

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 romanesco 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 platónica¹⁹⁹. Isso acontece em *Assim falou Zaratustra*, onde a alegre personagem – ao contrário do homem agrilhoado 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 académica 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 arreja 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 odisseia 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 despiadada, 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.