagens específicas permanece indeterminado, sem o

¹⁵⁰ QPh 12-13, 31 e 8. Cf. PP 48-49.

¹⁵¹ Cf. QPh 31.

¹⁵² Cf. QPh 73.

movimento que implica o conceito e o território que oferece o plano, a personagem habita uma espécie de limbo e pouco mais é que uma figura da imaginação, por fim, não sendo percorrido pelos conceitos e as personagens associadas o plano perde toda a consistência. De um modo mais preciso, devemos dizer que para Deleuze “a filosofia apresenta três elementos dos quais cada qual responde aos outros dois, mas deve ser considerado por sua conta: o *plano pré-filosófico que deve traçar (imanência)*, ou as *personagens pró-filosóficas que deve inventar e fazer viver (insistência)*, os *conceitos filosóficos que deve criar (consistência)*”¹⁵³. Traços diagramáticos, pessoais e intensivos de um teatro da filosofia no qual o cenário, as personagens e a ação não se podem propor por separado senão à força de uma abstração desmobilizante, que não abre o pensamento à universalidade sem condená-lo à impotência¹⁵⁴.

* * *

Neste teatro filosófico que propõe Deleuze, vamos concentrar-nos sobre as personagens conceptuais. A função das personagens conceptuais, com efeito, apresenta uma certa prioridade, se não do ponto de vista da gênese, ao menos do ponto de vista da compreensão da atividade filosófica. Porque as personagens operam a conjugação das variações do conceito e das singularidades do plano, encenando a diferenciação do segundo pela instauração do primeiro, e isto de um modo teatral, dando uma ação ao cenário e um cenário à ação, por um movimento de co-determinação no qual a produção do plano depende por completo da criação do conceito, e vice-versa¹⁵⁵. Evidentemente, as personagens conceptuais encontram-se inscritas no plano e subordinadas ao conceito, mas é por meio das personagens que o plano (cenário) e o conceito (ação) se conjugam e ganham consistência, tal como nos ensina a mais elementar experiência teatral.

Agora, o que é exatamente a personagem conceptual? E de que modo se relaciona com o conceito? De que modo o determina? Ou de que modo é determinado por este? Em que

¹⁵³ QPh 74.

¹⁵⁴ O *plateau*, com efeito, é o cenário do teatro, e ainda o da televisão. Sobre a pertinência de ler neste sentido, temos que dizer, antes de mais, que o cenário, no teatro contemporâneo, aparece constituído, certamente, como um espaço de variação, ou, se se prefere, como “uma região contínua de intensidades, que vibra sobre si mesma, e que se desenvolve evitando qualquer orientação em direcção a um ponto culminante ou em direcção a um fim exterior” (MP 32), tal como Deleuze, reclamando-se de Bateson, define a meseta (cf. MP 196). Mais difícil resulta assimilar o *plateau* ao *plan*, com vista de que existem pelo menos dois modos de interpretar o plano (o plano, com efeito, pode aparecer, seja como plano de organização, seja como plano de imanência; cf. MP 330) e duas soluções para essa dualidade em Deleuze (Deleuze oscila entre a distinção e a separação destes planos, na mesma medida em que oscila entre a possibilidade e a impossibilidade de uma desterritorialização absoluta; cf. MP 195, 330 e 415-416).

¹⁵⁵ Cf. QPh 73.

casos? E com que objetivo?

As personagens conceptuais constituem o ponto mais alto na elaboração deleuziana dos tipos nietzscheanos, tanto do ponto de vista da sua implementação efetiva como da perspectiva da sua caracterização filosófica ou (se nos é permitida a redundância) conceptual.

Deleuze destaca pelo menos quatro rasgos na caracterização das personagens conceptuais, que poderíamos resumir aproximadamente do seguinte modo: 1- as personagens conceptuais não são a especificidade de uma determinada filosofia nem são a função de certos conceitos particulares (como se houvessem conceitos dramáticos, tipológicos, e conceitos que não, isto é, universais); 2- as personagens conceptuais são irreduzíveis a tipos psicossociais, económicos ou antropológicos; 3- também não implicam uma antropomorfização nem uma retorização do conceito, mas constituem determinações das condições (topológicas, temporais, existenciais) da criação e do funcionamento de conceitos singulares; 4- as personagens conceptuais constituem-se, assim, no sujeito da filosofia, ou, melhor, no agente de enunciação conceptual do pensamento.

1. As personagens conceptuais não são a especificidade de uma determinada filosofia nem a função de certos conceitos particulares, mas constituem uma regra para a construção do conceito e da instauração da filosofia.

Isto não é pouco paradoxal, a partir do momento em que mesmo esta espécie de metafilosofia não deveria escapar à regra e ser, portanto, local, tipológica, não universalizável. Em todo o caso, devemos ressaltar que Deleuze tem por objeto, menos a imposição de uma ideia da filosofia, que a luta contra um modelo dominante, que assume abertamente a aspiração à universalidade. As personagens conceptuais, neste sentido, são menos a superação desse modelo comunicacional da filosofia que a condição para um exercício divergente, menor, que não se afirma localmente sem colocar em xeque as aspirações totalizantes dos conceitos que se arrogam a ubiquidade.

Reclamando a sua singularidade, a sua inactualidade, contra as aspirações à eternidade e as reduções à história, a filosofia dá-se deste modo a si mesma um imperativo de prudência, mas também um espaço de efetividade para a criação dos seus conceitos. O facto é que todo o conceito é local, resultado de uma criação que responde a circunstâncias singulares e problemas específicos, sintoma de tudo isto sobre um determinado tipo existencial ou espaço intelectual, e que não pode estender-se a outros domínios senão ao custo de transformações na própria natureza do conceito, operadas em virtude da sua apropriação por uma vontade de outra qualidade, a sua instauração sobre outro território, ou a sua reformulação numa época diferente.

Não existe conceito universal. Todo o conceito é local, associado a um tipo, a um território e a um tempo. E, se é possível que a personagem conceptual na qual se concentram e materializam todas estas circunstâncias não seja explicitada por quem formula o conceito, e em geral raramente apareça por si própria, ou mesmo por alusão, não há que esquecer que “está aí, e, ainda que inominada, subterrânea, tem sempre que ser reconstituída pelo leitor (...) Em qualquer caso, a história da filosofia tem que passar obrigatoriamente pelo estudo destas personagens, das suas mutações em função dos planos, da sua variedade em função dos conceitos. E a filosofia não deixa nunca de fazer viver personagens conceptuais, de dar-lhes vida”¹⁵⁶.

2. Que as personagens conceptuais são irreduzíveis a tipos psicossociais, económicos ou antropológicos, é uma clarificação que nos vemos obrigados a fazer, visto que as categorias que mais amiúde utiliza Deleuze têm origem nesses domínios e, mesmo que os tipos dramáticos venham a romper com a universalidade e a eternidade dos conceitos, não pretendem reduzir a filosofia a uma dimensão meramente histórica.

Deleuze é claro nisto: “as personagens conceptuais (...) são irreduzíveis a tipos psicossociais por muito que continuem a produzir-se neste caso incessantes penetrações”¹⁵⁷; “os nomes próprios designam as forças, os acontecimentos, os movimentos e os móveis, os ventos, os tufões, as doenças, os lugares e os momentos antes de designar as pessoas. Os verbos no infinitivo designam os devires ou os acontecimentos que transbordam os modos e os tempos. As datas reenviam, não a um calendário único homogéneo, mas a espaços-tempos que devem mudar de cada vez... Tudo isto constitui agenciamentos de enunciação: «Lobisomem pulular 173...», etc.”¹⁵⁸.

Enquanto são introduzidos na história pela sociologia, os tipos representam uma aproximação (hipotética, problemática) em direção à ciência e à procura de uma verdade objetiva, universal: vai-se das miríades dos pequenos acontecimentos à aglomeração e elaboração heurística dos tipos gerais. Em filosofia, pelo contrário, a introdução dos tipos representa um afastamento da verdade objetiva, em direção ao solo real e efetivo dos acontecimentos, de tal modo que a objetividade resulta fragmentada, regionalizada, tipificada (mas nem por isso relativizada: a verdade de cada tipo é absoluta para esse tipo e tem um valor real, ainda que local, por relação aos demais tipos). Este «a meio caminho» entre a universalidade e o relativismo é próprio do pluralismo, que, através dos tipos, não banaliza a

¹⁵⁶ QPh 62 e 61.

¹⁵⁷ QPh 65.

¹⁵⁸ PP 52.

ideia de verdade, mas também não reduz o horizonte do perspectivismo (que não consiste simplesmente na multiplicação de perspectivas sobre um mesmo objeto), mas – remetendo a verdade aos tipos – leva o pensamento a operar de modo local, mas efetivo (tanto no que se refere à crítica como à construção de conceitos).

3. As personagens conceptuais também não têm “nada a ver com uma personificação abstrata, com um símbolo ou uma alegoria”¹⁵⁹, e muito menos com “pessoas históricas, nem heróis literários ou novelescos. O Dionísio de Nietzsche pertence tão pouco aos mitos como o Sócrates de Platão pertence à História”¹⁶⁰. As personagens não são homens de carne e osso, nem encarnações metafóricas, não supõem, sobretudo, nem um antropomorfismo nem uma retorização do conceito. “*As personagens têm este papel, manifestar os territórios, desterritorializações e reterritorializações absolutas do pensamento. As personagens conceptuais são pensadores, unicamente pensadores, e os seus traços personalísticos unem-se estreitamente com os traços diagramáticos do pensamento e com os rasgos intensivos dos conceitos*”¹⁶¹.

Este teatro do pensamento pode, portanto, procurar a sua inspiração nos domínios mais diversos, mas dos tipos psicossociais, dos modelos económicos, das representações antropológicas e das figuras retóricas, extrai apenas um esquema de relações de força, uma configuração da vontade, um *ritornelo* motriz, posturas e posições que fragmentam o espaço sobre o qual vão ser levantados os conceitos. O amigo, o amante, o pretendente, o rival são determinações transcendentais, ou, se se prefere, empírico-transcendentais (dado que operam um espaço ideal, mas demarcado, local, limitado, com vista a problemas e questões concretas). Nisto Deleuze não muda muito desde as suas primeiras afirmações a partir da leitura de Nietzsche. A raiz, o ciumento, o nómada, deixam de fazer referência, neste sentido, a figuras da biologia, a psicologia ou a sociologia, para passar a assinalar novos modos de individuação, complexos de espaço e de tempo que parcelam e determinam localmente o domínio do pensamento conceptual¹⁶². As personagens conceptuais, neste sentido, são coextensivas com o espaço mental que determinam, assinalam, simplesmente, o teor da existência que implica um determinado conceito, a depressão ou a intensificação da vida que pressupõe: “não há mais critérios que os imanentes, e uma possibilidade de vida é avaliada em si mesma pelos movimentos que traça e pelas intensidades que cria sobre um plano de

¹⁵⁹ QPh 62.

¹⁶⁰ QPh 63.

¹⁶¹ QPh 67.

¹⁶² Cf. DF 144.

imanência (...) nunca há mais critério que o teor da existência, a intensificação da vida”¹⁶³.

Substituir-se-á, então, a história dos conceitos universais (advindos ou caídos em desuso, a destruir ou a estender a novas experiências), por um teatro de gestos, posturas e posições, do tipo que Deleuze encontrava em Becket, “um teatro do espírito que se propõe, não desenvolver uma história, mas dirigir uma imagem (...) um tecido de percursos num espaço qualquer”¹⁶⁴. E isto para a fragmentação do espaço conceptual, porque “a fragmentação «é indispensável se não se quer cair na representação... Isolar as partes. Fazê-las independentes a fim de dar-lhes uma nova dependência». Desconectá-las para uma nova conexão. A fragmentação é a primeira etapa de uma despotencialização do espaço, por via local”¹⁶⁵.

4. A personagem conceptual, então, determina o lugar (posição, ocasião, e qualidade) de onde e pelo qual o conceito é instaurado, não designa “um exemplo ou uma circunstância empírica, mas uma presença intrínseca ao pensamento, uma condição de possibilidade do próprio pensamento”¹⁶⁶. Deleuze diz, por isso, que as personagens conceptuais são os intercessores dos filósofos para a instauração da filosofia¹⁶⁷, o sujeito da filosofia (um sujeito plural, entenda-se, uma pluralidade de modos de subjectivação da filosofia), ou, também, os agentes de enunciação conceptual do pensamento (assim, por exemplo, em Descartes, é o idiota, enquanto personagem conceptual, o que diz Eu e lança o cogito como princípio¹⁶⁸). O filósofo, os filósofos, em todo o caso, representam outros tantos duplos destas personagens, que são os verdadeiros operadores do devir da filosofia, da criação dos conceitos: “O filósofo é a idiosincrasia das suas personagens conceptuais. (...) A personagem conceptual é o devir ou o sujeito de uma filosofia, que assume o valor do filósofo (...) Nos enunciados filosóficos não se faz algo dizendo-o, mas faz-se o movimento pensando-o, por mediação de uma personagem conceptual. Deste modo, as personagens conceptuais são os verdadeiros agentes de enunciação”¹⁶⁹.

As personagens conceptuais, deste modo, apuram a caracterização final dos conceitos como entidades animadas, e põem a filosofia de Deleuze na via dos “autores que reclamavam que se introduzira o movimento no pensamento”¹⁷⁰. Um movimento no pensamento ou um pensamento-movimento (por oposição ao movimento abstrato da

¹⁶³ QPh 72; cf. DF 321.

¹⁶⁴ E 99; cf. E 75 e 83.

¹⁶⁵ E 86; a citação é de Robert Bresson.

¹⁶⁶ QPh 9.

¹⁶⁷ Cf. QPh 72.

¹⁶⁸ Cf. QPh 60-61.

¹⁶⁹ QPh 63.

¹⁷⁰ DF 263.

dialética¹⁷¹). E isto não só no sentido em que Nietzsche procurava reconciliar o pensamento e o movimento concreto, mas no sentido de que o pensamento mesmo deve começar a produzir os seus próprios movimentos. Uma ideia do que é pensar que implica uma nova relação a respeito das artes do movimento, e que não se esgota na produção de uma ópera filosófica ou de um teatro alegórico, mas que implica a assimilação do teatro pelo pensamento, isto é, a sua reformulação total como experiência e como movimento¹⁷².

* * *

Aqui termina a função do teatro da filosofia. Digamos que cai o pano, mas só por um momento, porque a realidade está em permanente fuga e é necessário recomeçar sempre, sobre mil cenários diferentes: o plano tem que ser traçado de novo, e os conceitos recreados, e os tipos reconstruídos. Há que retomar o movimento, pôr os tipos em ação, isto é, dar um conceito a cada região do plano, como uma solução cénica, onde personagens por completo singulares retomam constantemente, à revelia da história, o trabalho revolucionário da filosofia.

REFERÊNCIAS

Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1962 (abreviamos NPh).

Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Éditions de Minuit, 1967 (abreviamos SM).

Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968 (abreviamos DR).

Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969 (abreviamos LS).

Deleuze-Guattari, *Capitalisme et schizophrénie tome I: l'Anti-Oedipe*, Paris, Éditions de Minuit, segunda edición, 1973 (abreviamos AE).

Deleuze-Guattari, *Kafka: Pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975 (abreviamos K).

¹⁷¹ Cf. NPh 182 e 225.

¹⁷² Cf. DF 192.

Deleuze-Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977 (abreviamos D).

Deleuze-Bene, *Superpositions*, Paris, Editions de Minuit, 1979 (abreviamos S).

Deleuze-Guattari, *Capitalisme et schizophrénie tome 2: Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980 (abreviamos MM).

Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 1990 (abreviamos PP).

Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991 (abreviamos QPh).

Deleuze, *L'île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002 (abreviamos ID).

Deleuze, *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003 (abreviamos DF).

Deleuze, *L'Épuisé*, Paris, Editions de Minuit, 1992 (abreviamos E).

A FILOSOFIA DE NIETZSCHE COMO PROPEDÊUTICA À SUPERAÇÃO DO HOMEM

Ildenilson Meireles Barbosa*

Resumo:

O artigo pretende mostrar dois momentos importantes da filosofia de Nietzsche que correspondem à elaboração da noção de superação do homem. Em *Assim falou Zaratustra*, algumas pistas fornecidas por Nietzsche nos levam a considerar que uma efetiva superação do homem só se dá tendo em vista uma profunda reflexão sobre o seu futuro, que é o próprio ensinamento de Zaratustra. Em *Genealogia da Moral*, retomando o tema da superação vinculado ao pensamento sobre o futuro do homem, Nietzsche parece indicar que nos dois registros a superação do homem diz respeito a uma propedêutica que é animada pela figura do além-do-homem.

Palavras-chave: Superação. Além-do-homem. Ensino.

Mesmo considerando que não há um tratamento muito elaborado e explícito em relação à figura do *Übermensch* nas obras publicadas por Nietzsche ou preparadas para publicação, como também não se encontram aí muitos elementos sobre outras noções capitais de sua filosofia, tais como vontade de poder e eterno retorno, é necessário buscar alguns registros em que o tema da superação do niilismo, pela caracterização do além-do-homem, aparece esboçado como pista das freqüentes tentativas por parte do filósofo de superar as dificuldades impostas pelo próprio pensamento sobre o niilismo. Além do mais, como não se trata de um movimento rigorosamente lógico em que as idéias se encadeiam ao modo de um *sistema* ao final do qual seria possível oferecer ao leitor uma compreensão satisfatória de seu pensamento em sentido técnico-conceitual; do mesmo modo como não se encontra aí um pensamento regido por um método rigoroso de investigação, também em sentido lógico, capaz de conduzir as idéias segundo uma ‘ordem de razões’, o pensamento de Nietzsche, de acordo com nossa interpretação, permite sempre uma retomada de temas já abordados em obras anteriores e reconsiderações que permitem ampliar uma perspectiva e, assim, bem como abrir caminho para novas perspectivas, novas avaliações, enfim, novos problemas. Nesse

* Doutor em filosofia pela UFSCar e professor do departamento de filosofia da Universidade Estadual de Montes Claros/Unimontes, Montes Claros, MG-Brasil. E-mail: imbarbosa@ig.com.br

sentido, nossa consideração pretende mostrar algumas indicações de Nietzsche sobre o além-do-homem presentes em duas obras de estilos diferentes, mas que marcam o período de elaboração do projeto de transvaloração dos valores, projeto este que encaminha o pensamento de Nietzsche sobre o niilismo para uma superação do mesmo.

O recorte a ser feito aqui diz respeito ao fato de que Nietzsche tem em vista que a consolidação da dinâmica de superação do niilismo pode alcançar seu termo na afirmação incondicional de todo acontecimento. Diante disso, presumimos, a partir das indicações do filósofo, que essa tarefa supremo-afirmativa deva ser assumida como destino por um novo tipo de homem, muito distante do típico homem moderno, o *Übermensch*.

O ponto central que anima a nossa análise é a sugestão de que a dinâmica da transvaloração na filosofia de Nietzsche tem como escopo principal a liberação do homem do grande cansaço de existir, ou seja, trata-se de indicar o projeto de transvaloração como um projeto de *redenção* do homem, como liberação do homem para o além-do-homem, como ensina Zaratustra. Nesse sentido, achamos necessário cotejar as pistas fornecidas por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra* (1883/1885) com outras indicadas em *Genealogia da Moral* (1887) sobre sua consideração em torno de um novo tipo de homem que, segundo sua expectativa, viria confirmar o caráter dinâmico da vontade de poder na criação de novos valores, ao mesmo tempo em que cancelaria a superação do niilismo na aceitação incondicional do mundo e da vida, isto é, no *amor fati*. Desse modo, faz-se necessário apresentar, a partir das duas obras mencionadas, aspectos importantes que apontam para as expectativas de Nietzsche em relação à elevação (*Erhöhung*) do tipo homem e sua conseqüente superação da moral¹⁷³.

Num texto de *Assim falou Zaratustra*, denominado “Nas ilhas bem-aventuradas”, Nietzsche expressa a necessidade de olhar em direção ao futuro: “vede que plenitude há em torno de nós! E daqui, desta abundância, é bonito olhar, ao longe, para mares distantes”

¹⁷³ É importante destacar que o projeto nietzscheano de superação do niilismo não tem em vista uma destruição inconseqüente de toda moral, mas somente sua auto-supressão e superação. O próprio filósofo reconhece que sua crítica, apesar de realizar deslocamentos no campo da moral, não pode ficar imune a um determinado tipo de moral. Como bem observa Edmilson Paschoal, “tomar seus escritos como sinais significa passar pela investigação dos pressupostos que ele assume para efetivar seu empreendimento crítico, da moral específica que ele critica, do tipo que apresenta como melhor e, por fim, da moral que esse tipo requer para se produzir e para se expandir” (PASCHOAL, 2002, p. 54). Essa interpretação nos ajuda a defender a tese de que o alcance afirmativo da filosofia de Nietzsche se dá como projeto de redenção do homem na medida em que “mesmo quando um leitor se depara com o ‘lado negador de seu projeto’, deve ter presente que esse empreendimento crítico-corrosivo tem por objetivo liberar a moral como meio e permitir que se retire dela seu fruto mais maduro” (ibidem, p. 67), isto é, o indivíduo soberano, “o fruto mais maduro da moral”, uma das figuras do tipo homem que se liberou da vontade de nada e que aprendeu “a tomar o niilismo como força plástica e modeladora” (ibidem).

(NIETZSCHE, 1995a, p. 99)¹⁷⁴. Esse sentimento de plenitude indica que Nietzsche parece estar ciente das conseqüências positivas que podem decorrer do acontecimento moderno da morte de Deus. Ciente de que não pode apressar-se em determinar todos os contornos desse futuro do homem, Nietzsche está ciente também de que a superação do homem, sua elevação ao além-do-homem, diz respeito a um processo que levará tempo para ser compreendido. Acostumado a valores “dados”, imutáveis, que não figurariam na dinâmica do vir-a-ser, o homem moderno não encontra ainda condições favoráveis para lançar-se ao desconhecido, para arriscar-se no perigoso “talvez” (NIETZSCHE, 1992, p. 11). Para Nietzsche, a superação do niilismo em seu sentido pleno, entendida como decorrência do engajamento do homem em relação a si mesmo, diz respeito a um processo que se consolidará à custa de uma inversão radical do platonismo e de um ultrapassamento da moral cristã. Numa aproximação das expectativas de Nietzsche expostas em *Assim falou Zaratustra*, em que proclama veementemente a figura do além-do-homem¹⁷⁵, com o texto de *Genealogia da Moral*, em que reclama a vinda de um tipo superior de homem, o filósofo expressa o mesmo sentimento, a mesma compreensão de que se trata ainda de um processo, portanto, de um porvir do homem:

Mas algum dia, em um tempo mais forte do que este presente podre, que duvida de si mesmo, ele tem de vir a nós, o homem *redentor* do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador, cuja força propulsora o leva sempre outra vez para longe de todo à-parte e de todo além, cuja solidão é mal entendida pelo povo, como se fosse uma fuga da efetividade –: enquanto é apenas seu mergulhar, enterrar-se, aprofundar-se na efetividade, para um dia, quando ele outra vez vier à luz, trazer de lá a *redenção* dessa efetividade: redimi-la da maldição que o ideal até agora depôs sobre ela (NIETZSCHE, 1997, p. 84).

A própria idéia de “mares distantes”, no texto de *Assim falou Zaratustra*, cotejado com a idéia de “futuro” do homem mencionada na citação acima, indica um domínio extrínseco ao tempo presente e sugere, na mesma direção, algo de positivo ainda a ser

¹⁷⁴ Esse sentimento já é antecipado pelo filósofo na seção 575 de *Aurora*, intitulado: *Nós aeronautas do espírito!*: “(...) E para onde queremos ir? Queremos passar além do mar? Para onde nos arrasta esse poderoso apetite, que para nós vale mais que qualquer prazer? Mas por que precisamente nessa direção, para lá onde até agora todos os sóis da humanidade *declinaram*? Talvez um dia dirão de nós, que também nós, *navegando para o ocidente, esperávamos alcançar umas Índias* – mas que nosso destino era naufragar o infinito? Ou, meus irmãos! Ou? – (NIETZSCHE, 1979, p. 194).

¹⁷⁵ Outras várias seções, além da que tomamos como referência, ilustram as expectativas de Nietzsche em relação ao além-do-homem. Por exemplo, “O prólogo de Zaratustra”, “Do caminho do criador”, “Do superar si mesmo”, “Da redenção” e “Do homem superior”, todas tratam, se não direta, pelo menos indiretamente do tema.

alcançado. No entanto, é preciso atentar para o fato de que essa dimensão temporal a que Nietzsche chama “futuro” do homem, na qual o além-do-homem se apresentaria, não indica uma expectativa passiva em relação a algo que acontecerá necessariamente. Ao contrário, é preciso dizer que o além-do-homem já está em regime de efetividade e o niilismo, na mesma medida, em vias de superação. Na seqüência do texto de Zarathustra, Nietzsche inverte a perspectiva: “Dizia-se ‘Deus’, outrora, quando se olhava para mares distantes: mas, agora, eu vos ensino a dizer: ‘Além-do-homem’”¹⁷⁶ (NIETZSCHE, 1995a, p. 99). Ora, todo o modo de determinação do mundo e da vida, no plano da moral platônico-cristã, era posto em termos de um finalismo cujo alcance mais significativo era precisamente Deus como projeção de todas as aspirações humanas nele sublimadas. Os dois textos abordados aqui parecem mostrar que o núcleo do projeto nietzscheano de transvaloração se caracteriza justamente pela ruptura com a tradição naquilo que ela tratou de elaborar dogmaticamente sob a égide de um valor supremo. Para Nietzsche, trata-se, a partir da suspeita de que todo valor é invenção humana, de projetar uma nova moral na qual os valores a ela pertencentes proporcionem uma alternativa afirmativa em relação ao mundo e à vida. Assim, projetar uma “nova” moral significa, em última instância, transvalorar todo o *modus operandi* da moral vitoriosa, a moral cristã, num movimento de ultrapassamento e superação de seus valores.

A idéia capital no início do discurso de Zarathustra, alinhavado com o exposto no prólogo de *Para a Genealogia da Moral*, é a transvaloração operada em relação à perspectiva adotada para o futuro do homem, ou seja, não mais Deus, mas o além-do-homem constitui agora a *meta* a ser alcançada como “*supremo brilho e potência do tipo homem*” (NIETZSCHE, 1997, p. 13). É importante notar que não há aqui uma substituição de Deus pelo homem, mas o além-do-homem aparece como pensamento mais importante na travessia do niilismo. Outrora o sentido era Deus; agora, o além-do-homem deve constituir o sentido da terra.

Numa leitura dos ensinamentos de Zarathustra, Heidegger expressa bem o que parece ser a compreensão de Nietzsche acerca desse ponto:

Segundo o ponto de vista e a opinião de Nietzsche, o além-do-homem na é uma mera ampliação do homem até aqui. Ao contrário, ele é aquela figura extremamente inequívoca da humanidade que em algum grau se coloca no poder em todo homem e que lhe empresta por meio daí o pertencimento ao ente na totalidade, isto é, à vontade de poder, mostrando-o como sendo um

¹⁷⁶ Tradução modificada.

“ente” verdadeiro, próximo da realidade e da “vida”. O além-do-homem deixa simplesmente pra trás o homem dos valores até aqui, o “ultrapassa” e transfere a justificação de todos os direitos e a posição de todos os valores para a potencialização do puro poder. Todo agir e todo desempenho só vigem como tais na medida em que e até o ponto em que servem à dotação, à seleção e à elevação da vontade de poder (HEIDEGGER, 2007, p. 28).

Entretanto, apesar do tom enfático e mesmo propositivo com que Nietzsche se refere ao tipo superior, trata-se ainda de um ensinamento que precisa ser “aprendido” pelo homem uma vez que o além-do-homem não parece ser uma fórmula já determinada, um *a priori* do tipo homem, mas algo que pertence ao seu porvir. Seu aparecimento, portanto, se situa no extremo das adversidades efetivamente enfrentadas pelo homem para que ele possa se tornar, por direito seu conquistado sob a vigência da vontade de poder, o sentido da terra ou, pelo menos, o *leitmotiv* de onde poderão ser retiradas todas as perspectivas doadoras de sentido afirmativo da existência.

Pode-se considerar que essa antevisão de Nietzsche acerca desse longo caminho de travessia do niilismo possa se concretizar na análise da história da moralidade. O que conseguimos perceber na genealogia dos valores morais esboçada por Nietzsche em sua obra de 1887 é que a superação do homem, na óptica da superação de todo o niilismo, ao mesmo tempo em que continua o projeto de transvaloração anunciado por Zarathustra, abre a possibilidade de retomar as idéias fundamentais que lhe serviam de motivo, isto é, o além-do-homem e o eterno retorno, agora sob o viés da essência da vida, a vontade de poder (cf. NIEZSCHE, 1997, p. 67). Com efeito, a modernidade se apresenta apenas como travessia do niilismo a ser superado e o homem deve começar a preparar aí as condições para o advento do além-do-homem: “Não vós mesmos, talvez, meus irmãos! Mas podeis tornar-vos pais e ancestrais do além-do-homem; e que esta seja a vossa melhor criação!” (NIETZSCHE, 1995a, p. 100). Trata-se aqui de um processo de superação que já encontra no poder de criação condições favoráveis a uma nova consideração do homem e do mundo que só poderá ser alcançada com o labor do próprio homem em relação a si mesmo e em relação a um tempo futuro, com a autocompreensão de que, com a morte de Deus, também o homem perde todo o valor que o constituía e o mundo agora parece sem sentido. Nesse sentido, acompanhando a interpretação de Heidegger, parece ser justamente sob a vigência da vontade de poder que se pode considerar o ultrapassamento do homem.

Ainda de acordo com a interpretação de Heidegger, pode-se dizer, acerca dessa relação entre a morte de Deus e o sentido da vida do homem, que se trata um novo estatuto do

mundo sensível que começa a ganhar força a partir da inversão operada por Nietzsche:

Se Deus, como Causa supra-sensível e como Fim de toda realidade, se o mundo supra-sensível das Idéias perdeu toda força de determinação e, sobretudo, de despertar e de elevação, o homem não sabe mais a que se agarrar e não permanece nada mais que possa orientá-lo. É por isso que na passagem citada há uma questão: “não vagamos através de um nada infinito?”. Assim, a sentença de Nietzsche “Deus morreu” constata que um nada começa se desdobrar. Nada quer dizer aqui: ausência de um mundo supra-sensível em poder de determinação (HEIDEGGER, 1962, p. 262).

Ora, estando agora o homem deslocado de seu centro de gravidade e o mundo permanecendo completamente sem sentido, a pergunta que deve ser feita é: de quem o homem deve aprender a criar uma nova imagem de si mesmo e do mundo? Segundo a letra de Nietzsche, Zaratustra é o primeiro a encaminhar o homem para o sentido afirmativo de si e do mundo, uma vez que ele é o único capaz de toda destruição dos velhos ideais e de todo desprezo pelo homem. *Zaratustra*, o mestre do eterno retorno, é o tipo niilista mais radical por enfrentar o pensamento mais abissal e tentar contornar as implicações contidas na idéia do eterno retorno do ponto de vista de uma afirmação incondicional do mundo. Isso porque “ele viu mais longe, quis mais longe e pôde mais longe que qualquer homem” (NIETZSCHE, 1995b, p. 89). Além disso, ele é o que *ensina* o além-do-homem (*der Übermensch*) como *esperança terrena* de plenitude do humano (cf. NIETZSCHE, 1995a, p. 30) e mostra o último homem (*der letzte Mensch*) como forma degenerada do tipo homem que deve ser superada (cf. NIETZSCHE, 1995a, p. 33). Estas parecem ser pistas importantes do caráter propedêutico do discurso de Zaratustra sobre o *Übermensch*. O que parece ser mais importante no Zaratustra de Nietzsche são os seus ensinamentos e não propriamente a personagem criada pelo filósofo. Nietzsche fala de suas expectativas, de sua solidão, de seu pensamento abissal, dos seus ‘sins’ e dos seus ‘nãos’ pela boca de Zaratustra. Com efeito, essa personagem que anuncia a morte de Deus, que quebra as tábuas de valores e exige a criação de novos valores pode muito bem ser aproximada daquela definição que Nietzsche dá de si mesmo no *Ecce Homo*: “*Que em meus escritos fala um psicólogo sem igual é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor – um leitor como eu o mereço, que me leia como os bons filólogos liam o seu Horácio*” (NIETZSCHE, 1995b, p. 58, *grifo nosso*). Essa autodenominação anuncia a tarefa do primeiro psicólogo da Europa, em boa parte já cumprida, mas cujo alcance ainda deve fazer surgir, como antítese e superação do último homem, o além-do-homem-

criador. Nesse sentido, o próprio Nietzsche/Zaratustra/psicólogo se coloca a tarefa não somente de diagnosticar a *doença* do homem moderno, mas de devolver a ele sua *saúde*¹⁷⁷ através dos ensinamentos morais radicados na expectativa da afirmação incondicional de todo acontecimento. Não se trata, pois, de uma destruição de toda moral, mas de um determinado projeto moral engendrado por valores niilistas. A inversão do platonismo parece ser, nessa perspectiva, somente o primeiro golpe do martelo nietzscheano cuja afirmação incondicional desejada pelo filósofo ainda precisa esperar o ultrapassamento mais completo da moral niilista *par excellence*, a moral cristã. Projeto salvacionista? Improvável numa filosofia que assume o ponto de vista dos fortes, dos nobres, que não se convence da teleologia cristã nem mesmo do finalismo científico. Redenção completa da cultura por amor ao homem? Reprovável num filósofo que primeiro ensina desprezar e rejeita a compaixão como o que há de melhor em sentido moral. Trata-se, em verdade, de um *engajamento* do homem sobre si mesmo com o intuito de alcançar um tipo de vida cujo fundamento é *são e*, por isso, se manifestaria nele uma capacidade ímpar de suportar afirmativamente o mundo que retorna eternamente com seus instantes de necessidade (cf. NIETZSCHE, 1995b, pp. 10-11). Nesse sentido, o ensinamento de Zaratustra, segundo Nietzsche, não pode ser mal compreendido:

Entre minhas obras ocupa o meu Zaratustra um lugar à parte. Com ele, fiz à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito (...) é também o mais profundo, o nascido da mais oculta riqueza da verdade, poço inesgotável onde balde nenhum desce sem que volte repleto de ouro e bondade. Aqui não fala nenhum “profeta”, nenhum daqueles horrendos híbridos de doença e vontade de poder chamados fundadores de religiões. É preciso antes de tudo *ouvir* corretamente o som que sai desta boca, este som alciónico, para não se fazer deplorável injustiça ao sentido de sua sabedoria (NIETZSCHE, 1995b, p. 19).

Para Nietzsche, Zaratustra não “apenas fala diferente” de “qualquer ‘sábio’, ‘santo’,

¹⁷⁷ Esse é um tema constante na última filosofia de Nietzsche, mas que já aparece nos escritos intermediários; por exemplo, em *A Gaia Ciência*. Na seção intitulada “A grande saúde” (*Die grosse Gesundheit*), Nietzsche prepara seus leitores para o alcance alciónico de sua filosofia: “um novo ideal corre à nossa frente, um ideal estranho, tentador, rico de perigos, ao qual não gostaríamos de persuadir ninguém, porque a ninguém concederíamos tão facilmente o direito a ele” (NIETZSCHE, 1979, p. 231). Para tanto, para um enfrentamento com esse “novo ideal” a partir do qual “o destino da alma muda de rumo”, o filósofo diz precisar “de uma nova saúde, de uma saúde mais forte, mais engenhosa, mais tenaz, mais temerária, mais alegre, do que todas as saúdes que houve até agora” (Idem, p. 230). É certo que Nietzsche trata desse tema num duplo sentido, psicológica e fisiologicamente. Em *Ecce Homo*, ele joga com esse duplo sentido quando afirma: “Tomei-me em mãos, curei a mim próprio: a condição para isso – qualquer fisiólogo o admitirá – é *ser sadio no fundamento* (...) fiz de minha vontade de saúde, de *vida*, minha filosofia” (Idem, p. 378).

‘salvador do mundo’ ou outro *décadent*”, mas “ele é também diferente” (NIETZSCHE, 1995b, p. 19). A partir dessas indicações de Nietzsche, pode-se concluir que o engajamento do homem sobre si mesmo pode ser traduzido como um tornar-se si mesmo, um criar a si mesmo como liberação definitiva de uma determinação transcendente. Não só a *criação* de si mesmo, mas a do mundo, de uma nova consideração do mundo, diz Nietzsche: “É aquilo a que chamais mundo, é preciso, primeiro, que seja criado por vós” (NIETZSCHE, 1995a, p. 100). É nesse jogo de perspectivas, mais uma vez, que Nietzsche expressa a autosuperação do homem como uma vertigem, um abismo do qual não se pode escapar aquele que se deixou perturbar pelo *dictum horribile* “Deus morreu!”. Se Nietzsche tem em vista levar o homem de seu tempo à consciência de que é preciso promover a grande saúde, esta, no entanto, só viria com o aprofundamento da doença. Portanto, precipitar o homem no abismo cada vez mais é uma experiência necessária da qual decorrerá a aceitação incondicional de todo acontecer. Levado isso em conta, é preciso insistir no fato de que a negação de Deus como valor supremo coloca o homem diante de uma experiência de superação de si: “Deus é uma suposição; mas quem beberia, sem morrer, todo o tormento dessa suposição?” (NIETZSCHE, 1995a, p. 100). É nesse sentido que o surgimento do além-do-homem depende de todo um labor do homem sobre si mesmo, de uma criação de si como forma de se redimir de sua *humanidade*: “Criar – essa é a grande redenção do sofrimento, é o que torna a vida mais leve. Mas, para que o criador exista, são deveras necessários o sofrimento e muitas transformações” (NIETZSCHE, 1995a, p. 101). Essa idéia de que o homem é apenas um momento de *transição* para algo de melhor ou superior se consuma no final da seção em que Nietzsche fornece pistas de que somente o ato de criar é capaz de redimir o homem de sua própria condição e lançá-lo para além de si mesmo:

Mas novamente e sempre para os homens, impele-me a minha ardente vontade de criar; do mesmo modo é o martelo impelido para a pedra.
Ah, dorme na pedra para mim, ó homens, uma estátua, a imagem das minhas imagens! Ai de mim, que ela deva dormir na pedra mais dura e mais feia!
Agora, enfurece cruelmente o meu martelo contra a sua prisão. Despede a pedra um pó de estilhaços; que me importa?
Quero concluir a estátua: porque uma sombra veio a mim – a mais silenciosa e leve de todas as coisas veio a mim!
A beleza do além-do-homem veio a mim como uma sombra.
Ah, meus irmãos! Que ainda me importam – os deuses!”
Assim falou Zaratustra (NIETZSCHE, 1995a, p.101).

REFERÊNCIAS:

HEIDEGGER, M. *Le mot de Nietzsche: “Dieu est mort”*. In: *Holzwege*. Traduzido do alemão por Wolfgang Brokmeier, Paris: Gallimard, 1962.

_____. *Nietzsche*, vol. 2, trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*, Berlim: Walter de Gruyter, 1999, 15 vols.

_____. Assim falou Zaratustra. Trad. de Mario da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995b.

_____. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Obras Incompletas*. Trad. de Rubens R. T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PASCHOAL, A. E. *Nossas virtudes: indicações para uma moral do futuro*. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 12, 2002.

O HOMEM-PREOCUPADO

Rafael Lucas de Lima*

Resumo:

Para o filósofo marxista tcheco Karel Kosik, o século XX foi caracterizado pela profunda alienação da humanidade, alienação engendrada pelo fisicalismo positivista, que transformou os homens em meros manipuladores de máquinas, instrumentos e mesmo de outros homens. Tal transformação marca a transição da concepção de trabalho da filosofia clássica alemã (Hegel) à concepção do trabalho como *preocupação* (Heidegger). O homem-preocupado é, pois, o sujeito acriticamente inserido nas relações e processos sociais; denota o sujeito “ocupado com”, “pré-ocupado com” suas obrigações sociais, econômicas, políticas; aliás, preocupação é “transposição subjetiva de realidade do homem como sujeito objetivo” (KOSIK), isto é, é o indivíduo constantemente voltado para fora de si, para as obrigações impostas pela sociedade, e assinala, em última instância, a submissão do sujeito aos padrões externamente impostos, os quais o alienam e dificultam qualquer ação de si sobre si mesmo. Ante o exposto, este trabalho tem o objetivo de lançar alguma luz sobre a problemática da preocupação a partir da discussão kosikiana apresentada na *Dialética do Concreto*, posto que tal problemática seja importante para pensarmos a sociedade e os homens contemporâneos.

Palavras-chave: Karel Kosik. Preocupação. Fisicalismo positivista.

THE CARED-MAN

Abstract:

For the Czech Marxist philosopher Karel Kosik, the twentieth century was characterized by a profound alienation of humanity, alienation engendered by positivist physicalism, which turned men into mere manipulators of machines, tools and even other men. This transformation marks the transition of the conception of work of the classical German philosophy (Hegel) for the conception of work as *care* (Heidegger). The cared-man is, therefore, the subject uncritically inserted in relationships and social processes; denotes the subject "occupied with", "pre-occupied with" their social, economical, political obligations; alias, care is “subjective transposition of reality from man as objective subject” (Kosik), i.e., is the individual constantly facing away from himself, to the obligations imposed by society, and notes, ultimately, the submission of the subject to externally imposed standards, which alienated him and hinder any action from him about himself. Based on the foregoing, this article aims to shed some light on the issue of care from the discussion presented in Kosik’s *Dialectic of the Concrete*, given that this issue is important to think about society and

* Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Rio Grande do Norte, Brasil.
E-mail: estultissimo@yahoo.com.br.

contemporary men.

Key-words: Karel Kosik. Care. Positivist physicalism.

Diversos filósofos se dispuseram a pensar, sob vários aspectos, a relação entre filosofia e ciência no mundo contemporâneo; essa relação tem se tornado cada vez mais estreita, e isso na medida em que a existência e o modo de ser dos homens tem se tornado mais e mais condicionados e dependentes do conhecimento técnico-científico e de seus produtos. Para o filósofo tcheco Karel Kosik, o século XX foi caracterizado por uma profunda alienação da humanidade, alienação que foi engendrada, em grande medida, pelo avanço crescente de uma forma específica de pensar, conhecer e representar o que sejam a realidade objetiva, os homens e os fenômenos naturais e sociais; tal forma é o *positivismo*, ao qual Kosik se refere como “fiscalismo positivista”.

O fiscalismo positivista, isto é, o pensamento científico em suas diversas áreas, tende a estender e impor sua própria perspectiva acerca da realidade objetiva e dos fenômenos que nela se manifestam, às demais formas de conhecimento – incluindo a filosófica –, como sendo a única válida e verdadeiramente eficaz para propor respostas e soluções às indagações e problemas humanos. Com isso, dá-se a obliteração de todas as demais formas de conhecimento em face do discurso científico.¹⁷⁸

O fiscalismo positivista é responsável pelo equívoco de ter considerado uma *certa imagem* da realidade como a *realidade mesma*, e um *determinado modo* de apropriação da realidade como o *único autêntico*. Com isso, em primeiro lugar ele negou a inexauribilidade do mundo objetivo e sua irredutibilidade à ciência, que é uma das teses fundamentais do materialismo; e em segundo lugar empobreceu o mundo humano, por ter reduzido a um único modo de apropriação da realidade a riqueza da subjetividade humana, que se efetiva historicamente na *praxis* objetiva da humanidade (KOSIK, 1976, p. 25; grifos meus).

Da hegemonia social do discurso científico deriva aquilo que Kosik denominou de “mundo da pseudoconcreticidade”. O mundo pseudoconcreto é o lugar no qual a realidade *objetiva* é

¹⁷⁸ Profunda investigação acerca do autoritarismo do discurso científico foi levada a cabo por Michel Foucault, mais especificamente nas obras das chamadas “fase arqueológica” e “fase genealógica”. Aliás, há inúmeros pontos de convergência entre a análise foucaultiana do discurso científico, e mesmo do poder, e a análise de Kosik acerca do poder e da ciência.

transfigurada em realidade *objetual*, isto é, em “realidade dos objetos”, e os homens em nada mais que meras quantificações científicas e peças substituíveis do sistema capitalista; é o espaço onde produtos e coisas são personificados, adquirindo autonomia diante dos seus próprios criadores e condicionando diretamente seu *ethos*, ao passo que os homens são coisificados; tal mundo é ainda o lugar da cotidianidade maquinal, das rotinas acriticamente vividas; mas, apesar disso, o mundo pseudoconcreto se apresenta à consciência dos indivíduos como “o mundo da pretensa intimidade, da confiança e da familiaridade em que o homem se move ‘naturalmente’ e com que tem de se avir na vida cotidiana” (KOSIK, 1976, p. 11).

Para Kosik, o fisicalismo positivista, ao engendrar a pseudoconcreticidade, enseja ainda o engendramento de dois modos específicos de ser dos homens no mundo pseudoconcreto, aos quais correspondem dois tipos homens: o *homem-preocupado* – que enquanto vive pertence à preocupação –, e o *homo oeconomicus* – abstração na qual a ciência da economia política converte o homem a fim de investigá-lo –. Nesta ocasião, interessa-me discutir apenas acerca do *homem-preocupado*.

Na *Dialética do concreto* (1963), Kosik direciona sua crítica unicamente à ciência da *economia política*, ainda que faça menção à biologia, à física, à psicologia, à sociologia. Tal direcionamento não é nada sintomático. Sendo um materialista histórico, Kosik parte do pressuposto de que os homens, sua existência, tanto a empírica quanto a abstrata, e suas condições materiais de existência devem ser investigados sempre “em conexão com a história da indústria e do intercâmbio” (MARX e ENGELS, 2007, p. 52), isto é, devem ser investigados partindo-se das formas históricas do modo de produção e do intercâmbio material. Isso implica dizer que toda investigação que vise conhecer o homem – a começar pela filosofia – deve partir do pressuposto *histórico* de que a sociedade, os fenômenos e processos sociais, assim como as diversas ciências e tudo aquilo que constitui o mundo humano-social são *produtos da praxis humana*.

Para Kosik, a existência dos indivíduos nas sociedades contemporâneas é grandemente condicionada pela economia política. Neste sentido, afirma Kosik:

O modo primordial e elementar em que a economia existe para o homem é a *preocupação (die Sorge)*. Não é o homem que tem preocupação, é a preocupação que *possui* o homem. O homem não é preocupado ou despreocupado; a preocupação é que *é presente* tanto no preocupar-se como no despreocupar-se. O homem pode libertar-se da preocupação, mas não pode eliminá-la. ‘Enquanto vive, o *homem pertence à preocupação*’ (1976, p. 59; aspas do autor, parênteses e grifos meus).

Ante o exposto, pode-se depreender que é a economia que determina o modo de existência humano ao assumir a forma da preocupação. Essa afirmação de Kosik parece-me bastante acertada, posto que a preocupação, entendida como “ocupar-se com” ou “preocupar-se com”, exprime o homem como um ser *ocupado com* as relações sociais, *preocupado com* suas obrigações familiares, profissionais, políticas, etc. etc., em uma palavra, refere ao homem como um ser que não pode se desvencilhar de uma dada configuração ou disposição da realidade social. Contudo, há que se observar que o termo “preocupação”, no pensamento de Kosik, não significa qualquer forma de inquietação, angústia ou perturbação. Para ele, a preocupação “não é um estado psíquico ou um estado negativo do espírito, que se alterne com um outro, positivo” (KOSIK, 1976, p. 60), nem “o estado de consciência cotidiano de um indivíduo cansado, que dela se pode libertar mediante a distração” (1976, p. 61).

O que vem a ser, então, a preocupação? Preocupação é o modo próprio da existência humana no século XX. Para Kosik (1976, p. 64), o mundo da preocupação “constitui o superficial plano universal da realidade” naquele século. Em nenhuma outra época histórica os homens se encontraram tão envoltos e condicionados pela tecnologia, pelos aparelhos, instrumentos e máquinas; em nenhum outro momento a quantidade de produtos produzidos foi tão grande e o consumo tão intenso; nunca antes a natureza foi tão considerada um imenso laboratório e reserva de matérias-primas como do século passado aos nossos dias.¹⁷⁹ Essas transformações na realidade objetiva ocasionaram ainda uma modificação qualitativa no que tange ao trabalho em si e ao produto desse trabalho. Partindo do pressuposto de que o trabalho é uma atividade diretamente relacionada ao devenir, à criação, à produção (de alimentos, artefatos, instrumentos, obras de arte etc.) – o que pressupõe também certa habilidade e criatividade do trabalhador –, logo percebemos que tal relação não mais corresponde às maneiras pelas quais os homens exercem hoje o seu trabalho. Nas atuais circunstâncias em que ele é exercido, e já desde suas primeiras divisões formais, o ato criativo, genético, foi completamente desvinculado dele, ou pelo menos da absoluta maioria de suas formas.

A criatividade, enquanto transposição de subjetividade – por meio do trabalho – do criador para a coisa criada, foi expurgada, e em seu lugar tem reinado a mera manipulação, como diz Kosik:

¹⁷⁹ “No mundo patriarcal da plaina, do martelo, do serrote, não é possível captar a problemática dos equipamentos e aparelhos, que é criação do moderno mundo capitalista do séc. XX” – KOSIK, 1976, p. 65.

O preocupar-se é manipulação (de coisas e homens) na qual as ações, repetidas todos os dias, já de há muito se transformaram em hábito e, portanto, são executadas mecanicamente. O caráter coisificado da *praxis*, expresso pelo termo preocupar-se, significa que na manipulação já não se trata mais da obra que se cria, mas do fato de que o homem é absorvido pelo mero ocupar-se e ‘não pensa’ na obra. O ocupar-se é o comportamento prático do homem no mundo já feito e dado; é tratamento e manipulação dos aparelhos no mundo, mas não é *criação* do mundo humano (1976, p. 64; aspas, grifos e parêntes do autor).

Os produtos auferidos pela atividade laborativa, a partir do momento em que não mais recebem ativamente um sentido da subjetividade humana, tornam-se coisas estranhas ao homem, coisas que parecem adquirir vida e existir por si mesmas, já que o homem se vê apenas como mero manipulador passivo da máquina que produzirá tais produtos. Deste modo, o criador se aliena diante de sua criatura.¹⁸⁰ Esse processo, por meio do qual os homens submetem sua atividade a um controle alheio (*Entäußerung*) – controle exercido pela divisão do trabalho, pela técnica, pela manipulação, em uma palavra, pelo utilitarismo prático cotidiano –, assinala a transição do *trabalho* para o mero *ocupar-se*, isto é, para a preocupação.

A passagem do ‘trabalho’ para a ‘preocupação’ reflete de maneira mistificada o processo da fetichização das relações humanas, cada vez mais profundo, em que o mundo humano se manifesta à consciência diária (fixada na ideologia filosófica) como um mundo *já pronto*, e provido de aparelhos, equipamentos, relações e contatos, onde o movimento social do indivíduo se desenvolve como empreendimento, ocupação, onipresença, enleamento – em uma palavra, como ‘preocupação’ (KOSIK, 1976, p. 63; aspas, grifos e parêntes do autor).

Ainda segundo Kosik:

A ‘preocupação’ é a *transposição subjetiva* de realidade do homem como sujeito objetivo. O homem, (sic) é sempre vinculado por conexões e relações com a própria existência, a qual é atividade, embora se possa acrescentar sob a forma de absoluta *passividade e inércia*. A ‘preocupação’ é o *enredamento*

¹⁸⁰ Marx e Engels referem a esse processo de *personificação das coisas* como *poder objetal* (sachliche Macht) – cf. MARX e ENGELS, 2007, p. 56.

do indivíduo no conjunto das relações que se lhe apresentam como mundo prático-utilitário. Portanto as relações objetivas se manifestam ao indivíduo não na intuição, mas na *praxis*, como mundo do trabalho, dos meios, fins, projetos, obstáculos e êxitos (1976, p. 60; aspas do autor, grifos meus).

O homem como ser concreto, dotado de existência empírica, está inserido na realidade objetiva (quer enquanto natureza quer enquanto sociedade) e com ela se relaciona de diferentes maneiras.¹⁸¹ As conexões e relações que vinculam a humanidade à realidade concreta implicam em transposições de subjetividade daquela para esta, o que se dá também de formas distintas.

No que tange ao âmbito da realidade humano-social, os vínculos que atrelam os indivíduos uns aos outros são propriamente sociais, quer dizer, são nada menos que invenções e convenções; tais vínculos têm seus fundamentos na família, na língua, na cultura, no direito, no Estado, etc., e implicam transposições subjetivas específicas, nas quais não adentrarei aqui. A forma de vinculação essencial dos homens uns aos outros e à sociedade, em última instância, forma que penso ser a abordada por Kosik no presente contexto, é a que se manifesta no e pelo trabalho.

O trabalho é a atividade através da qual o modo de existência humano e o mundo social são configurados; é por meio dele que se originam as condições materiais de vida encontradas por cada nova geração, condições que podem ser transformadas somente por meio do trabalho e, por meio daquelas transformações, novas condições materiais de existência podem surgir e conduzir a humanidade a estágios cada vez mais complexos de desenvolvimento material e espiritual. Entretanto, as condições que hoje permeiam o trabalho o rebaixam à posição de simples *meio para* – ele é um meio para acumular riquezas, para conseguir *status* social; é a senda pela qual projetos podem ser realizados, fins podem ser alcançados; é o trampolim que deve impulsionar os indivíduos que trabalham segundo o *espírito do capitalismo* para o tão almejado êxito, seja ele qual for. O trabalho assim condicionado e praticado por bilhões de pessoas ao redor do mundo se transforma em *praxis* utilitária, em fetichismo; ele expressa a *passividade* e a *inércia* que caracterizam o enredamento acrítico dos indivíduos nas conexões e relações da sociedade capitalista – passividade que se manifesta no caráter abstrato do trabalho como manipulação, que exclui o processo criativo ao lançar os indivíduos num já-dado; inércia que se revela na determinação

¹⁸¹ Não compartilho do pensamento de que o mundo humano-social seja algo *separado* do mundo natural. O mundo social *é* natureza. Neste sentido, entendo por sociedade ou realidade humano-social a parcela da natureza que foi transformada pela ação do homem.

dos indivíduos de fora para dentro, na inconsciente ausência de motivações reais surgidas das necessidades reais de cada indivíduo mesmo, na comunhão com práticas “universais” que, precisamente por serem “praticadas por todos”, são essas mesmas que devem ser praticadas, quando em verdade o “universal é sempre a forma ilusória da comunidade” (MARX e ENGELS, 2007, p. 57). Os indivíduos transpõem sua subjetividade, isto é, envidam suas faculdades, seus talentos, suas almas, para alcançar objetivos que, ao fim e ao cabo, são aqueles que a sociedade capitalista, o mundo prático-utilitário, determina como sendo os mais dignos e pelos quais vale a pena sacrificar suas vidas. Portanto, acertadamente Kosik afirma que as relações objetivas no mundo prático-utilitário não se manifestam aos homens na intuição (elas não são cindidas, pensadas e conhecidas), mas tão somente no imediatismo inerente à realidade fenomênica. Se os homens conseguissem discernir clara e distintamente a *aparência* da *essência*, o *fenômeno* da *coisa em si*, então poderiam conhecer a realidade naquilo que ela é em si mesma, uma vez que, por meio de tal distinção, destruiriam a pseudoconcreticidade.

A realidade em si mesma não é outra coisa que não produto da *praxis* humana. Considerar a realidade social um produto ou manifestação de “entidades” metafísicas, tais como o *Espírito Absoluto*, *Deus*, a *Providência*, a *mão invisível* etc., ou mera congêrie de fenômenos por trás dos quais pode-se encontrar leis objetivas, é permanecer no círculo mais profundo do mundo da pseudoconcreticidade.

Concluindo, gostaria apenas de dizer que, para Kosik, destruir a pseudoconcreticidade significa romper em alguma medida com o modo de existência engendrado pelo mundo capitalista, isto é, romper com a preocupação. Neste sentido, Kosik apresenta o que ele acredita serem práticas que podem ensejar aquela destruição. Todavia, na *Dialética do Concreto*, ele contenta-se apenas em apresentar o que seriam tais práticas, depois de constatado o problema da pseudoconcreticidade do mundo, não desenvolvendo nenhuma consideração acerca do indivíduo que, na sua *praxis*, efetua aquela destruição. Apesar disso, podemos perceber o interesse dele no engendramento de indivíduos autônomos, os quais atingiriam essa autonomia mediante a crítica. Assim como ele, resignar-me-ei a apresentar os modos de efetuação da destruição da pseudoconcreticidade, deixando para outro momento uma discussão mais específica acerca de cada um deles. Destarte,

[...] a destruição da pseudoconcreticidade se efetua como: 1) crítica revolucionária da *praxis* da humanidade [...], (da) qual as revoluções sociais

constituem as etapas-chave; 2) pensamento dialético, que dissolve o mundo fetichizado da aparência para atingir a realidade e a ‘coisa em si’; 3) realizações da verdade e criação da realidade humana em um processo ontogênico, visto que para cada indivíduo humano o mundo da verdade é, ao mesmo tempo, uma sua criação própria, espiritual, como indivíduo social-histórico. Cada indivíduo – *pessoalmente e sem que ninguém possa substituí-lo* – tem de se formar uma cultura e viver a sua vida (KOSIK, 1976, p. 19; grifos do autor, parênteses meus).

REFERÊNCIAS

KOSIK, Karel. *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DOGMATISMO, REGRESSO INFINITO E PSICOLOGISMO NO RACIONALISMO CRÍTICO

Remi Schorn*

Resumo:

O presente artigo discute a análise que Popper faz do problema da base empírica em *The logic of scientific discovery*, quando a questão concernente ao caráter empírico dos enunciados singulares e a maneira de submetê-los à prova são tratados quase exclusivamente no âmbito da teoria do conhecimento. No âmbito da filosofia da linguagem a interrogação é acerca da relação que Popper estabelece entre experiências perceptuais e enunciados básicos. Investigar o alcance, a coerência e a relevância da proposta popperiana é o objetivo que se levará a efeito, considerando a análise da posição de Neurath relativamente às proposições protocolares e a retomada da questão por Popper no *Postscript to the logic of scientific discovery*. Finalmente, com base na tese de Watkins aos problemas acima subsidiamos a conclusão de que versões de dogmatismo, regresso infinito e psicologismo são sustentadas por Popper.

Palavras-chave: Linguagem. Ciência. Base Empírica.

1 INTRODUÇÃO

A base empírica é parte decisiva para um programa epistêmico das ciências. mas a lógica do sistema científico de sentenças não deve estar em contradição. Na base somente há sentenças elementares, a partir das quais tudo se constrói. As sentenças de base fornecem o conteúdo empírico sob o título de protocolo. Para o programa da ciência unificada do Círculo de Viena, questões acerca dos pressupostos incontornáveis e o que ocorre quando o pesquisador afirma haver observações elementares são tanto ociosas quanto insolúveis. “Todo o complexo de problemas fundamentais da teoria do conhecimento tradicional se dissolve na determinação lógica da base sobre a qual o estático sistema da ciência deve ser construído” (Bubner, 1973, p. 134). Contrariamente a essa posição aceita pelo positivismo, Popper inverte o sistema das ciências do positivismo e afirma:

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS, e Professor da Unioeste, Toledo, Paraná – Brasil. E-mail: imbarbosa@ig.com.br

minha resposta às perguntas ‘como sabes?’ ‘qual a fonte ou a base da tua afirmativa?’ seria: ‘não sei; minha afirmativa é simplesmente uma opinião. Não importa sua fonte – ou fontes; há muitas fontes possíveis e posso não ter consciência de uma boa parte delas (...) se puderes conceber um teste experimental para refutar o que disse, terei satisfação em te ajudar a refutá-lo. (Popper, 2002, p. 35)

Assim, a base não é mais fixa, apesar de constituir uma instância objetiva de falsificação de proposições universais. A especulação, inclusive metafísica, é instância constituidora das conjecturas que devem ser submetidas à lógica da pesquisa com a finalidade de desvendar sua sistematicidade, instância em que a falsificação é critério decisivo. A importância das proposições de base não está na garantia de um conteúdo empírico para um sistema de sentenças fisicalistas, mas sim na função crítica que ela assume no respectivo processo de pesquisa.

Proposições de base não são logicamente distintas, elas ganham importância segundo sua potencial contribuição para o exame crítico de hipóteses em debates na comunidade científica. Desse modo,

qualquer sentença em última instância pode, sob certas condições, servir como sentença de base, do que se segue que a forte separação entre protocolos e demais sentenças se torna nula. Mas com este princípio, o modelo de ciência estático já foi substituído por um *dinâmico* (...) esta verdadeira violação contra a ortodoxia vienense não foi considerada de perto pelos críticos (Bubner, 1973, p. 135).

Sinteticamente, o percurso da exposição de Popper sobre essa questão pode ser assim descrito: ele nomeia enunciado básico ou proposição básica aos enunciados que podem atuar como premissas em falsificações empíricas, enunciados de fatos singulares que podem ser arrolados à argumentação como evidência para a falsificação de teorias (Popper, 2002a, p. 21). Ele considera que enunciados só podem ser logicamente justificados por enunciados e enfrenta o problema de que uma teoria científica é uma proposição sintética e universal, sendo, portanto, inverificável e de que o acesso à empiricidade somente pode ser alcançado ao inferirmos sentenças de base a partir das teorias. Entende que é possível solucionar tal dificuldade separando os aspectos psicológicos do problema de seus aspectos lógicos e

metodológicos. Distingue, de uma parte, nossas experiências subjetivas ou nosso sentimento de convicção, que, segundo ele, jamais podem justificar qualquer enunciado e, de outra parte, as relações lógicas objetivas, que se manifestam entre os vários sistemas de enunciados científicos e dentro de cada um deles.

No quinto capítulo de *The logic of scientific discovery*, o tratamento dispensado ao problema da base empírica está relacionado diretamente com a falseabilidade dos enunciados singulares ou enunciados básicos. A posição assumida por Popper nessa análise é decorrência da sua proposta de falseabilidade das teorias, que, por sua vez, está associada à atitude crítica e é distinta metodologicamente da verificabilidade que acriticamente retira sua certeza da ignorância idealizada de que ciência e verdade coincidem. Em seu *Postscript*, ele caracteriza a postura verificacionista da seguinte forma:

A perspectiva verificacionista da ciência é, de certo modo, algo como isto: de um modo ideal, a ciência consta de todos os enunciados verdadeiros. Como nós não os conhecemos todos, tem, pelo menos, de constar de todos os que nós tenhamos verificado (ou, talvez, ‘confirmado’, ou demonstrado serem ‘prováveis’). Assim, os enunciados existenciais verificados deveriam, *por esta razão*, pertencer à ciência (Popper, 2000, p. 184/5).

E, na seqüência, caracteriza a postura falsificacionista:

A atitude do falsificacionista é diferente. Para ele, a ciência consiste em arriscarem-se hipóteses explicativas – ‘arriscar’ no sentido em que essas hipóteses afirmam tanto que facilmente se podem revelar como falsas. E dá o seu melhor para as criticar, esperando detectar e eliminar candidatos defeituosos ao estatuto de teoria explicativa, esperando também, através disso, alcançar mais compreensão. Quanto aos enunciados puramente existenciais, não se interessa por eles por causa da sua fraqueza, e por eles não poderem ser falsificados a não ser que sejam parte integrante de um sistema teórico. Está disposto a admiti-los na ciência *se* forem implicados por um enunciado básico aceito; mas mesmo nesse caso, o seu único interesse está no fato de a sua aceitação ser equivalente à rejeição das suas negações universais (Popper, 2000, p. 185).

Popper classifica de “psicologismo” o procedimento teórico que considera as experiências perceptuais como base empírica. Segundo ele, a redução das ciências empíricas a percepções sensoriais, e, assim, a nossas experiências, é dogmatismo, o que no contexto da sua exposição

significa não-reflexividade. O crédito ou descrédito às percepções sensoriais decorre da aceitação, ou não, da lógica indutiva e, ao definir sua posição em relação à concepção de ciência que privilegia a percepção sensorial, afirma: “aqui a rejeitamos, porque rejeitamos a lógica indutiva” (Popper, 2002a, p. 74). Do ponto de vista epistemológico, Popper considera irrelevante o pouco de verdade que há na afirmação de que a matemática e a lógica se sustentam no pensamento enquanto as ciências factuais se fundamentam em percepções sensoriais.

Assim, trataremos da tese de Popper relativa ao problema da base empírica em *The logic of scientific discovery*. Nesta obra a questão do caráter empírico dos enunciados singulares e a maneira de submetê-los à prova é entendida como pertencendo ao âmbito da teoria do conhecimento. No âmbito da filosofia da linguagem a interrogação é acerca da relação que Popper estabelece entre experiências perceptuais e enunciados básicos. Investigaremos o alcance, a coerência e a relevância da proposta popperiana, considerando a análise da posição de Neurath relativamente às proposições protocolares e a retomada da questão por Popper no *Postscript to the logic of scientific discovery*. Finalmente, será discutida a abordagem de Watkins aos problemas acima como forma de subsidiar a conclusão de que Popper sustenta versões inofensivas de dogmatismo, regresso infinito e psicologismo.

2 ASSIMETRIA OU CONVENCIONALISMO: O TRILEMA DE FRIES

No contexto da discussão sobre a base empírica, Neurath (1983, p. 91/9) propôs a terminologia “sentenças protocolares” para designar sentenças que traduzem experiências, ou seja, proposições que compõem a base empírica. Segundo Neurath, no interesse do trabalho científico, as formulações na linguagem unificada da ciência unitária se tornam cada vez mais precisas. Nenhum termo da ciência unitária, contudo, está livre de imprecisão; porque todos eles são baseados em termos imprescindíveis para as proposições protocolares, possibilidade de imprecisão que deve ser imediatamente óbvia para qualquer um. Para ele, a ficção de uma linguagem ideal construída a partir de proposições atômicas puras é tão metafísica quanto a ficção do demônio de Laplace¹⁸². Não se pode considerar a linguagem científica, cada vez mais provida de estruturas simbólicas sistemáticas, como uma aproximação a uma linguagem

¹⁸² Pierre Simon Laplace concebeu uma experiência mental que consiste em prever o estado futuro do universo desde que sejam reunidas todas as variáveis que determinam o seu estado atual.

ideal. No entanto, ele afirma que a proposição “Otto observa uma pessoa encolerizada” é mais imprecisa que a proposição “Otto observa um termômetro registrando 24 graus”, porque a expressão “pessoa encolerizada” tem definição menos precisa que “termômetro registrando 24 graus”, mas “Otto” ele mesmo é um termo impreciso em muitos aspectos. A proposição “Otto observa” pode ser substituída pela proposição “O homem cuja fotografia cuidadosamente tomada está no décimo sexto lugar no arquivo, observa”; mas a expressão “fotografia no décimo sexto lugar no arquivo” não foi ainda substituída por um sistema de formulações matemáticas unicamente correlacionado com outro sistema de formulações matemáticas que substitua “Otto”, “Otto encolerizado”, “Otto amável”, etc.

Sua tese central é que não há como estabelecer, com segurança, proposições protocolares como ponto de partida das ciências. Não há *tábula rasa*. Somos como navegantes obrigados a transformar sua embarcação em mar aberto, sem nunca poder desmantelá-la em uma doca e reconstruí-la com os melhores materiais. Somente os elementos metafísicos podem ser eliminados sem deixar marcas. Sempre ficam “agrupamentos verbais” imprecisos como componentes da embarcação. Se a impressão é diminuída em um lugar, ela pode bem aparecer em outro lugar em um grau superior. Deixando as tautologias de lado, a ciência unificada consta de proposições fáticas. Estas são proposições protocolares ou proposições não-protocolares. As proposições protocolares são proposições fáticas com a mesma forma linguística das demais proposições factuais, mas nelas um nome pessoal sempre aparece várias vezes em uma definitiva conexão com outros termos. Os termos presentes nas proposições protocolares podem ser substituídos de antemão por um grupo de termos de linguagem altamente científica. É essencial para a completude das sentenças protocolares que o nome de uma pessoa ocorra nela. O processo de transformação das ciências é assim: as proposições que foram utilizadas em uma dada época, desaparecem em outra, momento em que freqüentemente são substituídas por outras. Há casos em que se conservam as expressões linguísticas, mas as definições são modificadas. Cada lei e cada proposição física da ciência unitária ou de uma de suas ciências fáticas pode sofrer tal transformação. O mesmo é verdadeiro para cada sentença protocolar que refere a base empírica.

Segundo Neurath, na ciência unitária é criado um sistema consistente de sentenças protocolares e não-protocolares, incluídas as leis. Quando uma nova proposição nos é apresentada, nós a comparamos com o sistema a nossa disposição e averiguamos se ela se encontra ou não em contradição com o sistema. No caso de a nova proposição estar em contradição com o sistema, nós a descartamos como inútil ou falsa. No sistema da ciência unificada não podemos utilizar duas proposições protocolares reciprocamente contraditórias,

ou seja, relativamente à base empírica não pode haver contradição. Mesmo quando não é possível decidir qual delas deve ser excluída, ou se ambas devem ser, é possível estabelecer com segurança de que ambas não podem ser verificadas, isto é, que o sistema não tolerará a incorporação de ambas. Admitimos a possibilidade de eliminação de proposições protocolares. Isto é parte da definição de proposição, que ela requer verificação e que pode ser cancelada. Toda linguagem como tal é “intersubjetiva”. Os protocolos de um momento devem poder ser incorporados nos protocolos do momento seguinte. Podemos imaginar uma máquina científica depuradora na qual introduzimos proposições protocolares. As “leis” e outras “proposições fáticas” válidas, com inclusão das “proposições protocolares”, que se fazem valer através do ordenamento da engrenagem da máquina e que fazem com que soe uma campanha quando se apresenta uma “contradição”. Então, deve haver a substituição da proposição protocolar responsável pela contradição ou reconstruir toda a máquina. *Quem* reconstrói a máquina ou de *quem* é a proposição protocolar que se introduz na máquina, não tem a menor relevância.

Reininger (1931), havia sugerido anteriormente que “a correspondência de um enunciado com um fato nada mais é que a correspondência lógica entre enunciados pertencentes a diferentes níveis de universalidade: é ‘a correspondência de enunciados de nível superior com enunciados (...) que registram experiências’” (Popper, 2002a, p. 77). Para Popper, a despeito de o problema da base empírica ter-se ressentido severamente da confusão entre psicologia e lógica, Fries “ensinou que, se não cabe aceitar por ‘dogmatismo’ os enunciados da ciência, devemos ter como justificá-los” (Popper, 2002a, p. 75). Se exigirmos justificação através de argumentos que desenvolvam razões, no sentido lógico, seremos levados à concepção segundo a qual enunciados só podem ser justificados por enunciados. Mas tal “predileção por demonstrações” tende a conduzir à “regressão infinita”. Por outro lado, evitar o dogmatismo e o regresso infinito implica aceitar o “psicologismo”, ou seja, sustentar que enunciados podem encontrar justificação não apenas em enunciados, mas também em experiências perceptivas. Diante do *trilema* – dogmatismo *versus* regressão infinita *versus* psicologismo – Fries, e com ele quase todos os epistemologistas que desejavam explicar nosso conhecimento empírico, optaram pelo psicologismo.

Popper, diferentemente, denuncia um vínculo entre aquela doutrina e os problemas da indução e dos universais; mais precisamente, ele entende que o problema da indução e dos universais é a base dos problemas do psicologismo. Para ele, não há como emitir um enunciado científico sem ultrapassar, muito, aquilo que pode ser conhecido de maneira incontestável, com base na experiência imediata. Para que ocorra uma descrição, é necessário

o uso de nomes, ou símbolos, ou idéias, que são universais. Assim, qualquer enunciado tem o caráter de hipótese teórica, como bem ilustra um de seus exemplos prediletos:

O enunciado ‘aqui está um copo com água’ não admite verificação por qualquer experiência observacional. A razão está no fato de os *universais* que nela ocorrem não poderem ser correlacionados com qualquer experiência sensorial específica. (Uma ‘experiência imediata’ é ‘imediatamente dada’ *apenas uma vez*; ela é única.) Usando a palavra ‘copo’, indicamos corpos físicos, que exige certo comportamento *legalóide*, e o mesmo cabe dizer com respeito à palavra ‘água’. Os universais não admitem redução a classes de experiências; não podem ser ‘constituídos’ (Popper, 2002a, p. 76).

Segundo Popper, Carnap considera que “à lógica da ciência cabe investigar ‘as formas da linguagem científica. Essa linguagem não fala de objetos *físicos*, mas de palavras; não fala de fatos, mas de sentenças. Em oposição a esse ‘*modo formal de expressão*’, correto, Carnap propõe o modo *ordinário*, ou, como diz ele, o ‘modo material de expressão’” com o que Popper não concorda, por entender que, “para fugir à confusão, o modo material de expressão só deveria ser usado quando fosse possível traduzi-lo no modo correto de expressão” (Popper, 2002a, p. 77). Em aceitando essa posição, somos levados a aceitar que, no campo da Lógica da Ciência, as sentenças não podem ser submetidas à prova pela comparação com estados de coisas ou com experiências; só podemos dizer que elas são suscetíveis de prova por meio da comparação com outras sentenças. Carnap, contudo, traduziu o psicologismo no modo formal de expressão ao afirmar que as sentenças da ciência são submetidas à prova ‘através do auxílio de sentenças protocolares’ e estas se referem aos dados sensoriais. Igualmente, Neurath quer que as sentenças protocolares sejam registros ou protocolos de observações imediatas ou de percepções; mas, para ele, as sentenças protocolares não são invioláveis, admitem revisão e, segundo Popper, esse é um notável avanço em relação a Fries. Entretanto, esse “passo na direção certa é insuficiente e deve ser acompanhado de um conjunto de regras para limitar a arbitrariedade na rejeição ou aceitação de uma sentença protocolar, o que Neurath não apresenta e, assim, involuntariamente, compromete o empirismo. Com efeito, sem essas regras, os enunciados empíricos deixam de ser distinguíveis de qualquer outra espécie de enunciado” (Popper, 2002a, p. 78). Se as sentenças protocolares indesejáveis podem ser simplesmente rejeitadas, qualquer sistema pode ser salvo e à semelhança do convencionalismo “seria possível recorrer ao depoimento de testemunhas que tenham atestado

ou protocolado o que viram ou ouviram”. Assim, segundo Popper, ao evitar o dogmatismo, Neurath “abre caminho para que qualquer sistema arbitrário tenha pretensões à ‘ciência empírica’” (Popper, 2002a, p. 79).

Para tratar adequadamente a questão da objetividade da base empírica, Popper propõe que, distintamente das escolas psicológicas, se deva estabelecer uma distinção nítida entre a ciência objetiva e nosso conhecimento em geral. Só pela observação conhecemos os fatos, mas essa observação não estabelece a verdade de qualquer enunciado. Assim, a pergunta epistemológica não é a que Carnap fez “sobre o que se apoia nosso *conhecimento?* (...) ou, mais exatamente, como posso eu, tendo tido a *experiência* F, justificar a descrição que dela faço e preservá-la da dúvida?”, porque isso não pode ser feito, ainda que substituamos o termo “experiência” por “sentença protocolar”. Popper afirma que a indagação epistemológica deve ser: “Como submeter a testes enunciados científicos, considerando suas conseqüências dedutivas? E *que espécie* de conseqüências devemos selecionar para esse objetivo, se elas, por sua vez, hão de ser suscetíveis de teste intersubjetivo?” (Popper, 2002a, p. 80). Observe-se, contudo, que há uma alteração quanto à formulação dessa questão em *The logic of scientific discovery* e em seu *Postscript to the logic of scientific discovery*. Em uma nota, Popper chama a atenção à posição do *Postscript* quando ele claramente relativiza o teste empírico e reforça a proposição de testes críticos nos quais as provas são partes da crítica. Em um período posterior, o autor sente a necessidade de refazer a configuração de sua compreensão sobre a sustentabilidade do conhecimento científico, por exemplo, na passagem seguinte:

A fraqueza da teoria subjetiva da probabilidade é partilhada por todas as epistemologias subjetivistas (sensualista, fenomenalista, solipsista, etc.). Por epistemologia subjetivista entendo a tentativa de responder à questão ‘Como conhece?’ no sentido de ‘Qual a base da sua asserção? Que observações o conduziram a [ela]...? Questões subjetivistas e indutivistas como estas pedem as respostas subjetivistas e indutivistas habituais. A minha única resposta seria: ‘*Não* sei: a minha asserção era apenas uma suposição. Não importam as observações que aí me conduziram. Em vez disso, podem ajudar-me criticando a minha asserção e utilizando a vossa ingenuidade na criação de alguns testes experimentais que podem refutar a minha asserção se ela for errada, como pode muito bem ser (Popper, 2000, p. 341).

Popper responde sua interrogação em uma nova formulação epistemológica, abandonando a perspectiva de eficácia no teste empírico e assumindo a opção por submeter os enunciados a teste lógico, que, com a imaginação criadora, pode criticamente demonstrar as debilidades

presentes nas hipóteses supostas como respostas aos problemas teórico-científicos. Não havendo como concluir finalmente pela verdade ou falsidade das comparações entre proposições e experiências, as interpretações serão confrontadas para a eliminação de eventuais erros ou para o aperfeiçoamento de respostas ainda ingênuas. Contudo, mesmo sem maior distinção entre enunciados lógicos e enunciados das ciências empíricas, o conhecimento não pode ser descrito como um sistema de disposições que se prende a sentimentos de crença ou convicção. No concernente aos enunciados lógicos, a convicção é de que somos compelidos logicamente a pensar de determinada maneira. Quanto aos enunciados das ciências empíricas, a convicção prende-se, talvez, ao sentimento de ‘segurança perceptual’, mas, como afirma em *The logic of scientific discovery*, “isso, contudo, só interessa ao psicólogo, nem sequer relaciona-se com problemas como os de conexões lógicas entre enunciados científicos, que só interessam ao epistemologista” (Popper, 2002a, p. 80). A única forma pela qual se pode assegurar a validade de uma cadeia de arrazoados lógicos é dispô-la de forma que seja suscetível de teste. Isso implica fragmentar a argumentação em proposições que possam ser, cada uma delas, verificadas com facilidade por qualquer pessoa que tenha aprendido a técnica lógica ou matemática de transformar sentenças. Esse é o trabalho que cabe ao teórico, e nada muito além disso. Porque, se esse recurso não dirimir as dúvidas, resta ao proponente da teoria solicitar aos seus interlocutores que demonstrem os erros nas fases de demonstração ou então, que reflita mais profundamente acerca da questão. À semelhança da argumentação lógica, os enunciados científicos empíricos podem ser apresentados (através de descrições de arranjos experimentais, etc.) de maneira tal que todos quantos dominem a técnica adequada possam submetê-los à prova. Se, como resultado, houver rejeição do enunciado, não basta a evocação, pelo interlocutor, de seu sentimento de dúvida ou de seu sentimento de convicção, no que se refere às suas percepções. O que importa é se foram formuladas asserções que contradigam a apresentada, fornecendo condições para submetê-la à prova. Uma ação que não obedece a esse requisito implica que se lhe indefira o crédito de contribuição à cientificidade e se lhe aponte o caminho do reexame cuidadoso e reflexivo da experiência.

Os enunciados básicos têm a função de permitir-nos decidir sobre a falseabilidade ou não de uma teoria, daí a decisão respeitante à empiricidade desta teoria. Uma vez falseável, a teoria é empírica. Além disso, os enunciados básicos podem corroborar hipóteses falseadoras e, assim, produzir o falseamento de teorias. Popper estabelece as disposições lógicas a que os enunciados básicos estão submetidos:

(a) de um enunciado universal, desacompanhado de condições iniciais, não se pode deduzir um enunciado básico. Por outro lado, (b) pode haver contradição recíproca entre um enunciado universal e um enunciado básico. A condição (b) somente estará satisfeita se for possível deduzir a negação de um enunciado básico da teoria que ele contradiz. Dessa condição e da condição (a), segue-se que um enunciado básico deve ter uma forma lógica tal que sua negação não possa, por seu turno, constituir-se em enunciado básico (Popper, 2002a, p. 83).

Existem enunciados universais e existenciais, eles são negação um do outro e diferem em sua forma lógica. Um enunciado existencial singular ou enunciado-há singular difere, na forma lógica, não apenas lingüisticamente, de um enunciado-não-há singular; enquanto o primeiro afirma “Há um cervo na região espaço-tempo x ”, o segundo afirma “Não há um cervo na região espaço-tempo x ”. Com essa consideração, torna-se possível a Popper estabelecer nova regra concernente a enunciados básicos, ela consiste no seguinte: enunciados básicos têm a forma de enunciados existenciais singulares. Ele explica que essa regra quer dizer que:

os enunciados básicos satisfarão a condição (a), pois um enunciado existencial singular nunca pode ser deduzido de um enunciado estritamente universal, isto é, de um enunciado de não existência, estrito; satisfarão, também, a condição (b), como pode ser visto considerando-se o fato de que de todo enunciado existencial singular pode-se deduzir um enunciado puramente existencial, pela simples omissão de qualquer alusão a uma região espaço-tempo individual, e, também um enunciado puramente existencial está em condições de contraditar uma teoria (Popper, 2002a, p. 84).

Mas Popper sublinha, logo na sequência, que a conjunção de dois enunciados básicos, p e r , que não se contradigam reciprocamente, constitui, por sua vez, um enunciado básico, e que, por vezes, podemos chegar a um enunciado básico combinando um enunciado básico a outro enunciado que não seja básico.¹⁸³ Além dos requisitos formais, os enunciados básicos devem satisfazer um requisito de cunho material referente ao evento que está ocorrendo no lugar x . Esse evento deve ser “observável” e, assim, o enunciado será suscetível de teste,

¹⁸³ Vejamos um exemplo desse raciocínio: “Há um cervo no lugar x ” e “Não há um cervo correndo no lugar x ”. Os dois enunciados, o primeiro básico (r), e o segundo não básico (p), equivalem, em conjunção, (r e $não-p$) a um enunciado existencial singular, logo, básico, “Há um cervo parado no lugar x ”. Disso Popper retira a consequência: se tivermos uma teoria t e as condições iniciais r , de onde deduzimos a predição p , então o enunciado $r . p$ colocar-se-á como falseador da teoria e, portanto, como um enunciado básico (Popper, 2002a, p. 84).

intersubjetivamente, “com base em ‘observações’ (...) por observadores colocados no espaço e no tempo” (Popper, 2002a, p. 84).

3 A RELATIVIDADE DOS ENUNCIADOS BÁSICOS E A RESOLUÇÃO DO TRILEMA DE FRIES

Popper pretende que a relatividade dos enunciados básicos seja a resolução do trilema de Fries. Vejamos no que consiste essa tese. Ele assevera que, distintamente das sentenças protocolares ou de percepção, ou seja, enunciados a propósito de experiências pessoais – como Carnap compreendeu –, os enunciados básicos são facilmente passíveis de teste. O trilema de Fries implica a escolha entre dogmatismo, regressão infinita ou psicologismo. Popper se posiciona da seguinte forma: 1) a espécie de dogmatismo presente na decisão de aceitar como satisfatórios determinados enunciados básicos é inofensivo, pois sempre poderemos não desistir de justificá-los com argumentos e submetê-los a novas provas; 2) a cadeia infinita de deduções ou regressão infinita decorrentes dessa decisão é igualmente inofensiva, pois em teoria não se pretende provar qualquer enunciado; 3) no concernente ao psicologismo, mesmo estando relacionado com nossas experiências perceptuais, a decisão de aceitar enunciados básicos não significa que tentamos justificar enunciados com experiências. “As experiências podem *motivar uma decisão* e, conseqüentemente, a aceitação ou rejeição de um enunciado, mas um enunciado básico não pode *ver-se justificado* por elas – não mais que por um murro na mesa” (Popper, 2002a, p. 87). Os enunciados que registram resultados observacionais são sempre interpretações de fatos observados, são interpretações à luz de teorias. Eis um dos motivos porque somente de forma ilusória é fácil encontrar verificações para as teorias, já que a interpretação de que determinada teoria tenha sido verificada empiricamente necessariamente não coincide com uma verificação absoluta pelo simples fato de que logicamente a verificação absoluta é impossível. Uma teoria tem caráter universal e as verificações são de caráter particular. Ao mesmo tempo, esse entendimento implica a adoção de atitude crítica em relação às nossas teorias se não quisermos raciocinar em círculo.

As experiências são explicáveis e dedutíveis de teorias que nos empenhamos em submeter à prova. “O teórico propõe certas questões bem delimitadas ao experimentador e este, através de experimento, tenta chegar a uma resposta decisiva para essa questão, e não para outras. Todas as demais ele se empenha em excluir” (Popper, 2002a, p. 89). A

independência relativa dos subsistemas de uma teoria é relevante por permitir a atenção, pelo experimentador, a uma única questão e, assim, evitar o erro. Mas o experimentador não lança luz ao teórico, este já deve ter formulado, tão clara quanto possível, sua pergunta. Assim, o teórico mostra o caminho ao experimentador. Este não está empenhado em fazer observações exatas; seu trabalho é, também, em grande parte, de natureza teórica. “A teoria domina o trabalho experimental, desde o seu planejamento inicial até os toques finais, no laboratório” (Popper, 2002a, p. 90). A tentativa e erro, como via de decisão das teorias às quais damos crédito, ganha o ingrediente da seleção natural como sua efetivação, ou seja, aceitamos as teorias que nos parecem melhores no confronto com as demais, aquelas que se mostram as mais capazes de sobreviver por terem sido submetidas a mais numerosas e rigorosas provas.

4 AS CIÊNCIAS SE FAZEM POR CONSENSO OU POR DISSENSO?

Evidentemente os testes de teorias dependem de enunciados básicos e estes são aceitos ou rejeitados por nossa decisão. São as decisões que estabelecem o destino das teorias. Apesar da aparência de semelhança, distintamente da defesa convencionalista, “a convenção ou decisão não determina, de maneira imediata, nossa aceitação de enunciados universais, mas, ao contrário, influi em nossa aceitação de enunciados singulares, ou seja, de enunciados básicos” (Popper, 2002a, p. 91). Assim, em última instância, a decisão quanto ao destino de uma teoria é tomada tendo em vista o resultado de uma prova, isto é, pela concorrência acerca de enunciados básicos. A divergência em relação ao convencionalismo se produz por aquele sustentar que os enunciados acolhidos em consequência de um acordo são universais, enquanto Popper sustenta que são singulares. A discordância para com o positivismo centra-se na sustentação de que os enunciados básicos não são justificáveis através de recurso às nossas experiências imediatas, mas que, do ponto de vista lógico, eles são aceitos por um ato, por uma decisão livre.

A base empírica da ciência objetiva nada tem, portanto, de ‘absoluto’. A ciência não repousa em pedra firme. A estrutura de suas teorias levanta-se, por assim dizer, num pântano. Semelha-se a um edifício construído sobre pilares. Os pilares são enterrados no pântano, mas não em qualquer base natural ou dada. Se deixarmos de enterrar mais profundamente esses pilares, não o fazemos por termos encontrado terreno firme. Simplesmente nos

detemos quando achamos que os pilares estão suficientemente assentados para sustentar a estrutura – pelo menos por algum tempo (Popper, 2002a, p. 93).

Essa passagem indica com clareza a posição teórica de Popper, que metaforicamente produz um cenário no qual o absoluto é inatingível e, assim, sua busca efetiva constitui-se irracional. Portanto, “a ciência não repousa em pedra firme” na medida em que produz sua sustentabilidade teórica proporcional às conseqüências que dela extrai. Desta forma, não estamos obrigados a argumentar infinitamente, justificando nossas justificações, “simplesmente nos detemos” quando entendemos suficientemente a malha argumentativa. Continuar infinitamente demonstrar-se-ia inadequado do ponto de vista racional, não construímos escadas até o céu se queremos subir dois degraus para apanhar um cacho de uva.

A tese de Popper reforça-se com um *Adendo* de 1968 à sua caracterização do problema da base empírica em 1968, em que faz cinco observações, aqui sintetizadas: 1) a palavra “base” tem um tom irônico, ou seja, a base vacila; 2) o capítulo assenta um robusto realismo e revela que ele é compatível com um empirismo novo, não dogmático e não subjetivo. Procura substituir a clássica idéia da experiência (observação) pelo exame crítico objetivo – e a experiencição (observabilidade) por uma testabilidade objetiva; 3) nossa linguagem está impregnada de teorias: não existem enunciados de pura observação; 4) não existem observações puras; 5) enunciados básicos são (a) enunciados objetivos de teste, passíveis de crítica; (b) hipóteses transcendentais, tais como os enunciados universais.

A cientificidade das teorias é tarefa que se realiza indiretamente, uma vez que a sustentabilidade empírica implica a criação das condições de testabilidade, a efetivação e apreciação dos resultados dos testes por entidades teóricas cujo critério obedece, tanto quanto cada passo anterior, a uma configuração lógica, racional e, conseqüentemente, teórica. O novo empirismo proposto por Popper pretende afastar-se do dogmatismo presente nas crenças de que a base empírica possa ser apreendida e demonstrada como prova da verdade da ciência, através do resgate da função chave desempenhada pela crítica objetiva. Esta se constitui como o motor impulsionador da atividade científica que, deste modo, pode perceber suas debilidades e corrigi-las em hipóteses testáveis que configurem novos universos teóricos científicos e impliquem novos procedimentos de testes em novas referências quanto ao que é o real objetivamente referido.

Popper aprende com Weyl algo substancial que lhe permite inferir o critério para pensar o absoluto-subjetivo e o relativo-objetivo. Aqui me limitarei a apresentar a citação, que

segundo julgo, é auto-explicativa. Weyl afirma:

esse par de opostos absoluto-subjetivo e o relativo-objetivo, parece-me encerrar uma das mais profundas verdades epistemológicas que podem ser alcançadas mediante o estudo da natureza. Quem deseja o absoluto precisa dar, em troca, a subjetividade (o egocentrismo); e quem anseia por objetividade não pode evitar a questão do relativismo. Aquilo que é experimentado de modo imediato é subjetivo e absoluto (...); o mundo objetivo de outra parte, que a ciência almeja obter como precipitado, em forma cristalina pura (...) é relativo (1949, p. 94).

Popper faz alusão a Born que “se expressa da mesma maneira” e, em seguida, afirma que “basicamente, essa concepção aproxima-se da teoria da objetividade, elaborada por Kant”. Em outro momento, Popper lembra que Reininger escreveu: “A metafísica é impossível *como ciência* (...) porque, embora o absoluto seja efetivamente experimentado e, por esse motivo, possa ser intuitivamente sentido, ele furta-se a uma representação em palavras. De fato, ‘*Spricht die Seele, so spricht, ach! Schon die Seele nicht mehr*’. (Se *fala* a alma, então, oh!, já não é mais a alma que fala.)” (1916, p. 29).

5 CONCLUSÃO: VERSÕES INOFENSIVAS DO DOGMATISMO, REGRESSO E PSICOLOGISMO NO PÂNTANO POPPERIANO

Watkins nos apresenta um Popper menos extremado relativamente às posições de 1934, que desabsolutizou o trilema de Fries e permitiu aceitar-se enunciados básicos que contam com “versões inofensivas” de cada ingrediente do trilema. Watkins demonstra que, tanto há dogmatismo na aceitação de enunciados, quanto há regresso infinito potencial, sem pretender estabelecer a verdade dos enunciados básicos, e que há, ainda, um “toque” de psicologismo, porque a decisão de aceitar enunciados básicos está “causalmente conectada com nossas *experiências*”, elas “podem motivar uma decisão” de aceitar ou não um enunciado, mas não justificam enunciados básicos.

Watkins apresenta, no subtítulo “Fatos científicos e o problema de Duhem-Quine”, uma distinção entre os enunciados de observação que Duhem denominou ingênuos por registrarem fatos práticos e sofisticados por registrarem fatos teóricos ou, como chamou Poincaré, fatos brutos e científicos, afirmando que “os enunciados sofisticados de nível-1 não

são menos candidatos a aceitação racional dentro da *base empírica* que os ingênuos” (Watkins, 1990, p. 233). Watkins lembra que Poincaré encontrou em Le Roy a tese de que os fatos e as leis científicas são fruto do trabalho artificial dos cientistas, e insistiu inicialmente que um enunciado de fato é sempre verificável pelo testemunho dos sentidos ou a memória desse testemunho. Dando-se conta de que essa posição permitia excluir parte dos fatos científicos para o terreno não-científico, o autor corrige sua posição e afirma que a distinção entre fato bruto e fato científico está na linguagem adotada: “Um fato científico não é senão um fato bruto traduzido numa linguagem conveniente” (Watkins, 1990, p. 235). Já Duhem combateu com rigor a tentativa de Poincaré de reduzir fatos científicos a fatos brutos; para ele, há uma diferença essencial, uma vez que os relatórios experimentais da Física são encharcados de teorias e nunca são finalmente verdadeiros, diferentemente dos relatórios observacionais empíricos. Daí que Watkins demarca o divisor d’águas com Popper e Neurath, ao afirmar que:

Anteriormente a Popper e Neurath (...), virtualmente todos os filósofos interessados na natureza e estatuto dos enunciados da *base empírica* da ciência exigiram que eles fossem certos ou que a base fosse sólida como uma rocha. Imagino que tanto Poincaré como Duhem teriam ficado alarmados com a imagem impressionante que Popper dá da ciência, erguendo-se ‘como se estivesse sobre um pântano (...) como um edifício assente sobre estacas. As estacas são dirigidas de cima para baixo no pântano, mas não para alguma base dada’ (Watkins, 1990, p. 236).

Com Popper e Neurath, a avaliação quanto à certeza passa a ter nova configuração: o que é certo agora é o que é aceito racionalmente ou quase-racionalmente e, portanto, já não há razão para uma distinção quanto à aceitabilidade entre enunciados brutos e sofisticados, podendo, enunciados sofisticados, habitarem o universo da base empírica com muita legitimidade. Watkins apresenta o seguinte exemplo: “Suponhamos que, ligando dois galvanômetros a um circuito elétrico, ambos os ponteiros param no 10; então, pode bem acontecer que a melhor explicação em que eu possa pensar para as minhas experiências perceptivas inclua a premissa ‘Está passando uma corrente de 10 A neste circuito’”(Watkins, 1990, p. 237).

Watkins descreve um cenário epistemológico no qual teríamos condições de optar por considerar legítima a constituição da base empírica (i) somente por relatórios de nível-0, já que somente quanto a eles é possível certeza, (ii) por relatórios de nível-0 e relatórios de nível-1 ingênuos, sobre cuja verdade ou falsidade um leigo possa decidir, pois estes podem

ser virtualmente certos, e (iii) também por relatórios de nível-1 sofisticados, sobre cuja verdade ou falsidade um leigo não possa decidir normalmente, embora eles não possam ser certos. Mas, segundo Watkins, “é típico duma teoria científica conter predições que são testáveis por enunciados de nível-1, sofisticados” (Watkins, 1990, p. 237). Segundo ele, Duhem certamente concordaria que a inclusão de tais enunciados na base empírica tornaria toda a série testável, mesmo sendo impossível testar as hipóteses separadamente.

Portanto, em um conjunto de axiomas de uma teoria com falsificadores potenciais que são relatórios de nível-1 sofisticados, se decidirmos substituí-los por enunciados de nível-1 ingênuos, de tal forma que a teoria se torne testável por enunciados cuja verdade ou não verdade, um leigo seja capaz de decidir e não mais por enunciados que um leigo não possa decidir, isso “conduzir-nos-ia ao que chamarei um *grandismo* intratável: não só o sistema de axiomas se tornaria desesperadamente volumoso como também não se poderia completar a tarefa” (Watkins, 1990, p. 238). Qualquer fato teórico tem infinitas traduções práticas diferentes, além do que, não podemos saber quais formas serão providenciadas no futuro para testar as teorias, além do que, substituir enunciados de nível-1 sofisticados por enunciados de nível-1 ingênuos, produziria um *grandismo* impraticável.

Se a avaliação quanto à certeza é aceitação racional ou quase-racional e, não há distinção quanto à aceitabilidade entre enunciados brutos e sofisticados, podendo, enunciados sofisticados, habitarem o universo da base empírica com a mesma legitimidade, isso se deve às versões ao mesmo tempo incontornáveis e inofensivas de dogmatismo, regresso infinito e psicologismo, presentes no racionalismo crítico.

REFERÊNCIAS

BUBNER, R. *Dialektik und Wissenschaft*. Frankfurt an Main: Suhrkamp, 1973

NEURATH, *Philosophical papers 1913-1946*. Edited and translated by Robert S. Cohen and Marie Neurath, Dordrecht/Boston/Lancaster: D.Reidel Publishing Company, 1983.

POPPER, K. *Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge*. London and New York: Routledge Classics. 2002.

POPPER, K. *Realism and the aim of science*. London and New York: Routledge, 2000.

POPPER, K. *The logic of scientific discovery*. London and New York: Routledge Classic,

2002.

WATKINS, J. W. N. *Ciência e cepticismo*. Tradução Maria João Ceboleiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

WATKINS, J. W. N. *Science and scepticism*. London: Hutchinson, 1984.

WEYL, H. *Philosophy of mathematics and natural science*. Princeton: Priceton University press, 1949.

A RESPOSTA CÉTICA DE HUME A RAZÃO TEOLÓGICA DE DESCARTES

Renato de Medeiros Jota*

Resumo:

O ceticismo se tornou uma forte influência nos pensadores modernos. Filósofos como Pascal, Espinosa, Descartes e Hume beberam da fonte cética e tiveram por consequência o seu pensamento influenciado por eles. Descartes por exemplo, tomou para si os argumentos céticos e os aprofundou em uma dúvida hiperbólica. Seu objetivo com isso era vencer o ceticismo extremado em sua época e mostrar que a razão proporciona a única forma de podermos conhecer verdadeiramente os objetos. Outro representante do pensamento cético e que se posiciona como um deles é o Filósofo Escocês David Hume. Observamos em sua obra uma clara crítica ao posicionamento racional de Descartes e seus herdeiros como Nicolas de Malebranche. Para ele a resposta racional de Descartes não solucionou as próprias questões postas por ele sobre o ceticismo. Pelo contrário, para solucioná-la o mesmo recorreu a uma solução externa a razão. Neste artigo, portanto, temos como objetivo principal mostrar que: A) Através da análise de Hume, sobre a solução de Descartes para vencer os argumentos céticos mostrar que os mesmos estão centralizados em uma solução ontológica teológica e B) para vencer a dúvida hiperbólica estabelecida pelo filósofo francês, constatamos que o mesmo, apenas, o aprofundou abrindo caminho para novos problemas na modernidade.

Palavras-Chave: Razão. Argumentos Céticos. Dúvida Hiperbólica.

Abstract:

Skepticism has become a strong influence on modern thinkers. Philosophers such as Pascal, Spinosa, Descartes and Hume supply skeptical drank and had consequently influenced their thinking for them. Descartes for exemple, took to himself skeptical arguments and deepened in a hyperbolic doubt. His goal was to win it with extreme skepticism in his time and show that the ratio affords the only way we can truly understand the objects. Another representative of skeptical thinking and which is positioned as one of them is the Scottish philosopher David Hume. We observe a clear in his critique of the rational positioning of Descartes and his heirs as Nicolas de Malebranche. For him the rational response of Descartes did not solve the very issues raised by him about the skepticism. Instead, to solve it the same external solution used a reason. In this article, therefore, have as main objective to show that: A) the analysis of Hume, on the Descartes solution to overcome the skeptics arguments show that they are centered on a theological and ontological solution B) to win the hyperbolic doubt established by the French philosopher, we find that the same, only deepened the opening way for new issues in modernity.

Key -Words: Reason. Arguments Skeptics. Hyperbolic Doubt.

* Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Rio Grande do Norte - Brasil. E-mail: rfraud@ig.com.br.

1 INTRODUÇÃO: A RAZÃO DE DESCARTES PERANTE A DÚVIDA HIPERBÓLICA CÉTICA NA MODERNIDADE.

Descartes nas *Meditações*, pretende refutar o ceticismo crescente da sua época que ponha em dúvida a razão como fonte confiável de conhecimento. Sem dúvida, Descartes tinha de responder as acusações céticas sobre a inexistência de verdades universais que nos pode levar ao conhecimento sobre todas as coisas, responder a estas indagações era de extrema importância para estabelecer a supremacia da razão sobre o conhecimento. Para isso ele absorve os argumentos céticos para depois os radicalizá-los em seu favor, buscando com isso, algo que resista a dúvida hiperbólica cética.

É nas primeiras, segundas e terceira partes das *Meditações* que Descartes estabelece sua dúvida hiperbólica sobre os conhecimentos matemáticos e sobre os corpos externos. É também nestas partes que surge os argumentos do gênio maligno e do deus enganador. Estes são criados para pôr em dúvidas os conhecimentos que nos são obtidos subjetivamente e objetivamente através da razão e dos sentidos. Na segunda parte, encontramos a primeira certeza de que “eu sou, eu existo”. Todavia, esta não será a certeza mais forte obtida por Descartes. Ela deve inaugurar apenas a cadeia de razões. O argumento mais forte encontra-se na quinta e sexta meditações e consiste em dizer que o homem é “coisa pensante” e em seguida estabelece o postulado ontológico da razão sobre o conhecimento, a saber, que só chegamos a conhecer porque Deus não nos engana¹⁸⁴.

Este pequeno resumo nos mostra, apenas que Descartes apesar de recorrer a um argumento ontológico teológico para sedimentar o conhecimento sobre uma base segura, solucionará definitivamente o problema cético, parece, contudo, que antes aprofundou mais as

¹⁸⁴ É importante notar que as críticas céticas sobre as verdades ontologicamente dadas sobre a existência de Deus, sobre os milagres e a trindade, já vinham sendo há muito tempo um assunto recorrente na modernidade. Isso não era privilégio, apenas, desta época. No início da idade média Agostinho escrevia uma obra para dá uma resposta ao ceticismo crescente em sua época, ela se chamava “*Contra os acadêmicos*”. Ele provavelmente se referia à nova academia platônica de Arcécilas que postulava haver um viés cético na obra de Platão quando este em suas palavras “nada afirma, discute a afirmação e a negação, hesita sobre todas as questões e nada diz de certo”, o que segundo André Verdan seria um exagero postular Platão como um cético. Vale observar a influência que Platão exercia sobre a filosofia de Agostinho. Para ele, refutar todo e qualquer viés cético na filosofia de Platão era de suma importância para a sobrevivência não só do filósofo Grego como da teologia. Vale salientar que o neo platonismo era muito forte em sua época e a igreja primitiva que surgia baseava muito do seu conhecimento no filósofo Ateniense.

dúvidas sobre o conhecimento do que o tê-lo enfraquecido¹⁸⁵. Em sua dúvida hiperbólica, Descartes estabeleceu uma separação entre “res cogitans” (coisa pensante) e a “res extensa” (coisa corpórea) ou entre mente e corpo¹⁸⁶. Esta separação foi o principal motivo pela qual os céticos modernos mostraram ser equivocado recorrer a razão para solucionar o problema sobre o conhecimento.

Ora o ceticismo de Descartes teve conseqüências sérias sobre o conhecimento objetivo do mundo, como sobre aqueles obtidos teologicamente. A modernidade herdou estes problemas e o utilizou como pano de fundo para as ciências naturais e seu posterior desenvolvimento. Assim o ceticismo se desenvolveu enormemente na modernidade a partir dos argumentos de Descartes, a razão, segundo o ceticismo, mostrou-se insuficiente para estabelecer as verdades universais encontradas nos fenômenos naturais. E toda vez que a razão buscava solucionar as dúvidas sobre o conhecimento novas perguntas surgiam quando defrontadas com novas questões que foram estabelecidas pelas ciências naturais. Todavia um dos seguidores mais famosos de Descartes, Nicola de Malebranche, tentou responder aos críticos cartesianos sobre o seu insucesso quanto à tentativa de responder a dúvida hiperbólica cética. Entre estes críticos, destacava-se o filósofo Escocês David Hume, um cético assumido.

2 O CETICISMO DE HUME COMO REMÉDIO AO DOGMATISMO CARTESIANO

Hume segue o pensamento cético da nova academia platônica de Arcétilas¹⁸⁷, todavia não admitia ser um cético em seus escritos, pois utiliza um tom muito impessoal, quando fala sobre o assunto. Isso parece, antes de tudo vir testemunhar a sua propensão a sê-lo do que o contrário, devido manter certa relação de distância sobre o assunto com que trata, parece antes de tudo agir sem dogmas sobre os assuntos com que se envolve como diz André Verdán “Em suma, ele é demasiado cético para manter distância em relação a seu próprio ceticismo” (VERDAN, 1998, p. 99). Se falarmos que existe um ceticismo nele, este não era tão extremado, ele reconhecia existir conhecimentos prováveis, mas não absolutos, o contrário

¹⁸⁵ Vale salientar que Descartes é herdeiro de um longo embate entre ceticismo e teologia no campo ontológico teológico. Basta para constatar até que ponto chegou a ele esta controvérsia lendo a excelente obra de Richard Popkin “A historia do ceticismo: de Erasmo e Espinosa” que faz toda uma reconstrução histórico filosófica da controvérsia entre razão e ceticismo no campo da teologia.

¹⁸⁶ Para maiores detalhes desta separação entre mente e corpo ver a excelente obra de Antônio R. Damásio intitulada de “O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano”. Particularmente no capítulo 11.

¹⁸⁷ Observar neste sentido o capítulo II sobre Arcétilas na obra “Os céticos gregos” de Victor Brochar que analisa as diversas ramificações do pensamento cético na antiguidade e sua influência sobre a nova academia.

do que pensava em sua época a metafísica tradicional que busca verdades universais. O ceticismo, pelo contrário pensa não haver verdades absolutas, temos mais dúvidas do que respostas sobre o conhecimento e assim a única atitude digna é dizer que podemos conhecer as coisas, na medida em que são prováveis. Com isso fugimos de todo e qualquer tentativa de dogmatismo. Para ele o conhecimento apresenta-se, apenas, provavelmente mediante a experiência dos sentidos e pela probabilidade que possam vir a ocorrer, mas até a estes, ele tem reservas.

A busca pela razão por encontrar verdades inquestionáveis levou o homem a cometer erros terríveis a respeito do conhecimento. A metafísica tradicional contribui, igualmente, para isso e ele atribui isso a existência de :

(...) uma objeção mais justa e plausível a uma parte considerável dos estudos metafísicos: que eles não são propriamente uma ciência, mas provêm ou dos esforços frustrados da vaidade humana, que desejaria penetrar em assuntos completamente inacessíveis ao entendimento, ou a astúcia das superstições populares que, incapazes de se defender em campo aberto, cultivam essas sarças espinhosas impenetráveis para dar cobertura e proteção a suas fraquezas. (HUME, 2003, p. 26)

Sua crítica a metafísica tradicional tem como foco principal Descartes e os seus seguidores. E encontra-se em suas duas principais obras no *Tratado da natureza humana* e nas *investigações sobre o entendimento humano*. Nelas o ceticismo humeano adquire um tom devastador contra todo e qualquer tendência de engessar a episteme nos estreitos modos do dogmatismo metafísico. Para ele Descartes errou em dois pontos básicos: A) primeiro na questão dos critérios que utilizou para refutar o ceticismo que ao invés de enfraquecê-lo, apenas, o reforçou e B) estabeleceu como pedra de toque, a crença em um Deus que servisse de certeza subjetiva ontológica¹⁸⁸ que fosse usada como critério de verdade válida para todo e

¹⁸⁸ É importante notar que Descartes na quinta e sexta meditação parece recorrer ao argumento ontológico teológico elaborado por Anselmo de Cantuária no Monólogo, para validar a existência de Deus e assim, justificar o estabelecimento do conhecimento como uma verdade inquestionável. Karl Barth, um estudioso da obra de Anselmo, particularmente o Monólogo, observou que o argumento ontológico de Anselmo tem um caráter mais teológico do que filosófico. Apelando para uma verdade no nível da fé, por isso dizer-se do argumento anselmiano ser do tipo fideísta do que qualquer outra coisa. Barth diz tacitamente que “isso quer dizer: Enquanto eu creio, eu também creio que o conhecimento que busco, como é demandado e considerado possível pela fé, tem a fé como sua pressuposição, e isso por si só se tornaria imediatamente impossível se não fosse o conhecimento da fé” (BARTH, 2003, p. 34). Ora levando em consideração o que Barth estabelece sobre a fé e que a razão por si só não serve como justificativa para o estabelecimento do conhecimento como uma verdade inquestionável sem o auxílio da crença ou fé. Chegamos a concluir, portanto, que a razão por si

qualquer conhecimento.

O primeiro argumento erra pelo critério escolhido por Descartes, pois ao intensificar a dúvida cética sobre a existência das coisas corpóreas e das coisas racionais, ele levantou novas questões que talvez, inconscientemente, o mesmo não tenha percebido a gravidade do problema proposto por ele. Ao propor que os sentidos não nos habilita a conhecer nada sobre o mundo exterior e que estes podem ser erroneamente interpretados por nós e mostrarem-se muitas vezes enganosos, Descartes apenas repete a tradição cética, e isso parece não conter nada de novo para Hume, o problema do mundo externo continua posto, todavia quando o autor começa a radicalizar sua dúvida sobre os sentidos, passando a duvidar até daqueles auto-evidentes, como por exemplo, de “estar sentado em um sofá perto de uma lareira” ele põe imediatamente em questão o critério subjetivo em que esta estabelecido o conhecimento, a saber, subjetivamente podemos nos enganar, pois pode ser que estejamos sonhando ou que um gênio maligno esteja enganando os nossos sentidos.

Neste momento, encontramos a dúvida cartesiana em seu auge quando postula não existir na própria mente um princípio original que valide conhecimentos sensíveis, ou seja, não podemos conhecer nada tanto objetivamente quanto subjetivamente. Este é um dado novo acrescentado por Descartes, e Hume observa que neste âmbito o conhecimento é impossível, pois ele diz:

A dúvida cartesiana, portanto, se fosse alguma vez capaz de ser atingida por qualquer criatura humana (o que obviamente não é), seria totalmente incurável, e nenhum raciocínio poderia jamais levar-nos a um estado de segurança e convencimento acerca de qualquer assunto (HUME, 2003, p. 204).

Descartes busca assim, algo que resista a dúvida hiperbólica elencada pelo ceticismo que põe em dúvida o caráter de verificabilidade do conhecimento mediante os mecanismos puramente racionais. Depois de por em dúvida tudo que poderia ser conhecido tanto pelos sentidos quanto por mecanismos puramente racionais, Descartes conclui que apenas uma coisa se mostrou constante, imutável e que resistiu a toda dúvida, a saber, a crença que ele é “Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa” (DESCARTES, 1983, p. 95). E que algo o estabelece como esta coisa. Ora se a única certeza sustentável é saber que ele “É uma coisa

só não estabelece o conhecimento se não vier acompanhada pela fé, estabelecida esta, em bases puramente teológicas.

que dúvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTE, 1983, p. 95), deve haver algo que valide esta certeza e portanto é exterior a ele. Esta certeza só pode ser obtida através da razão, ou seja, só a certeza de que algo pensa independente de qualquer dúvida e que garanta a existência na subjetividade, pode resistir a dúvida hiperbólica. Todavia esta certeza é obtida por Descartes mediante uma certeza teológica, exterior a “res cogitans”. O que, segundo Hume mostra-se como um fideísmo exacerbado sobre a certeza teológica da verdade do conhecimento obtido racionalmente. Em vez de utilizar métodos puramente racionais, Descartes apela para o fideísmo, estabelecido em Deus, para validar o conhecimento adquirido na razão.

Esta certeza é obtida, observa Hume, através da crença teologicamente estabelecida em Deus e não obtida por meio de uma certeza racionalmente indubitável como Descartes quer mostrar. Para ele só podemos conhecer algo sobre os objetos parcialmente e muito superficialmente. Este conhecimento só pode ser experimentalmente obtido através de casos restritos e anteriormente observado, fora isso não há como inferirmos conhecimentos sem o auxílio de dois fatores básicos para o conhecimento, a saber, a crença e o hábito e a experiência.

Talvez a busca de Descartes por algo que resista a dúvida cética tenha como objetivo algo que consiga ligar os conhecimentos obtidos internamente com aqueles que adquirimos externamente. Para isso ele recorre ao argumento teológico de que Deus, neste caso seria esta conexão necessária¹⁸⁹. Pois é ele que valida a certeza psicológica da obtenção de verdade universal e válida pela razão como é demonstrado por Descartes quando diz:

E não devo de maneira alguma duvidar da verdade dessas coisas se, depois de haver convocado todos os meus sentidos, minha memória e meu entendimento para examiná-las, nada me for apresentado por algum deles que esteja em oposição com o que me for apresentado pelos outros. Pois, do fato de que Deus não é enganador segue-se necessariamente que nisso não sou enganado (DESCARTES, 1983, p. 142).

Hume trata esta certeza Cartesiana teológica para validar racionalmente as certezas sobre o conhecimento, basicamente para mostrar que a dúvida hiperbólica de Descartes sobreviveu e

¹⁸⁹ Neste sentido, vale salientar a relevância do argumento Ontológico de Anselmo, utilizado por Descartes, para estabelecer o conhecimento como sendo uma verdade necessária obtida através da razão.

que contagiou toda a modernidade, levando o dogmatismo metafísico a definhar perante as novas questões que ele mesmo formulou. A sua filosofia vem neste contexto servir de remédio para todo o dogmatismo sobre o conhecimento e tem como proposta estabelecer um novo parâmetro para este, o estabelecendo sobre bases puramente experimentais¹⁹⁰. Pois como o próprio Hume observa “Todas as inferências da experiência são, pois, efeitos do hábito, não do raciocínio” (HUME, 2003, p. 75). Todavia existem aqueles que como Gérard Lebrun, defendem que as *Meditações* foi mal interpretada pelos filósofos modernos, em suas objeções e respostas, o filósofo francês buscou elucidar muitas das dúvidas a ele expostos. Entretanto, segundo Lebrun, as *Meditações* devem ser encaradas sob a ótica matemática o que segundo ele em uma nota sua de rodapé “os contraditores não levam em conta a ordem das razões; não souberam ler a obra tal como se lê um livro de Matemática” (LEBRAN, 1983, p. 145).

Entretanto Lebrun não deve ter levado em consideração que a argumentação Cartesiana, apesar de ser estabelecida sobre a ordem das razões e seguir princípios matemáticos, a certeza do conhecimento só é garantida através da teológica. A ordem das razões, portanto, sobre o conhecimento não necessariamente se mostra suficiente para suplantar a dúvida hiperbólica. O próprio Descartes vislumbrou isso, observando em sua argumentação que “E, assim reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem do tão-só conhecimento do verdadeiro Deus: de sorte que, antes que eu o conhecesse, não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa” (DESCARTES, 1983, p. 128).

Ora a argumentação teológica de Descartes, apesar de ser estabelecida na ordem das razões, não se sustenta quando confrontada com os fenômenos naturais e suas variáveis. Para Hume a razão não é suficiente para estabelecer parâmetros confiáveis sobre o conhecimento. As verdades estabelecidas dogmaticamente não levam em consideração estas variáveis. Só existe uma forma de conhecermos estas variáveis, mesmo que parcialmente, e este se daria através da experiência adquirida através de casos anteriormente observados. Todavia os Cartesianos ainda acreditam ter refutado, definitivamente, o ceticismo¹⁹¹. Mas

¹⁹⁰ Devemos considerar que Hume defende a possibilidade de podermos conhecer somente através dos dados experimentais obtidos, estes, através dos sentidos como tato, degustação, audição, visão e olfato. Neste sentido o filósofo escocês é herdeiro, ao mesmo tempo que crítico do empirismo Lockeano, como o mesmo demonstra ao dizer “Em vão, portanto, pretenderíamos determinar qualquer ocorrência individual, ou inferir qualquer causa ou efeito, sem a assistência da observação e experiência (HUME, 2004, p. 59).

¹⁹¹ Na introdução ao Livro de Malebranche chamado “A busca da Verdade” Plínio Junqueira Smith observa em sua introdução a obra existir uma retomada, do autor, de algumas teses puramente Cartesianas precisamente no Livro I, capítulos de I a IV e que serviram para Descartes como fonte de apoio para seu ataque a argumentação cética. Como o que se constata no primeiro capítulo intitulado “Dos sentidos” da mesma obra.

não é isso o que Hume constata nunca a crítica cética esteve tão presente e se encontra tão profundamente estabelecida na modernidade. Se o plano de Descartes era solucionar a dúvida cética, o resultado que conseguiu foi formalizá-la definitivamente como um dos principais problemas da contemporaneidade. Hume, assim mostra que o ceticismo estabelecido por Descartes, antes de qualquer coisa, deu o impulso que faltava ao ceticismo para se estabelecer definitivamente sobre o conhecimento¹⁹². Neste sentido Hume herdou e aprofundou as dúvidas céticas estabelecendo com isso novos parâmetros para o conhecimento.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalmente podemos tirar uma lição de toda esta discussão sobre a provável solução de Descartes para o problema hiperbólico estabelecido sobre o conhecimento. Esta lição nos mostra que a dúvida cética continua presente e parece não diminuir, pelo contrário só aumentou. Hume, na seção IV intitulada “*dúvidas céticas sobre a operação do entendimento*” nas Investigações sobre o entendimento humano, já vinha mostrando as conseqüências profundas que se originariam através da dúvida hiperbólica cética de Descartes, buscando com isso, estabelecer dogmaticamente no domínio da razão o conhecimento. A modernidade herdou este problema de Descartes, e é quase uma unanimidade hoje em dia postular que o filósofo francês estabeleceu novos problemas sobre o conhecimento através de seu ceticismo.

Esta é a opinião de Hume sobre a dúvida cética e seu desenvolvimento na modernidade. Para o filósofo Escocês o ceticismo se mostra como um remédio para todo o dogmatismo, principalmente, para aqueles que procuram através da razão princípios universais para o estabelecimento do conhecimento. O ceticismo através da busca de critérios mais claros e distintos vem postular novos caminhos para o conhecimento. Não obstante é necessário para isso, ter outros parâmetros as quais possamos estabelecê-lo sobre princípios sólidos e corretos. Este princípio seria a experiência que nos garante a possibilidade de podermos conhecer e entender os fenômenos, mesmo que superficialmente.

¹⁹² Yves Michaud concorda com Hume sobre este ponto, basicamente quando aponta sobre a forma radical adquirida pelo ceticismo cartesiano que contagiou todo o pensamento moderno seja no âmbito da Religião, do conhecimento ou da moral. Observamos esta opinião de Michaud no capítulo XIII, com o título “*Les intermittences du scepticisme*” de sua obra “*Hume et la fin de la philosophie*”. A qual analisa neste capítulo o ceticismo humeano e suas opiniões sobre o posicionamento cético.

O ceticismo estabelecido na modernidade, não atingiu só o conhecimento sobre os fenômenos na natureza, mas também no domínio teológico. Muitos postulados teológicos que eram tidos como verdades universais foram postos em dúvida e vários autores trataram de responder ao ceticismo e suas questões. Autores como Pascal, Descartes, Malebranche, Kant, Hegel entre outros se defrontaram com a artilharia cética e buscaram novos caminhos para responde-los. Todavia só conseguiram adiar ou diminuir a problemática cética em relação ao conhecimento e a religião. Por fim, em relação a esta última, sua solução levava em consideração podermos conhecer algo de Deus a partir da fé, por isso a intitularem, sua postura de um tipo de ceticismo fideista, pois a fé era quem garantia a existência deste. Portanto, segundo mostra Hume, nossas crenças quando confrontadas com dúvidas que a põe em confronto com sua fé são do mesmo tipo que as dúvidas que estabelecemos no conhecimento, entretanto as soluções não são duradouras e mostram-se muito frágeis quando confrontadas, somente, no nível racional sem apoio de qualquer outro tipo de auxílio. Assim só podemos garantir o conhecimento parcialmente, nunca em sua totalidade nos fazendo chegar a grata constatação obtida pelo pensamento cético, através de Sócrates, a saber, de que “só sabemos que não sabemos”.

REFERÊNCIAS

AYER, A. J. *HUME*. São Paulo. Editora: Loyola, 2003.

BROCHARD, Victor. *Les Sceptiques grecs*. Paris, 2002.

BROCHARD, Victor. *Os ceticos gregos*. Tradução: Jaimir Conte. São Paulo. Editora: Odysseus, 2009.

BARTH, Karl. *Fé em busca de compreensão*. Tradução: Vera Kikute. São Paulo. Editora: Novo Século, 2003.

DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo. Editora: Abril, 1983. (Os pensadores).

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução: José de Oscar de Almeida Marques. São Paulo. Editora: UNESP, 2004.

MALEBRANCHE, Nicola. *A busca da Verdade: textos Escolhidos*. Tradutor: Plínio Junqueira Smith. São Paulo. Editora: Discurso editorial, 2004.

MENDONÇA, Maria Magdalena Cunha de. *O problema do Eu no ceticismo de David Hume*. São Cristovão. Editora: UFS, 2003.

MICHAUD, Yves. *Hume et la fin de la Philosophie*. Paris, 1999.

POPKIN, Richard. *Historia do ceticismo: de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro. Editora: Francisco Alves, 2000.

VERDAN, André. *O ceticismo filosófico*. Tradução: Jaimir Conte. Florianópolis. Editora: UFSC, 1998.

FILÓSOFOS E VIAJANTES O PENSAMENTO COMO EXTRAVIO

Rodrigo Castro Orellana*

Tradução:
Susana Guerra e Eduardo Pellejero**

Viajante, quem é você? Vejo você prosseguir seu caminho sem sarcasmo e sem amor, com *seu* olhar indecifrável; vejo você aí, húmido e triste, como a sonda que desde os profundos abismos ascende insatisfeita à luz. Que foi procurar ao profundo?

Friedrich Nietzsche
Jenseits von der Gut und Böse

1 INTRODUÇÃO

Toda a filosofia é, em certo sentido, uma aventura que nasce de um sentimento de inconformismo e que responde ao desejo de conquista. O pensamento é seduzido pela colonização de territórios, a superação de obstáculos, a conquista de certas cimeiras. Por isso, não é estranho que a atividade reflexiva do ser humano se descreva muitas vezes através de uma série de metáforas que remetem à figura do viajante. Assim, portanto, costuma se dizer que quem pesquisa realiza um ato de exploração. Inclusive afirmamos que um cientista avança e retrocede numa rota, dentro de um labor científico que tem objetivos que operam como metas e destinos. O filósofo ou o intelectual em geral falam de sua própria *praxis* como se fosse um itinerário sujeito a acidentes que podem fazer perder o caminho ou descobrir coisas assombrosas que compensam o esforço.

De uma forma semelhante, o viajante converte seu périplo numa experiência filosófica enquanto a conquista é muito mais do que a descoberta de uma paragem indômita e

* Doutor em Filosofia e Professor da Universidad Complutense de Madrid, França. Página online: <http://www.ucm.es/BUCM/blogs/blogsophia> ou em <http://rodrigocastroorellana.blogspot.com/>

** Traduzido do Espanhol por Susana Guerra, Universidade de Lisboa, Portugal, e Eduardo Pellejero, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil.

se transforma na ocasião para encontrar a própria espessura de si próprio. A aventura, então, não termina na abertura de um novo território, mas no fechamento de um olhar sobre nosso próprio ser. É isto o que evidencia, por exemplo, o regresso de Ulisses a Ítaca, depois de uma travessia que o levou fora da *polis* em nome da honra e da glória. Se trata, nas palavras de Adorno e Horkheimer, da história de um sacrifício de si próprio que continuamente é vencido e perdido para se reencontrar transfigurado¹⁹³. O herói que regressa a casa descobriu o caráter inexorável da natureza, o abismo selvagem que ameaça destruir a cidade a partir de fora, o arrebatador canto das sereias. Ulisses, contudo, *volta à sua humanidade*¹⁹⁴.

Algo similar acontece com a odisseia de Dom Quixote. Ele se encontra perdido numa realidade que desmente passo a passo o relato romanescos de cavalaria. Como assinala Foucault, em sua análise da crise epistemológica do renascimento, as palavras e as coisas se separaram e Dom Quixote é testemunha delirante dessa fratura¹⁹⁵. Seu destino iniludível o arrasta para uma verdade tenebrosa, pior que qualquer loucura, aquela que qualifica os poderes alquímicos da imaginação e estabelece de forma despiedada o triunfo da razão. Esse desenlace involucra mais uma vez a experiência do retorno como momento decisivo da aventura. Significa isso que a viagem se encontra inevitavelmente condenada à derrota do regresso?

2 ASCENÇÃO E DESCIDA FILOSÓFICAS

A filosofia utilizou muitas vezes a viagem como metáfora de uma ideia e nesse jogo simbólico a questão do retorno foi algo constante. Quiçá a primeira metáfora com esses caracteres seja a alegoria platônica da caverna¹⁹⁶. Aí se descreve a situação alienante de alguns homens agrilhoados no fundo de uma caverna, forçados pela própria ignorância à contemplação de meras sombras da verdadeira realidade. A cena ganha a conotação de uma viagem quando um desses homens quebra as correntes e inicia o caminho de ascensão até à saída desse reino de escuridão. Se trata de um percurso íngreme e fatigante que obriga esse sujeito a um verdadeiro triunfo sobre si próprio e sobre a inércia que o convidava a permanecer na apetecível e ilusória existência da caverna.

¹⁹³ Theodor Adorno; Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994, p. 107.

¹⁹⁴ Friedrich Hölderlin. *Poemas de la Locura*. Madrid: Hiperión, 1979, p. 83.

¹⁹⁵ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. México: Siglo XXI, 1968, p. 54.

¹⁹⁶ Platón. *República*, VII.

Contudo, a recompensa por esse sacrifício é muito significativa. Os rigores de uma vida examinada e submetida à primazia da teoria, são compensados na potência libertadora do conhecimento. Com efeito, o homem que logra conquistar a saída do reino sombrio descobre a verdade na sua plenitude e conquista um saber fundamental sobre o caráter fictício e degradado que possui a vida daqueles homens que ainda permanecem agrilhoados.

Essa viagem representaria o movimento ascendente da filosofia a partir do espectral *mundo sensível* até à contemplação das ideias puras no *mundo inteligível*. Uma elevação que tem – na opinião de Platão – Sócrates como principal protagonista, enquanto ele constitui a máxima expressão da figura do filósofo que quebra as correntes do falso saber e conquista a verdadeira ciência do universal.

Mas a viagem não termina nesse ponto, como frequentemente se pensa nas leituras desse texto. Sócrates deve regressar peremptoriamente às entranhas da caverna e isso supõe uma viagem ainda mais perigosa que a anterior. O homem que habituou sua vista à luz, se desenvolve torpemente na escuridão. Por essa razão, uma vez que se produz o regresso de Sócrates, os homens agrilhoados não acreditam em seu relato sobre uma verdade exterior ao mundo fenómeno e associam seu discurso à loucura ou à corrupção moral. O projeto de libertar os sujeitos através da mensagem da ciência filosófica, um programa pedagógico que Sócrates encarna em seu método *maieutico*, deriva na condenação da morte do mensageiro.

Visto dessa forma, reconhecendo o desajustamento que se apresenta entre a palavra filosófica e a experiência dos homens na cidade, que sentido pode ter o regresso socrático da viagem filosófica? A resposta a essa questão supõe identificar uma dupla necessidade que subjaz neste regresso: um imperativo ético e outro político¹⁹⁷. Por um lado, se pretende responder à exigência que o próprio saber verdadeiro impõe ao filósofo como demanda de um ato comunicativo e pedagógico e, por outro lado, se aspira a ordenar a realidade corrupta da cidade dos homens em função da ideia do bem. Nesta segunda dimensão, o retorno do filósofo se liga com a aventura biográfica de Platão em Siracusa¹⁹⁸, ou com o sonho totalitário do *filósofo governante*.

Se a filosofia se interessa pelo retorno à realidade, isso se deve paradoxalmente a um profundo sentimento de recusa para com a própria realidade, que obriga a filosofia a tentar modificá-la e ajustá-la ao conceito. A descida filosófica, portanto, se justifica em virtude da

¹⁹⁷ JM Bermudo. *Filosofía Política. Vol. I Luces y sombras de la ciudad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001, pp. 23 e ss.

¹⁹⁸ Como consequência de sua amizade com Dião, cunhado de Dionísio – rei de Siracusa –, Platão tenta três vezes (em 388, 367 e 366 a.C.) intervir na situação política do lugar, sem lograr nenhum sucesso. Finalmente, anos depois, Dião consegue instaurar uma ditadura em Siracusa apoiado por discípulos de Platão. Contudo, o regime dura muito pouco, dado que o novo governante é assassinado por Calipso, outro discípulo de Platão.

desvalorização da experiência e contém em si própria o projeto de dissolução da heterogeneidade existencial no oceano da ideia absoluta. Contudo, o real resiste persistentemente à adequação ao ideal. A *polis* recusa a sua fundamentação filosófica e o retorno resulta uma vez mais numa derrota.

Acaso porque existiu essa derrota, a filosofia regresse uma e outra vez ao longo de sua história ao empenho de se realizar politicamente. Assim, por exemplo, o sonho do *filósofo governante* deixou seu lugar à utopia do *governante filosófico*, de um soberano instruído e ilustrado pela sabedoria de um preceptor e educador. Neste contexto, a história de Aristóteles com Alexandre o Grande ou a de Voltaire com Federico II de Prússia dão conta da tensão entre o *dever do saber* e o *dever do poder*. Isto é precisamente o que Maquiavel observava sancionando a necessária exclusão do interesse do soberano e da inquietação moral do filósofo.

Contudo, o desejo de consumação política da filosofia, sua propensão em voltar à cidade para estabelecer uma verdade, persiste também de outras formas. O próprio conceito da história na tradição moderna pode servir para ilustrar este fato. Certamente, nas filosofias da modernidade, a história aparece reiteradamente como o lugar onde a ideia pode encontrar sua realização. Para Kant, por exemplo, essa possibilidade descansa na ação racional do sujeito que aspira à concreção dos fins ideais; enquanto que para Hegel a conquista da paz, da liberdade e da justiça estão asseguradas pelo próprio caráter necessário do movimento histórico. Ambas as perspectivas, o papel assignado ao sujeito por Kant e ao devir histórico por Hegel, tentarão ser articuladas por Marx através de um projeto histórico que estabelece uma tarefa decisiva do pensamento na construção do reino da liberdade.

Será preciso esperar até Nietzsche para encontrar uma filosofia que subverta este sonho histórico da modernidade e que nos ofereça outra versão da viagem de saída e de retorno à caverna platônica¹⁹⁹. Isso acontece em *Assim falou Zaratustra*, onde a alegre personagem – ao contrário do homem agrilhado que se liberta – não começa uma viagem no meio de um mundo espectral e insuficiente, mas na solidão pletórica da montanha. Aí, novamente, o problema será o retorno do sábio iluminado à cidade dos homens.

Zaratustra diz levar um presente para os habitantes da cidade, do fundo de seu coração, transbordante de sabedoria. Contudo, ao pronunciar seu discurso na praça pública, o povo o ignora e ri de sua mensagem. O filósofo, então, descobre uma solidão ainda mais profunda que aquela da própria montanha, um abismo intransponível entre ele e os homens.

¹⁹⁹ JM Bermudo. *Filosofia Política. Vol. I Luces y sombras de la ciudad. Op. Cit.*, p. 36 e ss.

Diz Zaratustra: “Sem dúvida vivi tempo demais nas montanhas, escutei demais os riachos e as árvores; agora falo para vocês como aos pastores”²⁰⁰. Assim fica em evidência um desajustamento entre a palavra filosófica e o mundo da vida.

Na cidade conhecida como “vaca de muitas cores”, Zaratustra só encontra desprezo e desinteresse perante sua filosofia. Isso o obriga a reconhecer com tristeza que sua doutrina não é para os ouvidos dos homens da praça pública. Dessa forma, e em vista de seu fracasso inicial, Zaratustra resolve já não falar ao povo, e inicia uma procura de indivíduos solitários (com essa solidão própria das montanhas) que sejam capazes de ouvi-lo. Assim, se produz um deslocamento na definição do receptor do discurso iluminado, da ordem coletiva e popular para a figura individual e solitária.

O anúncio da chegada do *super-homem* requer outros ouvidos, mais agudos. Zaratustra, portanto, procurará *companheiros de viagem* para falar da morte dos deuses. Desta forma se inicia uma peregrinação que supõe situar a filosofia numa exterioridade a respeito da cidade. De fato, a viagem de Zaratustra pode se entender como a progressiva confirmação de que o lugar da filosofia não se encontra entre os homens, mas na própria circularidade do caminho. Não há que esquecer a resposta do anão no parágrafo *A visão e o enigma*: “toda a verdade é curva, o próprio tempo é um círculo”²⁰¹.

O retorno filosófico de Zaratustra não supõe uma reconciliação com os homens. Sua inadequação como predicador na cidade se encontra uma e outra vez reafirmada na história, especialmente por meio do crescente elogio que ele formula da solidão. Assim, a montanha se apresenta cada vez mais como a única pátria possível de Zaratustra, onde os únicos companheiros apropriados serão finalmente seus animais: a águia e a serpente. Desta forma, a ideia da descida que traz consigo um presente para os homens aparece como algo errado. A viagem se converte, então, no eterno retorno, e a filosofia numa atividade heróica exposta ao desafio enorme de responder ao mais gigantesco de todos os pensamentos.

Não ecoa, detrás deste regresso inacabado, a voz solitária do próprio Nietzsche, errante na Europa? Sem dúvida, existe uma singular concordância entre a filosofia do pensador alemão e a experiência concreta de uma viagem que o leva de sua cátedra em Basileia, para Veneza, Genova, Sils-Maria, Sicília, Niza e, finalmente, Turim. Poderia intentar-se seguir o rastro de esse percurso que conduz o filósofo ao seu afundamento, e que representa o deslocamento telúrico de uma escrita submetida ao escárnio da doença. Nietzsche, de certa forma, transtornou o mapa de Europa, desenhando sobre ela as pegadas

²⁰⁰ Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1992, p. 40

²⁰¹ *Ib.*, p. 226.

explosivas de um homem à procura de uma saúde desejada.

3 SER, PENSAR, VIAJAR

Em resumo, Platão e Nietzsche nos permitem ilustrar a existência de dois níveis de relação entre a filosofia e a viagem: a metáfora de uma ideia e o nexos entre a experiência e o pensamento. No primeiro nível, emerge o problema da filosofia como movimento que aspira a uma realização e, no segundo, o vínculo entre o autor e a existência. Nesta última dimensão, a anedota se converte num objeto filosófico de interesse, enquanto sugere a inscrição do pensamento nas formas de vida.

Não diz nada sobre os interesses teóricos últimos de Platão sua fracassada aventura em Siracusa ou essa peculiar característica da personagem de Sócrates de não ter abandonado nunca a cidade, fora as vezes que o faz para combater na guerra? É possível associar o peregrinar de Nietzsche pela Europa até ao advento da loucura a uma forma de entender a tarefa trágica do pensamento? Não ilustra a filosofia kantiana essa exatidão de relógio que lhe era atribuída a Kant por seus vizinhos de Königsberg²⁰²? Qual é o sentido que pode ter a opção de Heidegger pela província quando lhe é oferecida a cátedra em Berlim? Não supõe essa escolha uma renúncia a certa forma de entender a viagem e uma abertura aos caminhos do bosque, silenciosos e meditativos²⁰³?

Talvez possamos concluir que esta série de episódios biográficos mostram uma ligação entre filosofia e experiência pessoal, a propósito da questão da viagem, que transcende a curiosidade do anedótico. Como dizia Fichte, cada sujeito faz filosofia de acordo ao tipo de homem que é, e essa forma de ser, exposta às vicissitudes da existência, resulta indissociável das perguntas e problemas que se formulam. O pensamento sempre se encontra situado e

²⁰² Segundo descreve Heine: “Acordar, beber café, ministrar aulas, passear. Tudo tinha seu tempo adequado e os vizinhos sabiam muito bem que eram as três quando Kant, com seu abrigo cinzento, saía da porta de sua casa com a bengala na mão para passear...”. Outra anedota singular sobre Kant guarda relação com sua obsessão pelo barulho. Considerava que Königsberg era um lugar barulhento, o que o fez mudar de casa em várias oportunidades, sem nunca abandonar a cidade.

²⁰³ Heidegger recusa, em 1930 e 1933, abandonar Friburgo e iniciar uma carreira acadêmica em Berlim (Cf.: Rüdiger Safranski. *Un Maestro de Alemania*. Barcelona: Tusquets, 1997, p. 251-253, p. 314-318). A resposta ao segundo convite se publica em 1934 com o significativo título Porque permanecemos na província? Aí Heidegger afirma: “E o trabalho filosófico não tem lugar como uma ocupação solitária de um extravagante, mas tem uma relação com o trabalho dos camponeses. Meu trabalho se parece ao do jovem camponês quando ascende a ladeira tirando o trenó pela manhã (...) ao do pastor quando arreia seu gado ladeira acima, com seu andar lento e meditabundo” (Cf.: Martin Heidegger. «¿Por qué permanecemos en la provincia?», in: *De la Experiencia del Pensar*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1983, p. 2.

aparece como sintoma de uma experiência humana²⁰⁴. De esse ponto de vista, seria certamente legítimo estabelecer um vínculo de fundo entre a existência do autor e a obra, digno de qualquer pesquisa, que permitiria distinguir entre filosofias edificadas na cidade e formas de pensamento desarraigadas²⁰⁵.

Essa distinção, como se pode observar, resume um conjunto de correlações heterogêneas entre o tema filosófico da viagem e a figura do filósofo viajante. Nesse sentido, é possível identificar, pelo menos, duas matrizes de sentidos contrapostos sobre este tema e esta figura; matrizes que nos permitem iluminar um terceiro nível de relações entre a filosofia e a viagem. Temos, por um lado, a *matriz platônica*, que entende a viagem como ascensão teórica ao reino do universal que culmina na descida e na imposição da ideia como forma de dar ordem a um território hostil e caótico. Por outro lado, temos a *matriz nietzscheana*, que concebe a viagem como uma travessia aziaga e, ao mesmo tempo, como uma odisséia alegre pela superfície lúdica e abissal da nossa experiência; aventura que conclui precisamente com a dissolução de qualquer forma de ascensão ou descida.

Dessa forma, podemos iluminar um terceiro nível de relações entre a filosofia e a viagem, que aponta às formas antagônicas nas quais se define a atividade do filosofar. Com efeito, as duas matrizes assinaladas envolvem dois modos de conceber a prática do pensamento: como tarefa própria das alturas, ou como trabalho próprio das cavidades subterrâneas. Por um lado, estaria a *vontade de sistema* que eleva certezas ao éter; e, por outro lado, estariam os filósofos do “perigoso”, que socavam os pilares da terra. Essa dualidade, do celeste e do tectônico, não só pertence às formas do pensar, mas determina duas formas antagônicas de definir a viagem.

Paul Bowles, em seu romance de 1949, *O céu protetor*²⁰⁶, sugere uma diferença substantiva entre o viajante e o turista. Este último recorreria o mundo como um colecionista

²⁰⁴ Este argumento desmente a ideia – sustentada por Descartes, Locke ou Husserl – de que a filosofia é um saber originário absoluto, que possui um começo radical. Pelo contrário, a filosofia sempre é expressão de uma subjetividade desgarrada e – como assinala Ricoeur – só pode aspirar a uma radicalidade enquanto ao seu método.

²⁰⁵ Não obstante, este valor da dimensão biográfica no estudo da relação entre a filosofia e a viagem, compreende o perigo de converter a anedota num espaço de verificação ou falsificação da obra. Se trata de uma tentação na qual se acostuma cair e que representa o principal obstáculo para um estudo sobre as formas de vida filosófica.

²⁰⁶ Paul Bowles. *El Cielo Protector*. Madrid: Alfaguara, 2001. O romance narra a história de uma casa de viajantes que saem num périplo sem retorno. O título da obra se explica pelo seguinte diálogo que aparece no texto: “Apoyando la cabeza en el regazo de Kit, contempló el cielo claro. De vez en cuando, muy suavemente, ella le acariciaba el pelo. El viento subía cada vez con más fuerza. Lentamente, la luz del cielo perdía intensidad. Kit echó una mirada al árabe; no se había movido. De pronto le dieron ganas de regresar, pero se quedó absolutamente inmóvil mirando con afecto la cabeza inerte en la que se posaba su mano. – Sabes – dijo Port, y su voz sonó irreal, como ocurre después de una larga pausa en un lugar perfectamente silencioso –, el cielo aquí es muy extraño. A veces, cuando lo miro, tengo la sensación de que es algo sólido, allá arriba, que nos protege de lo que hay detrás. Kit se estremeció ligeramente. – ¿De lo que hay detrás? – Sí. – ¿Pero qué hay detrás? – preguntó Kit con un hilo de voz. – Nada, supongo. Solamente oscuridad. La noche absoluta”.

de sensações, sempre consciente de que um dia por vir voltará a casa e poderá abrir o álbum de fotos perante os amigos. Pelo contrário, o viajante seria aquele que não teme se perder e que nunca, em sentido estrito, volta à casa que o viu partir, porque depois de viajar nunca se pode voltar a ser o mesmo. Enquanto o turista caminha armado de mapas e guias que condicionam seu olhar do estranho, assegurando em boa medida preservar sua identidade para voltar ao ponto de partida pletórico de *souvenirs*, o viajante anula toda a cartografia até se perder na profundidade de paragens indómitas.

A partir da perspectiva de Levinas, o turista representaria o movimento de uma ontologia que é retorno permanente à pátria do *Mesmo* e ocultamento da alteridade. Só o viajante daria conta de um encontro com o *completamente Outro*, em que o poder do sujeito se dissolve. Essa experiência de transcendência suporia o fim da violência do *Mesmo* e o início de uma nova história²⁰⁷.

A lógica do turista consiste numa consolidação do eu e num labor de confirmação do sujeito; enquanto que a dinâmica do viajante involucra desmentir uma e outra vez esse o primado do *ego sum*. Assim, portanto, para viajar é necessário colocar em risco a identidade. Libertar-se das raízes e abrir-se a *ser de outra forma*. Aqui não se trata, portanto, de uma filosofia encaminhada ao encontro sempre postergado dessa verdade última do próprio eu e que responde aos interrogantes *quem sou* ou *que desejo*. A filosofia do viajante, pelo contrário, reivindica o extravio e a vontade do indivíduo que resiste, lutando por deixar de ser aquilo que nos é imposto ser.

A tradição platônica é responsável em boa medida por ter articulado uma concepção do pensamento como esforço metódico para o universal, que o positivismo científico reforçou com a ideia de uma razão calculadora e instrumental. Em tudo isto subjaz uma vez mais a imagem da viagem entendida como o difícil caminho do conhecimento para a descoberta da verdade lógica e matemática da natureza²⁰⁸. Nessa imagem, o cientista tem por papel explorar desenhando as metas esperadas ao finalizar a aventura. A missão consiste em encontrar aquilo que se anuncia na hipótese. Uma tarefa, como se pode observar, onde qualquer risco se encontra controlado e o mais importante é voltar com resultado à pátria do *Mesmo*.

²⁰⁷ O problema de *O mesmo e o outro* é desenvolvido por Levinas, nomeadamente em: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999.

²⁰⁸ Uma expressão histórica concreta desse espírito nacional se pode encontrar na fundação das cidades latino-americanas. Estas emergem como consequência de uma viagem colonizadora empapada da utopia de realizar a ordem da razão sobre o novo mundo. Deste modo, Ángel Rama explica a proliferação assombrosa de cidades entre 1519 e 1550 – do Panamá até ao sul do Chile – de acordo a um desenho estritamente geométrico. Se trataria de um ato de dominação que tem por objetivo último evitar a irrupção de uma outredade selvagem, exterior à cidade e que, em certo sentido, representa o indígena. Cf.: Ángel Rama. *La Ciudad Letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.

Em oposição a este pensamento, filho das topografias, pode identificar-se outra forma de pensar, um *ethos filosófico* onde o ensaio e o experimento convertem a viagem em algo perigoso. Aquele que pesquisa seria quem não teme o poder subversivo da pergunta. Um indivíduo que está disposto a tratar mão a mão com o enigma, mesmo que isso signifique sair transformado da batalha.

A obra se situa, portanto, num regime precário, permanentemente aberta a modificações ou reformulações. Não existe uma vontade de sistema e, por isso, não é possível estabelecer a verdade última de uma filosofia que representa um *gesto* antes que uma produção. Esse *gesto* consiste, segundo Foucault, no *trabalho crítico do pensamento sobre si próprio*²⁰⁹; numa filosofia que não aspira a legitimar o que já se sabe, mas que se arrisca no limite onde se joga a possibilidade de pensar de outra forma. Se trata de uma curiosidade arrebatadora que dispara a pergunta longe da solução confortável e na direção do que nos permite *deixar de ser nós próprios*.

A filosofia do extravio constitui um compromisso radical com a pergunta, uma entrega absoluta a sua força envolvente. Por esse motivo, quem estabelece essa relação com o pensamento se parece a um navegante que inicia uma travessia por águas desconhecidas, disposto a que os ventos o arrastem onde quer que seja. Não se pode julgar esse movimento pela rota nem pelos novos territórios que consegue descobrir. Seu valor reside antes no heroísmo de permitir que o conhecimento o transforme, na audácia de conduzir a nave para a tempestade.

Só pode levar a termo esse labor um *eu* que não deseja se confirmar em sua relação com o mundo, assegurar suas fronteiras e se enriquecer. É necessário um sujeito nômade, ansioso por experimentar novos rostos e atravessado pela heterogeneidade selvagem do estranho. Em resumo, o viajante involucra um modo de subjetividade, uma forma de se relacionar com si próprio e com o outro, uma *ética do cuidado de si*²¹⁰.

Pensar, então, significaria apostar numa revelação que o próprio caminho da interrogação filosófica oferece no extravio de sua aventura. A partir dessa perspectiva, podemos concluir que esse pensamento se opõe à ideia moderna de projeto, a qual delimita a filosofia como atividade que percorre um caminho a partir de uma origem até um fim, progredindo na realização e na apropriação do procurado. Esta concepção da filosofia que

²⁰⁹ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad. Vol. 2. El Uso de los Placeres*. Madrid: Siglo XXI, 1986, p. 12.

²¹⁰ É necessário compreender este “si próprio” como um movimento constante que demanda a presença do Outro e do outro, enquanto espaço de transformação. Se trata de um modelo de subjetivação ligado a uma dinâmica da exterioridade. Há que lembrar, portanto, que a ética do cuidado de si entre os gregos supunha uma prática social, um cuidado do outro.

subjaz a tradição que vai de Descartes a Husserl, supõe a operação totalizante de um sujeito projetante que funda e recolhe o sentido no retorno a si próprio. Pelo contrário, a *filosofia do viajante* supõe uma lógica itinerante do pensamento, na qual este se desdobra sem um *telos* e num constante diferir de si próprio.

4 O QUE SE PERDE

A tensão entre a ideia de projeto filosófico e a filosofia como movimento de extravio, aparece de um modo exemplar nas *Meditações Metafísicas* de Descartes²¹¹, na passagem na qual se coloca a possibilidade de que o sujeito meditativo seja um louco ou um insensato. Esse momento do texto cartesiano deu origem a um intenso debate entre Derrida e Foucault, nomeadamente motivado pela tese do autor da *História da loucura*, segundo a qual a loucura era objeto de uma exclusão no processo das meditações²¹².

Segundo Derrida, a interpretação foucaultiana é incorreta dado que a hipótese do gênio maligno e o próprio ato do *Cogito* incorporam a possibilidade da loucura como um caso do pensamento. Perante isso, Foucault responde identificando duas tramas dentro da obra de Descartes: a trama do *sujeito que duvida* e a do *sujeito que medita*. Isto é, existiria uma descontinuidade nas *Meditações Metafísicas* entre o momento da generalização da dúvida e o momento no qual se coloca em causa para assegurar a sobrevivência do *sujeito que medita*. A loucura representaria a instância hiperbólica da dúvida, onde fica desqualificada a possibilidade de que o sujeito razoável conduza a dúvida para uma verdade eventual. Por essa razão, para que o trabalho meditativo possa concluir no nascimento de um sujeito soberano, é indispensável suprimir a hipótese da loucura²¹³.

Nesse sentido, pode se afirmar que no momento fundacional do *Cogito* e da modernidade filosófica, subjaz uma negação da experiência do extravio que simboliza a loucura. A ideia de um pensamento capaz de edificar um sistema filosófico que sirva de

²¹¹ A vida de Descartes também se caracteriza por uma série de viagens que o levam por toda a Europa, até se concentrar na Holanda, onde escreve em 1641 as *Meditações Metafísicas*. Nesse sentido, esse trabalho pode se considerar como o resultado de uma série de explorações desenvolvidas ao longo de toda uma vida.

²¹² Michel Foucault. *Historia de la Locura en la Época Clásica- Vol. 1*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967, p. 75.

²¹³ A crítica de Derrida à perspectiva de Foucault se formula num artigo “Cogito et Histoire de la Folie” que aparece em sua obra *L’Écriture et la Différence* (Paris: Seuil, 1967). Por seu lado, Foucault responde a Derrida em um artigo cujo título é “Mon Corps, ce Papier, ce Feu” que se publica como apêndice da *História da loucura*, na sua edição de Gallimard de 1972.

critério ordenador do mundo, só se pode legitimar depois de suprimido o trabalho crítico de um *sujeito que duvida* sobre si próprio. É imprescindível, então, deixar de lado esse *eu* que se arrisca numa aventura de dissolução de certezas, para poder inaugurar o projeto moderno de um homem em si que pretende realizar seu poder sobre a natureza na figura do retorno à *polis*. Assim, não é estranho que a crítica da modernidade filosófica tenha sido muitas vezes associada a uma tematização da loucura e a uma experiência da viagem como errância. Parafraseando Freud, se poderia falar de um “retorno do reprimido” que emerge sobre a superfície do pensamento para paralisar sua vocação de domínio. Essa sublevação da experiência, silenciada na forma do *Cogito*, constituiria a oportunidade para que se desenvolva uma filosofia arrastada pela força modificadora do *Outro*.

Mas, que e quem é aquilo que se perde nesta filosofia impulsada pela alteridade? O que fica no caminho não é outra coisa que a própria possibilidade de realizar e utilizar qualquer cartografia. O pensamento se desprende da pesada mochila dos referentes, as bússolas, os mapas e as provisões para permitir o severo trabalho modificador que a viagem efetua sobre nós próprios. E quem se extravia é o experimentador, entendido como o indivíduo que se esforça em tornar possíveis outras experiências. Um pensador, por fim, que desenvolve *uma filosofia sem retorno*. Certamente, todo o discurso filosófico nasce de um pensamento insatisfeito, uma ideia que resiste e protesta contra a realidade imperante. Contudo, nem toda a filosofia constrói o momento político e moral em que é preciso retornar. A filosofia do viajante se singulariza precisamente ao permanecer longe do abrigo de qualquer porto seguro. Sua vocação não consiste em voltar a casa com boas notícias, presentes exóticos e narrações nostálgicas de mundos maravilhosos. O pensamento que viaja se entrega a uma outredade irremediavelmente inapreensível. Não se pode retornar nunca, porque esse *eu* que iniciou a viagem morreu mil vezes no caminho.

Nesse sentido, o exílio representa o estado mais propício para esta forma de pensar²¹⁴. Uma filosofia de homens solitários que entrevê a cidade ao longe, sem discursos na praça pública nem ofertas de libertação *a la carte*. Uma filosofia que se ouve na distância como uma palavra derrotada, carente de retorno. Mas é precisamente aí, nessa impossibilidade de pensar, onde se escreve entrelinhas outra história, o relato de uma cidade ainda sem

²¹⁴ Evidentemente, é necessário considerar também a relação histórica que se deu entre o exílio e a filosofia. Por exemplo, o caso do exílio de numerosos filósofos espanhóis depois da guerra civil, que finalmente contribuíram de forma decisiva para o desenvolvimento de um pensamento latino-americano. Da mesma forma, se consideramos esta circunstância, parece ser que o elemento característico de uma filosofia latino-americana não reside na procura da identidade, mas na reiterada experiência do exílio político. A questão do exílio político colocou em evidência outra figura, onde a viagem se converte numa condenação, mas também num contexto *para pensar de outra forma*.

habitar. A fratura do sonho político da filosofia aparece, então, como a constatação não só da fragilidade do pensamento, mas da própria finitude do real. O viajante e as cidades que percorre fluem numa historicidade radical. O pensamento sem regresso contém, portanto, a esperança de um presente que pode ser de outra forma.

Por outro lado, o célebre desenlace do processo a Sócrates – quando este recusa a condenação de exílio e é finalmente sentenciado à morte – implicaria a instauração em nossa cultura de outro tipo de impossibilidade, aquela que determinou boa parte de todas nossas possibilidades atuais²¹⁵. A sentença do processo platônico a Sócrates é rotunda: o filósofo não pode abandonar a cidade, fora dessa “viagem especulativa” que permitiria encontrar as chaves para a refundação da *polis*. É o início da extensa história de uma sociedade que se pretende diagramar com o poder da razão.

Portanto, se pretendemos descrever o movimento de uma filosofia que se retira da cidade para a envolver com outro olhar, seria necessário inverter a mitologia socrática do exílio recusado. Seria necessário subverter as palavras que o *daimon* dirige ao filósofo em seus últimos momentos de vida e que sempre obcecaram Nietzsche. Dizer, por exemplo: Sócrates, abandona a cidade e cultiva a música. Deves lembrar que a viagem é cruel e despiada, e que não existe nenhuma possibilidade de regressar.

REFERÊNCIAS

ADORNO, TH; HORKHEIMER, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.

BERMUDO, JM. *Filosofía Política. Vol. I Luces y sombras de la ciudad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.

BOWLES, P. *El Cielo Protector*. Madrid: Alfaguara, 2001

FOUCAULT, M. *Las Palabras y las Cosas*. México: Siglo XXI, 1968.

_____. *Historia de la Sexualidad. Vol. 2. El Uso de los Placeres*. Madrid: Siglo XXI, 1986.

_____. *Historia de la Locura en la Época Clásica- Vol. I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.

²¹⁵ A impossibilidade do exílio do filósofo corresponde, em Platão, à possibilidade do exílio dos poetas (anunciada em *República*). É possível agregar que a culpa dos poetas reside em confirmar, mediante a imitação do real, o reino spectral da caverna.

HEIDEGGER, M. « ¿Por qué permanecemos en la provincia?», en: *De la Experiencia del Pensar*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1983.

HÖLDERLIN, F. *Poemas de la Locura*. Madrid: Hiperión, 1979.

LEVINAS, E. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999.

NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1992.

PLATÓN. *República*. Madrid: Alianza, 1988.

RAMA, Á. *La Ciudad Letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.

SAFRANSKI, R. *Un Maestro de Alemania*. Barcelona: Tusquets, 1997.

MUNDO E NATUREZA

Rodrigo Ribeiro Alves Neto*

Resumo:

Pretendo me inserir no debate em torno da questão aqui proposta, qual seja: “O homem é natureza?”. Minha posição em face de tal problema é inspirada pelo pensamento de Hannah Arendt e sua apropriação interpretativa da clássica distinção conceitual entre *mundo* e *natureza*, assim como as implicações políticas derivadas da indistinção entre tais conceitos.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Mundo. Natureza. Homem.

A distinção entre mundo e natureza ocupa um lugar central no conjunto das reflexões empreendidas por Hannah Arendt. O termo “mundo” na reflexão arendtiana denomina aquilo que, ao mesmo tempo, vincula e distingue os homens, para além dos interesses privados e das necessidades dos processos naturais. Tal como uma mesa, o mundo separa e estabelece uma relação entre os homens, interpondo-se não só entre eles, mas também entre o artifício humano e a vida natural. Trata-se de um espaço intermediário de artefatos e negócios humanos que congrega os homens sem fazê-los colidir em uma massa homogênea, visto que não são animais envolvidos apenas com os meios de subsistência biológica individual ou da espécie. A vida individual dos homens não está inscrita e condicionada pela espécie ou gênero humano. Ainda que estejam vinculados, de alguma forma, à natureza, os homens não possuem a sua existência esgotada na infinição dos processos cíclicos, pois precisam instaurar aquilo que não existiria por si mesmo e não tem em si mesmo a causa de seu vir a ser: o mundo que nos sirva de abrigo artificial e assunto comum.

Os cuidados humanos com o mundo convertem o entorno da existência humana de mero “meio biofísico” em um âmbito inter-humano. Esse mundo é erigido e mantido por meio das intervenções e interações humanas tradicionalmente denominadas com a expressão *vita activa*, constituída basicamente de três atividades fundamentais: o trabalho (*labor*), a fabricação (*work*) e a ação (*action*). No trabalho nos vinculamos à manutenção do

* Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio e Professor de Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Rio Grande do Norte – Brasil. Email: rodrigoalvesneto@gmail.com.

metabolismo do nosso corpo com a natureza e, assim, estamos sempre cercados dos objetos de consumo dos quais extraímos os meios de subsistência da vida orgânica. Na fabricação estamos engajados com a matéria-prima que a natureza oferece para a construção do artifício humano e, assim, encontramos-nos circunvizinhos pela mundanidade do mundo como um produto acabado, tangível e estável. Na ação e na fala estamos envolvidos uns com os outros na realização de interesses comuns e, sendo vistos e ouvidos uns pelos outros, somos circundados pelo “lado público do mundo” (ARENDRT, 2001, p. 210). *Vida, mundanidade e pluralidade*, eis as condições mundanas elementares de que se constitui a existência humana. O trabalho, vinculado à vida, assegura tanto a sobrevivência do indivíduo quanto a vida da espécie, mas a fabricação, vinculada à mundanidade, confere permanência e durabilidade ao artifício humano em face da futilidade e do caráter transitório da existência humana. A ação e a fala, reivindicadas pela pluralidade humana, na medida em que se empenham em fundar e preservar o “lado público do mundo”, instauram a condição para a imortalidade ou para a memória das estórias resultantes dos grandes feitos e palavras humanos.

Nessa medida, está em jogo na vida ativa a capacidade humana de construir, manter e cuidar de um mundo não-natural e compartilhado, conferindo-lhe a durabilidade e a estabilidade necessárias para que ele se torne o “lar não-mortal de seres mortais”. O nascimento e a morte são respectivamente a porta de entrada e de saída desse contínuo encontro com o mundo, intrínseco à condição humana. Sendo a mortalidade e natalidade as mais gerais condições mundanas da existência humana, o mundo precisa obter uma imortalidade potencial para além da mortalidade daqueles que o erigiram e à natalidade daqueles que nele chegam com suas singularidades irreduzíveis. Assim, a presença do homem no mundo não é simplesmente dada e entregue pelo funcionamento puramente automático da vida natural que, velada em si mesma e para si mesma, absorve toda a vida individual na vida da espécie. Indo sempre em direção à morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e para a destruição, se não fosse a capacidade humana de interromper o processo contínuo, homogêneo e circular da natureza por meio de feitos, palavras e obras que instaurem, preservem e estabilizem o mundo humano enquanto assunto e abrigo de seres mortais.

Esse significado não-natural do mundo concebido como artifício humano e palco da ação e da fala nos permite recuperar a genuína experiência de “ser-do-mundo” e, assim, elucidar de que modo a existência humana só realiza a plenitude do seu vigor por meio de um cultivado amor pelo mundo (*amor mundi*). E o conjunto das reflexões empreendidas por Hannah Arendt nos revela o quanto o mundo comum e humano não é algo *dado* ao homem de

uma vez por todas e de modo espontâneo, pois pode ser perdido, alienado, degradado, demandando, portanto, ser construído, reconhecido, mantido e garantido por meio das intervenções e interações humanas. Nem sempre o conjunto das atividades e negócios humanos de que se constitui a vida ativa está orientado por fins genuinamente mundanos, nem sempre nossos engajamentos com as condições mundanas da existência humana estão norteadas por um amor ao mundo.

Repassando a história ocidental e a sua tradição de pensamento de Platão a Marx, repensando seus impensados e pressuposições mais inaparentes sobre os distintos engajamentos do homem com o mundo, Hannah Arendt diagnosticou diferentes manifestações de alienação do mundo e, assim, diferentes distorções e degradações da condição humana. O conjunto das conceitualizações tradicionais da “vida ativa” buscaram por fundamentos teóricos e meios práticos que nos permitissem fugir ou até modificar a condição humana, que faz de cada homem um “ser do mundo”, expressando, assim, uma profunda rebelião contra as condições mundanas da existência humana e, enfim, uma aspiração por anular, sobretudo, o “lado público do mundo” (ARENDR, 2001, p. 210), substituindo a *fragilidade* inerente às iniciativas de agir e falar e neutralizando sua principal condição mundana: a pluralidade humana.

Uma primeira grande reação à condição humana se deu pelas conceitualizações da filosofia política tradicional inaugurada por Platão. Hannah Arendt esclarece que, tradicionalmente, foi um gesto platônico colocar os engajamentos do homem com o mundo em conflito com outra preocupação, qual seja: a *theoria*, isto é, a experiência da *eternidade*. O *bios theoretikos* (a vida contemplativa) ou a *reta filosofia* só é acessível pelo repouso inativo em que a alma ascende ao mundo das essências eternas. Do ponto de vista platônico, a vida do cidadão na *pólis* democrática parecia precisar de princípios e categorias mais sólidas e confiáveis, que substituam a fragilidade da ação e do discurso, neutralizando os seus riscos e perigos intrínsecos. Desde então, a política tornou-se “o campo em que se cuida das necessidades elementares da vida humana e ao qual se aplicam padrões filosóficos absolutos” (2002a, p. 114). Antes mesmo de começar a agir e falar, os homens já possuiriam uma dimensão prévia de normas e parâmetros de comportamento a obedecer, de tal modo que isso tornaria a ação e a fala sem nenhum valor intrínseco e asseguraria a imutabilidade exigida pela contemplação.

Segundo Arendt, a posterior supremacia dessa preocupação contemplativa sobre a vida ativa ou sobre a esfera dos afazeres humanos se deu, de uma parte, através da queda do Império Romano (revelando que nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal) e, de outra

parte, da promoção do evangelho cristão (pregando uma vida individual eterna) à posição de religião exclusiva da humanidade ocidental. Esses eventos tornaram desnecessária qualquer busca de imortalidade neste mundo (somente no além-mundo) ou qualquer continuidade no tempo (somente fora do tempo). O cristianismo conferiu sanção religiosa ao antigo rebaixamento metafísico da *vita activa*, pois somente pelos deleites do repouso contemplativo se cultivava a alegria do “outro mundo”. Com o cristianismo, a visão metafísica buscou pensar o mundo e a presença do homem nele a partir de uma reflexão sobre da sua causa suprema ou fundamento mais elevado: Deus (*théos*), subordinando o conhecimento e a sociedade ao princípio da autoridade, da tradição e da religião. Assim, a imortalidade, outrora fonte e centro da *vita activa*, foi rebaixada definitivamente como *serva* da vida contemplativa, ou seja, secundária ou subalterna com relação ao repouso inativo do espírito recuado dos afazeres humanos.

Mas a era moderna, baseada na convicção de que, desde o advento da ciência moderna, embora não possa conhecer a verdade como algo dado e revelado, o homem pode conhecer o que ele próprio faz, promoveu uma profunda inversão na tradicional ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*. Essa posição lançou, geração após geração, toda a era moderna, durante mais de trezentos anos, num ritmo acelerado de exploração e desenvolvimento técnico-científico. Entretanto, esse rompimento com a contemplação foi consumado na modernidade tardia não pela promoção da fabricação (*work*) à posição antes ocupada pelo homem contemplativo, mas com a introdução do conceito de *processo* na atividade fabricadora. A convicção moderna de que o homem só conhece o que produz se aprofunda agora com a crença de que ele conhece verdadeiramente algo somente quando compreende o processo pelo qual ele veio a ser. A ênfase deslocou-se do interesse nos fenômenos produzidos para o interesse nos próprios processos de produção. Interessado exclusivamente no processo, o mundo moderno faz dos fenômenos meros subprodutos ou acidentes no processamento e operacionalização global da natureza. Com as descobertas da física nuclear, as forças naturais foram liberadas e desencadeadas em processos que jamais ocorreriam na Terra sem a interferência da ação humana. Passamos a dirigir forças e energias naturais para dentro do âmbito terrestre pela ciência moderna e para dentro do artifício humano pela tecnologia moderna.

Para Arendt, nada revela de modo mais claro essa perigosa introdução do conceito de processo na atividade da fabricação que a moderna ascensão do trabalho (*labor*). A ênfase no processo de produção a despeito do interesse nas coisas produzidas terminou provocando uma emancipação do homem como animal laborante. A fabricação passou a ser executada à

maneira do trabalho, ao passo que tudo passou a ser consumido como se fosse meio de subsistência do processo vital. A automação produtiva começa a possuir uma afinidade cada vez maior com o movimento contínuo, repetitivo e auto-destrutivo do processo biológico. A expansão da razão instrumental e tecnológica e o agigantamento da produção no capitalismo industrial passaram a fabricar uma quantidade massiva de bens destinados ao consumo imediato, que exigem ser repostos no mercado por mais trabalho num círculo interminável. E quando todos os valores humanos são ditados pelo trabalho (labor) enquanto “dispêndio de energia” e pelo consumo enquanto manutenção do processo vital, o homem perde toda relação com o mundo enquanto obra humana experimentada na atividade de fabricação e enquanto esfera pública de convivência e distinção.

A ascensão de uma sociedade de trabalhadores e consumidores promove uma fragmentação dos homens, comprimidos em massas supérfluas e desenraizadas do mundo como *abrigo* estável para a ação e o discurso dos homens. O mundo deixa de ser artifício humano e espaço comum do aparecimento da pluralidade humana quando todas as atividades dos homens se resumem a trabalhar e consumir. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborante* cujo necessário ‘metabolismo com a natureza’ não é do interesse de ninguém.

Por esta via, a reflexão arendtiana nos faz ver as relevantes implicações políticas dessa profunda indistinção entre mundo e natureza predominante no mundo moderno. Passa a imperar na modernidade tardia um tipo de sociedade que transformou a esfera pública em função da economia doméstica de subsistência, e esta se tornou a única preocupação comum que sobreviveu entre os homens. A esfera pública foi destinada a proteger o lado produtivo e social do homem mediante a administração do governo. Automatismo e conformismo são as características marcantes dessa moderna sociedade de massas e mercado, engajadas em uma atividade entorpecida e indiferente ao “lado público do mundo”, caracterizado pelo envolvimento dos cidadãos em atos e palavras concertados. Trata-se de evidenciar, portanto, em que medida o transcurso da era moderna, que aparentemente empreendeu uma valorização da vida ativa, culminou em uma sociedade que glorifica a mais estéril passividade e o mais arraigado conformismo que a história jamais conheceu. O conformismo é o último estágio da ascensão da vida, do trabalho, do consumo, enfim, da “esfera do social”, por meio da qual a convivência e as interações humanas passam a significar a dependência mútua dos homens em

prol da subsistência biológica. Na sociedade moderna, o processo natural da vida, homogêneo, circular, automático, sem sentido, sem finalidade e outrora restrito à esfera privada da existência humana, foi promovido à preocupação pública, absorvendo inteiramente as massas no processo de repetição incessante da relação produção-consumo, envolvendo os homens somente com o esforço desempenhado para satisfazer as necessidades vitais tendo em vista a manutenção do processo vital da sociedade. A atividade que outrora significava “fadigas e penas”, dor e esforço, o *labor*, converteu-se em principal atividade humana e, com isso, o “comportamento” substitui a ação como principal forma de relação entre os homens e o mundo. As exigências niveladoras dessa forma de sociedade tendem a anular a imprevisibilidade e a espontaneidade da ação, através de convenções normalizadoras e regras de conduta. Toda distinção e diferença são reduzidas a questões privadas do indivíduo. A sociedade exige sempre que os seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família dotada apenas de uma opinião e de um único interesse. Quanto maior a massificação dos homens maior será a possibilidade de que se comportem uniformemente, ao invés de agirem espontaneamente e imprevisivelmente. Os feitos e eventos perdem progressivamente a capacidade de iluminarem o tempo histórico. “Grandes números de indivíduos, agrupados numa multidão, desenvolvem uma inclinação quase irresistível na direção do despotismo pessoal ou do governo da maioria, que é governo de ninguém”. O que a sociedade de detentores de empregos espera de seus membros é uma atividade entorpecida e tranqüilizada que afoga a vida individual no processo vital da espécie.

Não vivemos propriamente em um mundo, mas engolfados e impelidos por um processo em cujos ciclos perenemente repetidos, as coisas surgem e desaparecem, manifestam-se e somem, sem jamais durar o tempo suficiente para fazerem parte do mundo: trata-se de uma autêntica e radical degradação do mundo como obra humana estável e assunto comum dos homens. Arendt diagnostica o extremo perigo em jogo nessa alienação do mundo dizendo: “O perigo é que tal sociedade, deslumbrada ante a abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade – a futilidade de uma vida que não se fixa nem se realiza em coisa alguma que seja permanente, que continue a existir depois de terminado o trabalho” (2001, p. 148).

Em nosso tempo, a natureza ou a vida biológica foi alçada ao nível de “bem supremo”, ao qual tudo mais se subordina. Somente com o surgimento do cristianismo a imortalidade da vida individual passou a ser o credo básico da humanidade ocidental, ou seja, a vida na Terra, sem a qual não haveria a vida eterna, passou a ser o bem supremo do homem.

O cristianismo promoveu uma inversão de posições no decadente mundo antigo: outrora o mundo era imortal e a vida humana individual o que há de mais mortal, com o advento da mentalidade cristã, a vida individual tornou-se imortal e o mundo mortal.

O mundo era o bem supremo do homem na Antigüidade, e não a vida. Os antigos acreditavam na permanência do mundo, ao passo que a vida biológica do homem se realiza em uma vida singular que se move em linha reta do nascimento à morte. Os homens desaparecem e aparecem. Contudo, para o cristianismo, o cosmo é criado, tem um começo e está sujeito a perecer. Mas o homem é criado à imagem de Deus e partilha da sua imortalidade. Assim, as obras e os feitos dos homens estão fadados ao perecimento e à futilidade. Enquanto a atitude dos antigos em face da vida ativa era a de que os mortais poderiam tornar-se imortais somente ao juntar algo ao mundo, que continua após a morte, os cristãos, pelo contrário, estão seguros da imortalidade façam o que fizerem e só devem escolher a “boa vida” para estarem certos da vida eterna. Para o cristão, a vida continua após a extinção do mundo e, para os gregos, o mundo continua após a extinção da vida. Para os antigos, a vida, sendo mortal, nada é senão uma oportunidade para tornar-se imortal. Para os cristãos, a vida é imortal e, portanto, ela é tudo. Trata-se aqui da contraposição entre o *amor ao mundo* e o *amor à vida*. Por isso, disposto a recuperar o amor ao mundo, Maquiavel proferiu a sua célebre afirmação: “Eu amo Florença, mais do que a salvação de minha alma”. Isso não significa que ele não acreditasse na vida eterna. Mas significava que o mundo tinha mais interesse para ele do que sua alma e sua própria vida. Maquiavel estava expressando somente que o amor ao lado público do mundo nos faz chegar a um domínio onde a preocupação para com a vida, com a alma e com a salvação, perdeu a validade. As iniciativas de agir e falar liberam os homens de suas preocupações com a vida para a liberdade do mundo. Por isso a coragem é, para Arendt, a virtude política por excelência, porque na política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo.

A ênfase colocada pelo cristianismo na inviolabilidade e santidade da vida tendia a nivelar e anular as antigas distinções da *vita activa*. O trabalho não foi concebido com o desdém da antiguidade, pois já não era possível, como fizera Platão, menosprezar o escravo por não ter se suicidado ao invés de se submeter. Permanecer vivo em quaisquer circunstâncias passou a ser um dever sagrado e o suicídio era visto como um crime pior que o homicídio.

A tese de Arendt é a de que a era moderna continuou a operar sob a premissa de que a vida e não o mundo é o bem supremo do homem. A prioridade da vida não foi alvo dos ataques dos modernos à tradição. Essa “verdade axiomática” sobrevive até hoje, no mundo

que já deixa para trás toda a era moderna e substitui a sociedade de operários por uma sociedade de detentores de empregos. Mas não vivemos num mundo cristão, pois o que importa hoje não é a imortalidade da vida, mas o fato de que a vida é o bem supremo.

O que resta agora como único interesse de toda ação e de toda *vita activa* é uma força natural, a força do próprio processo vital, ao qual todos os homens e suas atividades estão sujeitos (incluindo o pensamento), e cujo único objetivo, se é que possui algum objetivo, é a sobrevivência da espécie animal humana. A vida individual torna-se parte do processo vital e a única atividade necessária é o “trabalho”, isto é, o esforço por garantir a continuidade da vida de cada um e de sua família. Como diz Arendt: “Tudo que não fosse necessário, não exigido pelo metabolismo da vida com a natureza, torna-se supérfluo ou só podia ser justificado em termos de alguma peculiaridade do humano em oposição à vida animal – de sorte que Milton teria escrito o *Paraíso Perdido* pelos mesmos motivos e impulsos que levam o bicho-da-seda a produzir seda” (2001, p. 335).

Sem um mundo comum que a um só tempo os relacione e os distinga, os homens vivem ou em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa. E uma sociedade de massas, para concluir com as palavras de Arendt: “nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos, que se relacionam ainda uns aos outros, mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles” (2000, p. 126).

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. *A dignidade da política*. Antônio Abranches (org.). Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002a.

_____. *A vida do espírito – O pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches, César Augusto, Helena Martins, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002b.

_____. *O que é política?* Úrsula Ludz (org.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002c.

_____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. “*Trabalho, obra, ação*”. Trad. Adriano Correia. Em: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 7, 2/2005, p. 175-201.

RESENHAS

COSTA, Cláudio Ferreira. *Cartografias conceituais: uma abordagem da filosofia contemporânea*. Natal: EDUFERN, 2008.

Ivanaldo Santos*

O livro escrito pelo filósofo brasileiro e professor do departamento de filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) Cláudio Ferreira Costa, *Cartografias conceituais: uma abordagem da filosofia contemporânea*, publicado pela EDUFERN no mês de dezembro de 2008 com 364 páginas, tem por objetivo “abordar os problemas filosóficos, tal como eles hoje se apresentam, usando como ponto de partida o saber comum e a linguagem natural” (2008, p. 12).

Para a realização desse objetivo o autor rejeita duas posturas filosóficas que foram muito fortes na segunda metade do século XX.

A primeira é a especulação oriunda da filosofia analítica contemporânea, especificamente o pragmatismo e a filosofia da linguagem ideal. Especulação que de certa forma esquece o ensinamento fundamental do último Wittgenstein, ou seja, de que as expressões conceituais que importam à filosofia só ganham o seu sentido no fluxo da vida e é no entendimento comum que elas encontram o seu núcleo primário de densidade semântica.

A segunda é a tentativa realizada por setores tanto da ciência como da filosofia de assimilar a forma e o conteúdo do pensamento filosófico ao pensamento científico. Essa assimilação traz como consequência a simplificação tanto da filosofia como também da experiência da vida.

Com essa postura Costa (2008) rejeita apresentar o senso comum como se fosse sempre uma experiência carregada de erros e também a ciência como sendo um espaço privilegiado, onde residiria a verdade e a não-contradição. Para ele o que induz ao erro, tanto de filósofos como de cientistas, é o senso comum mal orientado pela especulação ansiosa e, muitas vezes, apresada de filósofos e cientistas.

É por causa disso que ele constrói e, ao mesmo tempo, investiga uma pequena cartografia conceitual, ou seja, um mapa de conceitos centrais na especulação filosófica

* Doutor em estudos da linguagem pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e Professor do Departamento de filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (UERN), Pau dos Ferros, Rio Grande do Norte - Brasil. E-mail: ivanaldosantos@yahoo.com.br.

contemporânea. Essa cartografia é construída por diversos conceitos. Entre eles citam-se: realidade, sentido, verdade, essência, vida, justificação, consciência, causalidade, escolha, liberdade, Deus e a ação.

Para que essa cartografia conceitual da filosofia contemporânea não caia no desprezo pela experiência da vida e nem na arrogância de uma ciência auto-suficiente e distante da vida, Costa (2008) constrói duas expressões que nortearam a construção da mesma. A primeira é *saber comum*. Por essa expressão ele designa o senso comum esclarecido e complementado pela ciência. A segunda é *linguagem natural*. Por essa expressão ele entende a linguagem ordinária esclarecida e complementada pela linguagem científica.

Por meio dessas duas expressões é possível perceber a preocupação de Costa (2008) em, de um lado, não rejeitar o senso comum, pois o mesmo é a origem de diversas experiências científicas e conceitos filosóficos, e, do outro lado, não cair no dogmatismo de aceitar apenas os postulados científicos como verdadeiros sem, no entanto, realizar uma análise crítica dos conceitos que deram origem a esses postulados.

É por causa disso que a cartografia conceitual construída por Costa (2008) pode ser enquadrada na categorial conceitual de metafísica descritiva. A cartografia é metafísica porque investiga conceitos relevantes e essenciais, de forma mais ampla, para a tradição filosófica e, de forma mais específica, para a filosofia contemporânea. Conceitos que a princípio não podem passar pelo crivo da experiência científica. E a cartografia é descritiva porque descreve, com grande rigor exegetico, a origem histórica desses conceitos e como eles foram trabalhados e retrabalhados pela filosofia contemporânea.

Por fim, afirma-se que o livro de Cláudio Ferreira Costa, *Cartografias conceituais: uma abordagem da filosofia contemporânea*, é, de um lado, uma ótima abordagem de diversos conceitos que tradicionalmente são debatidos e investigados pela tradição filosófica. Costa (2008) realiza um importante levantamento epistemológico desses conceitos. Do outro lado é uma sintética investigação do mapa conceitual que a filosofia contemporânea construiu e reconstruiu na tentativa de investigar, discutir e de encontrar respostas aos problemas filosóficos mais relevantes postos diante do ser humano tanto pelo senso comum como também pela ciência

<http://www.cchla.ufrn.br/saberes>