

ISSN 1982-7490

FILOSÓFICAS

BRITANIAS

Revista Acadêmica de Filosofia
Universidade do Estado
do Rio Grande do Norte
Campus do Sítio
Curaçó - RN

Ano 2 - Nº 1 - Jan./Jun. 2011

**Incentivo à pesquisa - produção acadêmica - desenvolvimento da cultura
diálogo - democratização do saber filosófico**



TRILHAS FILOSÓFICAS

ANO II, NÚMERO 1, JAN.-JUN. 2009

Revista Acadêmica de Filosofia
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Campus do Seridó
Caicó – RN

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE - UERN

Reitor

Milton Marques de Medeiros

Vice-reitor

Aécio Cândido de Sousa

Pró-reitor de Administração

Francisco Severino Neto

Pró-reitora de Recursos Humanos e Assuntos Estudantis

Joana D'arc Lacerda Alves Felipe

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-graduação

Carlos Antônio Lopes Ruiz

Pró-reitora de Ensino de Graduação

Francisca Glaudionora da Silveira

Pró-reitora de Extensão

Ana Maria Morais Costa

Diretor do Campus do Seridó

João Batista Xavier

Coordenadora do Curso de Filosofia

Maria Reilta Dantas Cirino

TRILHAS FILOSÓFICAS

Publicação do Curso de Filosofia do Campus do Seridó (Caicó-RN)

Conselho editorial

Dax Moraes (UERN), Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN), João Batista Xavier (UERN), José Teixeira Neto (UERN), Marcos de Camargo von Zuben (UERN), Telmir de Souza Soares (UERN).

Conselho científico

Anadja Marilda Gomes Braz (UERN), Antonio Jorge Soares (UFERSA), Antonio Lisboa (UFRN), Emmanuel Appel (UFPR), Filipe Ceppas (PUC-Rio, UGF), João Maria Pires (UERN), José Gabriel Trindade Santos (UFPB), Luis Benedicto Lacerda Orlandi (UNICAMP), Maurício Rocha (UERJ), Miroslav Milovic (UNB), Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio), Roberto Lima (UFRN), Rossano Pecoraro (PUC-Rio), Sílvio Gallo (UNICAMP).

Capa

Luli Esteves

Revisão

Dax Moraes

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus do Seridó - UERN

Rua André Sales, nº. 667, Paulo VI - Caicó-RN - CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. **Trilhas Filosóficas**, Caicó, ano II, n. 1, páginas do artigo, jan.-jun. 2009. ISSN 1984-5561. Disponível em: < url completa >. Acesso em:

SUMÁRIO

Apresentação	5
ARTIGOS	
Sobre educação, cultura e humanidade em Adorno Paulo Lucas da Silva	9
“Educação pela Filosofia” e a construção do currículo no ensino fundamental: perspectivas conflitantes Geraldo Balduino Horn; Fabiana Muranaka do B. e Araújo	26
O professor de Filosofia no Ensino Médio Elvis Francis Furquim de Melo; Fernando Rodrigues Montes d’Oca; Amarildo Luiz Trevisan	39
Zaratustra de Nietzsche como experimento de linguagem limites entre filosofia e literatura Marcus José Alves de Souza	53
O trágico e o espetáculo: algumas reflexões sobre a representação da violência no cinema brasileiro contemporâneo Anita Leandro; Ondina Pena Pereira	68
Na contra-mão da História: um olhar das Teses sobre o conceito de história de Walter Benjamin Benjamim Julião de Góis Filho	78
Uma vida de pura imanência Aristeu Mascarenhas	95
O mundo não é só uma paisagem de atualidades: umas viradas metafísicas e o exorcismo da herança humeana Hilan Bensusan	115
Notas acerca da noção de existência em Hume Pedro Jonas de Almeida	129

TRADUÇÃO

“Conselhos aos jovens literatos”, de Charles-Pierre Baudelaire
Dax Moraes **145**

RESENHA

**ROCHA, Ronai Pires da. *Ensino de Filosofia e Currículo*. Petrópolis:
Vozes, 2008.**
Jaqueline Engelmann **169**

Apresentação

Em sua proposta de ser um veículo de difusão do saber filosófico compatível com a melhor produção nacional, a revista *Trilhas Filosóficas* propõe o primeiro número do seu segundo ano.

Este continua sendo devedor do apoio dado pela pró-reitoria de pesquisa e pós-graduação da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, bem como da ANPOF, a qual possibilitou o *lócus* a partir do qual a revista pode fazer as suas chamadas para os artigos ora aqui apresentados. Mas, sobretudo, cabe um agradecimento especial aos estudantes dos programas de pós-graduação e demais pesquisadores de nosso país e do exterior que continuam a publicar em nosso veículo, acreditando em seu potencial, bem como aos membros de nosso conselho científico, das mais diversas universidades de nosso país, que se esmeram na avaliação dos textos, garantindo a qualidade das nossas publicações.

A presente publicação se dá aos estudiosos permeada de interessantes temáticas filosóficas. Uma delas, diz respeito ao trato filosófico da educação, seja contribuindo com reflexões gerais acerca de elementos críticos úteis para pensar a educação, seja por meio do filosofar sobre o papel da educação pela filosofia e do filósofo enquanto professor de filosofia em nosso país, marcado recentemente pela inclusão desta como disciplina obrigatória dos currículos do ensino médio. Ainda nesta mesma linha, apresentamos a resenha do livro *Ensino de Filosofia e Currículo* de Ronai Pires da Rocha. Um outro caminho temático do presente volume pode ser identificado na ligação dos estudos apresentados às tradições críticas: Nietzsche, Deleuze, Escola de Frankfurt e Hume. Por fim, sabedores do esforço que se faz hoje para elevar o padrão das publicações em nosso país, disponibilizamos também a tradução de *Conseils aux jeunes littérateurs*, acompanhado de notas e comentários, textos este publicado originalmente por Charles-Pierre Baudelaire no periódico *L'esprit public* em 15 de abril de 1846.

Assim sendo, sem mais demoras e deixando o juízo aos leitores, o terceiro número da revista *Trilhas Filosóficas* se oferece à avaliação e à reflexão de todos.

Os Editores

Sobre educação, cultura e humanidade em Adorno¹

Paulo Lucas da Silva *

Resumo

Discuto, como uma introdução, a pertinente defesa da humanidade na obra de Adorno e deste na parceria com Horkheimer. Na obra do frankfurtiano a humanidade pode ser entendida por um triplo viés, ou seja: o que a humanidade é (não-humanizada); o que querem fazer parecer que a ela seja (ideologia como aparência); e, aquilo que a humanidade seria ao procurar realizar seu *telos*. A humanidade, por meio da derrota do sujeito pensante experimenta a derrota e a desumanização, apesar da aparência de felicidade e de superação. A cultura concorreria para a construção desta humanidade emancipada e autônoma, contando com o importante papel a ser desenvolvido pela educação. Mas a educação, como a cultura se encontram comprometidas com a estrutura social vigente e hegemônica, que desumaniza em favor do capital. A educação é defendida, então, como uma educação negativa, no confronto com a realidade, para a crítica, para a contradição e resistência.

Palavras-chave: Humanidade; cultura; educação; indivíduo; Adorno.

Resumen

Presento, como una introducción, la pertinente defensa de la humanidad en la obra de Adorno y de esto en conjunto con Horkheimer. En sus obras la humanidad puede ser entendida bajo tres visiones, a saber: lo que ella es hoy (no-humanizada);

¹ Texto escrito em homenagem a Ivana, minha mulher, e a meus filhos, Vini, Tiago e León, pela humanidade que me presenteiam todos os dias.

* Professor Adjunto de Filosofia da Educação da Faculdade de Educação da UFPA, Campus Universitário de Altamira; Líder do Grupo de Estudos Dialética Educação e Cultura – Campo e Cidade (GEDEC-CC/CNPq). Licenciado Pleno em Filosofia, FAFIMC, Viamão, RS (1987-9); Especialista em Docência do Ensino Superior – UFPA, Campus de Altamira (1996-8), Mestre em Educação: Políticas Públicas, Centro de Educação – UFPA, Belém (1998-2001) e Doutorado em Educação: Conhecimento e Inclusão Social, Faculdade de Educação UFMG, Belo Horizonte (2002-6).

lo que quieren que parezca (ideología como aparecía); y, lo qui tendría que serlo de acuerdo con su *telos*. La humanidad, por medio de la derrota del sujeto pensante vive la derrota y la deshumanización, pese la aparecía de felicidad y superación de los males. La cultura sería el medio pelo cual la construcción de la emancipación y autonomía sociales podrían ser construidas teniendo la importante colaboración de la educación. Pero la educación, así como la formación cultural encuéntranse bajo el comprometimiento con la estructura social vigente y hegemónica, qui deshumaniza a favor del capital. La educación es defendida, entonces, como una educación negativa, en el confronto con la realidad, hacia la crítica, hacia la contradicción y resistencia.

Palabras clave: Humanidad; cultura; educación; individuo; Adorno.

Introdução

No prefácio da *Dialética do esclarecimento*, os autores comentam que seu objetivo, ao iniciar a obra, era “nada menos do que descobrir porque a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 11). Os próprios autores reconhecem ter subestimado as dificuldades de tal investigação em 1944, quando da primeira publicação da obra, nos Estados Unidos.

A pretensão de Horkheimer e Adorno demonstrava uma grande preocupação com a humanidade, com suas realizações e suas perspectivas. O processo civilizatório demonstrava grande fracasso. Na expressão de cada trecho da *Dialética do esclarecimento*, o que se percebe é uma verdadeira investigação da dialética da humanidade. A situação de guerra, os campos de concentração, bombardeios e assassinatos em massa demonstravam mais do que uma tendência da época. As atrocidades caracterizavam a humanidade em seu processo civilizatório. Os ideais da modernidade eram escarnecidos com o sangue que escorria pelas mãos dos seguidores do *Führer*. A barbárie, possivelmente, não seria tão bárbara se não convivesse com um grande avanço tecnológico e cultural, geograficamente situada no “berço da civilização ocidental”, na Europa. O que se pode constatar é alguma proporcionalidade entre o avanço tecnológico e cultural e o avanço da

barbárie a ponto de serem compatíveis e – sob uma hipótese bastante desanimadora – parece que um não existiria sem o outro.

Da época da primeira publicação da *Dialética do esclarecimento* (maio de 1944, em Los Angeles) até hoje, é possível constatar semelhantes contrastes. Ainda que hoje se possa duvidar do que se costuma identificar por “cultural”, dentre aqueles que administram a indústria cultural, o avanço tecnológico continua *pari passu* com o avanço da barbárie. As pessoas aprendem a conviver com a barbárie, administram e criam estruturas contra a regressão à selvageria contemporânea, se salvando, todos os dias, das atrocidades, que chegam cada vez mais perto de suas cercas elétricas, de seus portões eletrônicos e condomínios de luxo. Muitos são os que a cada dia sucumbem frente o inevitável: tornam-se vítimas da insanidade e da fúria reinante. Mudam as proporções, a geografia e protagonistas, mas vivemos no mesmo Auschwitz sem fronteiras. Nós estamos no interior da barbárie: somos produtos e produtores dela, chegando à realidade em que muitos conseguem “viver bem”, no seu interior. As pessoas abrem mão de sua individualidade, liberdade e autonomia. Como sujeitos pensantes derrotados² vivem bem, por isso não há muita necessidade de reverter nenhum cenário, apenas remendar aqui, adaptar ali, continuando a sustentá-lo.

Poder-se-ia, aqui, tratar da banalização da vida; vida que é ceifada todos os dias, o dia todo, pelo tráfico, pelo trânsito, pelo desemprego, pelas guerrilhas e atentados... Seria uma página policial ou – quem sabe? – algo entediante, pois, a bem da verdade, é que estamos tão saturados disso que – é bem possível – nossa sensibilidade já esteja derrotada para nos comovermos com isso. O volume diário dessas notícias, além de nos “jogar na cara” a violenta sociedade que fazemos e participamos, assumem um papel interessante – intencional ou não? – que é o de nos fazer acostumados com o absurdo, com a irracionalidade da extremada redução humana no que há de mais primitivo. Carlos Heitor Cony admite que a sociedade brasileira perdeu o medo, resultado que ele associa ao crescimento da violência no país e com o contato de perto com ela; há uma vulgarização da violência³. “Hoje em dia a barbárie não assusta mais” (Rouanet, 1993, p. 12).

Esta situação de convivência, quase passiva, adaptada, com a barbárie; esta aparente ausência de sobressaltos com a violência e seus resultados que

² Horkheimer e Adorno (1985, p. 140) afirmam que os avanços dos mega-empresariados não têm o objetivo de destruir empresas concorrentes, mas o inimigo jurado, que já se encontra derrotado, ou seja, o sujeito pensante.

³ Programa “Leila Entrevista”, SBT/TV Alterosa – Belo Horizonte, MG, 28.07.2002.

caem aos nossos pés pode ser levada ao extremo, como uma tendência geral da sociedade, tal como Adorno (1992) caracterizou, em 1944, em trechos das “*Minima moralia*: reflexões a partir da vida danificada”: “Normal é a morte. [...] A saúde para a morte. [...] Na base da saúde reinante está a morte” (p. 47, 49, 51).

Mas, aqui, a morte não é uma morte física, ainda que possa ter influências somáticas terríveis. A morte que Adorno aponta é pior do que o morrer do corpo. Aqui se trata da morte que mantém vivos os indivíduos em seus corpos, de tal forma que o próprio frankfurtiano, um ano mais tarde, nas mesmas *Minima moralia*, amplia esta análise:

“Palhaço” – É ainda muito otimista pensar que o indivíduo esteja sendo liquidado com osso e tudo. [...] A situação atual está muito distante disso. A desgraça não ocorre como uma eliminação radical do que existiu, mas na medida em que o que está historicamente condenado é arrastado como algo de morto, neutralizado, impotente, e se vê afundando de maneira ignominiosa. Em meio às unidades humanas padronizadas e administradas, o indivíduo vai perdurando. Ele até mesmo ficou sob proteção e adquiriu um valor de monopólio. Mas, na verdade, ele é ainda apenas a função de sua própria unicidade, uma peça de exposição como os fetos abortados que outrora provocavam o espanto e o riso nas crianças (Adorno, 1992, p. 118).

Pela expressão do autor, morre-se permanentemente, sem chegar ao termo da vida. “Nos campos de concentração a morte alcançou um novo horror: desde Auschwitz, temer a morte significa temer algo pior que a morte”.⁴ A derrota do sujeito pensante não significa, desta forma, o falecimento do corpo, mas a manutenção da não-autonomia das pessoas em situações nas quais elas não decidem sobre seu fazer e seu pensar – sobre a sua práxis – mas são conduzidas por mecanismos e instrumentais dos mais variados e sofisticados, elaborados por interesses que em nada lhes permite, sequer, a possibilidade de pensar uma situação diferente. Não obstante, a conservação e prorrogação desta sociedade – propriedade particular dos “donos do mundo”, isto é, os detentores de capital e dos meios de produção – somente é possível por meio da manutenção de indivíduos, de pessoas. E é por este motivo que as pessoas não foram, ainda e inteiramente, substituídas pela maquinaria. Derrota-se o indivíduo administrando-o sob condições de manipulação extremada, sem poder se

⁴ Versão espanhola: “En los campos de concentración la muerte ha alcanzado un nuevo horror: desde Auschwitz, temer la muerte significa temer algo peor que la muerte” (Adorno, 1975, p. 371).

desfazer dele: este é o desafio do sujeito manipulador, o Capital. Auschwitz caiu, mas seu espírito de horror se conserva (é conservado).

Não se pode perder de vista, aqui, a clareza de que muitos destes indivíduos estão falsamente seguros de que podem decidir suas vidas, de que a vida é assim porque sempre foi assim, de que “só os fortes sobrevivem”. Ledo engano: todos se tornam, afinal e em algum momento, ou situação, “unidades humanas padronizadas e administradas”, não porque querem, mas porque “a mão invisível” – do Capital – assim o faz. O sujeito não se autodetermina, mas é importante que pense que sim.

Presas da impotência, o indivíduo se apercebe do mal e retorna à situação de derrota, ou se expõe aos piores ataques, até a destruição podendo, aí sim, ser cabal. A nossa sociedade é violenta porque não pode viver a sua autonomia e isto percebe ou sente, principalmente, em situações-limite, quando sua existência é confrontada com a gravidade. A agressividade natural se converte em violência cultural, de tal forma que, momentos destinados ao prazer, diversão e alegria, eclodem em pura ira e fúria.

Para Adorno, a origem desta raiva, desta insana produção da morte, no interior da sociedade – tecnológica, potencial e materialmente mais rica de todas as sociedades da história humana – além de razões subjetivas, como Freud aponta no *Mal-estar na civilização* – os fracassos pessoais no interior da cultura, que geram frustrações e sentimento de culpa e daí a tradução em agressão –, tem um fator objetivo: a falência da cultura. Na análise de Adorno (1995a, p. 164),

[...] existe uma razão objetiva da barbárie, que designarei bem simplesmente como a da falência da cultura. A cultura, que conforme sua própria natureza promete tantas coisas, não cumpriu a sua promessa. Ela dividiu os homens. A divisão mais importante é aquela entre o trabalho físico e intelectual. Desse modo ela subtraiu aos homens a confiança em si e na própria cultura. E como costuma acontecer nas coisas humana, a consequência disto foi que a raiva dos homens não se dirigiu contra o não cumprimento da situação pacífica que se encontra propriamente no conceito de cultura. Em vez disso, a raiva se voltou contra a própria promessa ela mesma, expressando-se na forma fatal de que essa promessa não deveria existir.

A situação não é reversível simplesmente, pois que já se trata de um clima impregnado na consciência das pessoas. Há motivos para a raiva, mas eles seriam administrados e superados – como sublimação – pela formação cultural. Como a formação cultural vive o seu fracasso, a fúria se manifesta

Trilhas Filosóficas

não só como coisa ruim, mas contra alvos errados. Das possibilidades apontadas pelo autor, a educação poderia criar um clima de esclarecimento de aversão à barbárie. Diferente da passividade, que já seria uma forma de barbárie, Adorno não trata da redução da agressão, mas da necessidade de canalização, de objetivos racionais, da agressividade de tal forma que, sobre manifestações violentas de estudantes, em Bremen, contra “aumentos tarifários dos transportes” o frankfurtiano comenta:

[...] essas pessoas não deixaram que lhes fosse retirada a espontaneidade, que não se converteram em obedientes instrumentos da ordem vigente. [...] em situações em que a violência conduz inclusive a situações bem constrangedoras em contextos transparentes para a geração de condições humanas mais dignas, a violência não pode sem mais nem menos ser condenada como barbárie (Adorno, 1995a, p. 160).

A barbárie seria a “regressão à violência física primitiva, sem que haja uma vinculação transparente com objetivos racionais na sociedade”, ou seja, a erupção irracional da violência física.

Mas [no caso destes alunos] não é verdade que se trata de uma consciência deformada, imediatamente agressiva. Os acontecimentos são entendidos, na pior das hipóteses, como estando a serviço da humanidade. [...] As reflexões precisam portanto ser transparentes em sua finalidade humana (Adorno, 1995a, p. 160-161).

O “estar a serviço da humanidade” e a necessidade de transparência com relação à finalidade humana são também os balizadores da educação resultado e produtora da consciência verdadeira, apresentada pelo autor em sua concepção de educação (cf. Adorno, 1995a, p. 141). E aqui parece que temos um dos pontos centrais da produção teórica de Adorno: a humanidade.

É um filósofo, genuinamente, preocupado com a dialética da humanidade. Com a de seu inseparável amigo Horkheimer, busca aquela verdade que representa a justiça para com cada ser. Assim o autor constata o que se queria fazer parecer que acontecia e o que acontecia, na sociedade, sem perder de vista o que deveria acontecer para a superação da danificação da vida. Em cada excerto, em cada ensaio, em cada aforismo, no entanto, é possível perceber, sempre, a preocupação com a humanidade, seja com sua degradação, seja com sua possibilidade. O que “deveria ser” não é imposição arbitrária determinada por subjetividades patologicamente

afetadas, mas a justeza do “confronto da coisa com o seu conceito” (cf. Horkheimer; Adorno, 1973, p. 21). Esta é uma característica do pensamento do frankfurtiano que perpassa toda a sua produção. Em verdade, moral, sociedade, arte, mercado, filosofia, indústria cultural, esclarecimento, emancipação, adaptação e resistência, reificação, razão, educação, trabalho, por exemplo, somente fazem sentido enquanto discussão sobre a humanidade. E não se discute humanidade sem discutir aqueles temas.

Para Adorno a sociedade está danificada, porque a vida humana – do indivíduo ao coletivo – está danificada, tal como apresentado, de modo particular, nas “*Minima moralia*”. E, a vida humana danificada, se manifesta na humana autodestruição, uma cultura que zomba da catástrofe porque abandonou seu *telos* humanizador.

“Hitler impôs aos homens um novo imperativo categórico para seu atual estado de escravidão: o de orientar seu pensamento e sua ação de modo que Auschwitz não se repita, que não volte a acontecer nada semelhante” (Adorno, 1975, p. 365).⁵ A educação (práxis educativa) teria que trabalhar para que a barbárie de Auschwitz não retornasse. A negação do seu retorno somente seria possível pela produção do esclarecimento e criação da humanidade, socialmente abafada pelo poder do capital e pelo fetiche da mercadoria. O imperativo categórico, apontado por Adorno como a primeira de todas as tarefas da educação (Adorno, 1995a, p. 119) é a radical oposição a tudo o que representou Auschwitz.

Educação e desenvolvimento pleno do educando

No interior do fracasso da cultura a educação agoniza. Na verdade se confunde, nem sempre de maneira inconsciente, educação com escolarização. A educação é um processo de vida, por meio do qual os indivíduos interagem de forma particular e ampliada com a sociedade e sua cultura aprendendo e sendo referência de aprendizagem, de forma planejada e sistemática ou não, consciente ou não-consciente. A escola é um dos locais, geográfico e cultural, onde se pode, de forma planejada, ampliar a educação, com ênfase naquilo que se convencionou chamar relação ensino-

⁵ Tradução literal da edição espanhola da *Dialéctica Negativa*.

aprendizagem. Não se produz humanidade sem educação, mas uma sociedade corre o risco de sobreviver sem escolas⁶.

Alguns programas nacionais de universalização da escolaridade surrúpiam o direito universal à educação. “Seria preciso atentar especialmente até que ponto o conceito de ‘necessidade da escola’ oprime a liberdade intelectual e a formação do espírito” (Adorno, 1995a, p. 116). O autor não se opõe à escola, mas contra os prejuízos humanos que dali podem decorrer pela má utilização escolar. Quando as pessoas comentam que uma escola ruim é melhor do que nenhuma não lhes falta razão, mas ampliação deste entendimento.

Cada professor, hoje, com alguma consciência de sua tarefa, poderia identificar falhas no sistema educacional. Na verdade a escola, tal como está estruturada serve a um determinado tipo de sociedade e, esta estrutura, está tão fortemente na consciência de cada pessoa, que não se consegue mais imaginar uma sociedade sem escolas. Social, cultural e mercadologicamente a escola não pode ser questionada, como coisa necessária ou não.

A escola tem uma tarefa na educação da sociedade, que é o aspecto acadêmico, o conhecimento historicamente acumulado pela humanidade, na perspectiva do avanço deste e do progresso cultural dos indivíduos e da sociedade. É correto afirmar que a escola precisa qualificar a sociedade. Entretanto, da função acadêmica, que não é nenhum purismo, a escola tem sido cada vez mais responsabilizada por tarefas que, até poucas décadas atrás, eram tarefas de família (princípios de higiene, educação e respeito, por exemplo). Há famílias que cobram que a escola ensine a rezar; cresce o número de professores que admitem precisar ouvir seus alunos e responder pelos problemas que lhes trazem, como se fossem psicólogos; não está longe do discurso comum de muitos educadores a figura de professor super-herói, exemplo para seus alunos, “ajudadores” de quem sofre. Não se pode negar a humanidade de quem quer ajudar, mas também é reconhecível a ingenuidade e obtusidade de uma categoria que tateia sem saber o que é, não obstante as muitas construções sobre a “identidade docente”.

Os professores cada vez mais se afastam e são afastados da prática educativa, no interior da escola. Conteúdo e carga horária são as últimas coisas que se cumpre. Mais do que isso, todos percebem que sua situação não é boa. Com dedicação se esmeram para resolver problemas quotidianos. Produzem uma infinidade de teorias que poderia fazer da escola um

⁶ Illich (1988) é um dos expoentes da sociedade sem escolas. Para ele a sociedade se tornou escolarizada, o que não significa dizer que se tornou educada; chega a compará-la com uma nova igreja universal.

instrumento digno da e para a sociedade, mas sempre esbarram em insuficiência de verbas e de “vontade política” para tanto. Por outro lado, mudanças são produzidas e cobradas, de fora para dentro, da escola, às quais todos devem se submeter, ou arcar com as punições anunciadas, ou presumíveis. A escola cria esta situação formal ruim, que os educadores reconhecem e, por isso, não cansam de criar novas formas de ser escola – inclusive formas ruins. Diga-se de passagem: formas que, amiúde, com as melhores intenções, reproduzem uma escola envernizada de humanismo, moldada para uma estrutura social desumana.

O desenvolvimento intelectual dos docentes é sabotado pelas imposições formuladas pelos intelectuais dos governos, fazendo com que a cada dia se experimente a estagnação, o fracasso e a humilhação. No interior da escola se sonha e se produz soluções teóricas para seus problemas. Uma por uma é derrotada pelo peso da realidade e escusas das administrações internas e externas. A insistência provoca ameaças e inadiáveis punições. Cada professor sabe-se desnecessário na estrutura em que se encontra. Mesmo os que se renderam à manipulação e com ela se locupletam, que traíram, não seus companheiros, mas a própria Educação, sabem que são dispensáveis.

A formação acadêmica dos alunos – elemento basilar da formação humana – é atingida em sua totalidade. O fracasso na aprendizagem assusta a muitos, mas não é enfrentado de verdade. Da formação continuada e um sem número de programas de formação docente se poderia esperar muito. O problema é que a formação docente se torna pura abstração na consciência de indivíduos sem poder de decisão e de recursos. Impotentes os professores se acusam entre si, apelam – e o governo central faz coro – à participação, ao socorro das famílias. Alguns chegam a responsabilizá-las pelo fracasso da escola.

A sala de aula e a propalada relação “professor-aluno” retratam um campo de tensões. Derrotar o professor, convencer os alunos. Não é raro que se relegue o essencial, aqui: o conhecimento! O planejamento parece sucumbir e derrotar professores e alunos. Aqueles se esmeram pelo ensino. Estes, sem entender sua utilidade, desprezam a aprendizagem. Mil e um artifícios e discursos para prender a atenção dos alunos, a força – em alguns casos física – torna o belo ato de educar no terrível feito da modelagem.

Max Scheler disse certa feita que só atuou pedagogicamente porque nunca tratou seus estudantes de maneira pedagógica. Se me permitem a observação pessoal, a minha própria experiência confirma inteiramente este ponto de

vista. Ao que tudo indica, o êxito como docente acadêmico deve-se à ausência de qualquer estratégia para influenciar, à recusa em convencer (Adorno, 1995a, p. 104).

Estas estratégias para influenciar e convencer demonstram uma fragilidade, da qual não se pode fugir, da escola, especificamente: do professor, diante de seu público. Toda tentativa de influenciar é uma demonstração de que não se é suficiente, não garante a liberdade das pessoas, nem se admite a capacidade delas em esclarecer. A intenção de convencer a outrem é o sintoma de alguém que não pode perder tempo, com o tempo que o outro necessita para apreender e esclarecer determinada proposição. Convencimento também sugere certo desprezo pelo outro, na medida em que se imagina que alguém pode render-se a uma proposição estranha. Em uma sociedade livre não podem existir situações de rendição. Em uma sociedade racional, as pessoas assumiriam posições racionais, independente daquilo que o outro possa trazer: o objeto tem primazia sobre o sujeito, conforme já afirmava Adorno (1995b, p. 181-201⁷). Aqui residem muitos dos males da educação escolarizada, ou seja, a necessidade de convencer, render, influenciar os “educandos”, o que acaba se alastrando para a relação entre pares etc. Se se quer levar alguém a admitir, aceitar, concordar com algo, seria racional, dialético e, assim, filosófico, argumentar sobre “a coisa”, desenvolver o raciocínio sobre o conteúdo, não sobre as intenções. “Intenções verdadeiras só seriam possíveis mediante a renúncia à intenção” (Adorno, 1992, p. 125). Mas este não é um mal da escola. É uma situação social, política, econômica. O sistema hegemônico vigente não pode permitir a liberdade, sob pena de deixar de ser hegemônico. O sistema precisa manter as pessoas presas, sob a aparência de liberdade. A escola é somente uma serva fiel.

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional⁸, que “disciplina a educação escolar”, estabelece, para a escola, as finalidades de “desenvolvimento pleno do educando, preparo para o exercício da cidadania e a qualificação para o trabalho”. Em todo o termo da Lei se percebe a manutenção destes propósitos. Podem ser objetivos comuns a qualquer educação no Brasil, quicá no mundo. Mas, há ideologias e interesses não explícitos que sustentam o termo da lei e, na prática diária da educação, interferem de tal forma que, do prescrito ao realizado, há mais

⁷ Texto: “Sobre sujeito e objeto”.

⁸ Lei Federal nº. 9394, de 20 de dezembro de 1996 (Brasil, 1996). Passarei a denominá-la apenas como LDBEN.

estranheza do que efetivações. Como legislação nacional, que pretende abranger e “dar respostas” à enormidade de um país-continente, às múltiplas especificidades culturais deste povo, a LDBEN, corre o risco de mera formalidade, sem produzir resultados condizentes com as expressões claras.

No propósito de “pleno desenvolvimento do educando”, se propõe um desenvolvimento sem direção. O vácuo parece ser reduzido pelo indicador de “preparo para o exercício da cidadania” e a “qualificação para o trabalho”, logo em seguida. A cidadania, no entanto, é uma mescla tão confusa cuja conclusão a que se pode chegar é a de que cidadão é aquele que se submete ao social, política e economicamente dominante. A qualificação para o trabalho sugere um mercado de trabalho amplo e tecnologicamente desenvolvido. Cobra-se qualificação e flexibilidade das pessoas, sob a alegação de que, aí, terão emprego. A realidade apresenta, hoje, pessoal altamente capacitado e desempregado, o que tem gerado um mercado informal de trabalho, que não permite nem o acesso à escola.

Cada vez mais a escola tem se esmerado em responder às necessidades e demandas do mercado. Assim, se há falta de profissionais em uma determinada área, surgem escolas, faculdades e universidades, da mais duvidosa qualidade, da noite para o dia, preparando profissionais para o mercado. Como a dinâmica do mercado é cada vez mais acelerada, em cinco anos estes profissionais se tornam “obsoletos”, sendo necessária uma nova demanda de cursos e, daí, uma nova avalanche de cursinhos, faculdades e universidades de beira de estrada¹⁰.

Se, por um lado, as pessoas experimentam o fracasso no interior da civilização, por outro, nunca lhes faltam as organizações que prometem o sucesso. Igrejas, empreendimentos, concursos, escolas, investimentos, apesar de suas diferentes áreas de atuação social, são coesas em si e entre si¹¹, uma coisa nunca falta: a promessa do sucesso¹².

⁹ Artigo 2º da LDBEN.

¹⁰ Na verdade algumas universidades nem se localizam à beira de estrada: a cada etapa de suas aulas estão instaladas em um novo endereço – são as universidades da estrada.

¹¹ “Cada setor é coerente em si mesmo e todos o são em conjunto” (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 113).

¹² “A indústria cultural não cessa de lograr seus consumidores quanto àquilo que está continuamente a lhes prometer. A promissória sobre o prazer, emitida pelo enredo e pela encenação, é prorrogada indefinidamente: maldosamente, a promessa a que afinal se reduz o espetáculo significa que jamais chegaremos à coisa mesma, que o convidado deve se contentar com a leitura do cardápio” (*Idem, ibidem*, p. 130-131).

No Brasil afora, cidade ou campo, classe social A, B ou C, pessoas, já em algum estágio de desconforto e mal-estar, empenham todo seu capital, esforço (e até sua conduta!), em uma nova velha promessa de que, aqui e agora, finalmente, alcançarão o sucesso e o fim de todos os seus problemas. Se alguém ganha “a sorte grande”, deve ser o exemplo para todos aqueles que perderam, para que, derrotados, aprendam como é que se pode chegar ao sucesso investindo, novamente, em uma nova promessa. Se alguém ganha é para que a maioria entenda que nem todos podem ganhar. A devoção ao primeiro lugar não é somente sagrada, é também, diabolicamente, assassina: mata a auto-estima, o auto-respeito e o amor próprio. O segundo lugar não é uma conquista: é a pior de todas as derrotas.

O sistema educacional escolar cria hierarquias e graus de valor. As mentes mais escolarizadas não hesitam em utilizar qualquer expediente para galgarem novos degraus na concorrida cadeira acadêmica. A escola, com sua estrutura de graus, abençoa os vitoriosos e amaldiçoa os inadaptáveis. O mundo dos escolarizados é diferente do mundo dos não escolarizados. Inda que freqüentem os mesmos *shopping centers*, supermercados, aqueles desfrutam de uma superioridade cada vez mais duvidosa.

A evidência da educação e a aparição da escola nos meios de comunicação, principalmente nos últimos dez anos, têm colocado em xeque esta instituição social. Os fatos mais bárbaros de que a sociedade é capaz, também caracterizam a escola e formam um retrato que somente se salva por reportagens de um Brasil bonito¹³ da Rede Globo. Mais do que isso, atualmente se experimenta, perigosamente, uma sensação de que a escolarização não gera dinheiro. Pode-se citar jogadores de futebol, modelos, cantores e bandas musicais – de cuja qualidade não preciso discutir aqui –, atores e atrizes, políticos e alguns empreendimentos comerciais e empresariais, que dispensam a escolarização para que se consiga “fazer muito mais dinheiro” do que, se estas pessoas, passassem os dezesseis ou vinte anos de escola, necessários para a conclusão de um curso universitário. Atualmente muitas pessoas alcançam algum sucesso, pelo qual conseguem acumular expressiva fortuna e um tanto de fama, e ingressam em uma universidade, quase sempre pequena, particular e de qualidade duvidosa. Fazem dinheiro sem a escola, mas assim que o conseguem, tardia

¹³ Quadro de “reportagens especiais” exibido pelo “Jornal Nacional”, da Rede Globo, no mês de junho de 2004, cujo teor se resumia em convencer o público telespectador de que o Brasil é um país onde há ações efetivas de melhoria, principalmente através de ações voluntárias ou de atividades “extracurriculares”.

e pobremente, buscam uma escolarização. Buscam um título que, às vezes, não lhes serve para muito a não ser para o título de bárbaro da cultura, ou “jagunços letrados”¹⁴.

O “desenvolvimento pleno do educando” ao qual se refere a LDBEN, que é uma reformulação ideologicamente útil da “formação humana”, está fundado sobre os princípios do sucesso da estrutura social dominante e, ainda assim, é falho.

Uma educação negativa como uma educação nos moldes humanos¹⁵

Para o senso comum – coisa que foi apropriada pela ideologia dominante – o que é positivo é bom, o que é negativo é ruim. Ao tratar de educação para a emancipação, educação libertadora, educação crítica se está tratando de negação, o que não significa pessimismo.

Talvez a principal pecha em relação aos chamados pensadores frankfurtianos clássicos – Adorno, especialmente – refira-se ao seu visceral niilismo, ou seja, um modo de pensar que conduz ao desespero e à impotência frente à reincidência cada vez maior da barbárie. Ora, se em Adorno existe o pessimismo teórico, por outro lado, também se faz presente uma atitude otimista que procura em todos os momentos compreender o hiato existente entre o conceito e o mundo fenomênico, entre a ideologia da igualdade de oportunidades e a sua concreta realização. [...] É justamente nos escritos desses autores que vislumbramos a expectativa de que o homem abandonaria gradativamente a sua condição de tutelado, quer seja pela utilização pública da razão, quer seja pela ação formativa do trabalho (Zuin, 1999, p. 152-3).

¹⁴ Bárbaros da cultura é uma expressão de Rouanet (1993); “jagunço letrado” foi uma expressão que criei ao perceber o fracasso cultural de pessoas que passam anos na academia, chegam à pós-graduação, mas não desenvolvem cultura, não consolidam, em si, comportamentos e valores verdadeiramente humanos. São bárbaros no que escrevem e como escrevem. Prejudicam a vida de indivíduos com melhores realizações do que as suas. Seu intento é a auto-afirmação e destruição da cultura. Mesmo estudando a sociedade permanecem inaptos para a vida social.

¹⁵ Cf. Grushka (2004).

Zuin discorre sobre o niilismo, atribuído aos frankfurtianos, mas não deixa esquecer ressaltando o peso da realidade e a importância do pensamento crítico que desvela a realidade, para além daquilo que as pessoas, conscientemente ou não, assumem como normal. Deter-se ou não nesta realidade, cuja aparência já nem consegue mais esconder sua feiúra, é o que importa. Daí a necessidade de se buscar saídas, sem se desesperar, nem mentir, diante de tal situação.

Para Adorno, o principal objetivo da educação é a desbarbarização da sociedade. Assim se manifesta nos “Tabus acerca do magistério”: “A desbarbarização da humanidade é o pressuposto imediato da sobrevivência. Este deve ser o objetivo da escola, por mais restritos que sejam seu alcance e suas possibilidades” (1995a, p.117); e na “Educação após Auschwitz”: “A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação. [...] Qualquer debate acerca de metas educacionais carece de significado e importância frente a essa meta: que Auschwitz não se repita. Ela foi a barbárie contra a qual se dirige toda a educação” (1995a, p. 119). Ao tratar do “Progresso”, chama a atenção para a barbárie e as possibilidades da humanidade frente a ela:

Somente são verdadeiras aquelas reflexões sobre o progresso que mergulham nele, mantendo, contudo, distância e que evitam os fatos paralisadores e os significados especializados. Hoje, tais reflexões culminam na consideração sobre se a humanidade será capaz de evitar a catástrofe. São de vital importância para a humanidade as formas de sua própria constituição global, enquanto não se constitui e intervém um sujeito global consciente de si mesmo (Adorno, 1995b, p. 38).

Adorno associa o progresso à superação da barbárie e isto passa pela educação e pela escola. A necessidade imediata seria desmascarar a má humanidade, realizada até agora, que se arroga ser o último estágio da humanidade, como se não houvesse possibilidade de uma realização qualitativamente superior ao que somos hoje. “A humanidade existente insinua-se no lugar daquela ainda não nascida; a história transforma-se imediatamente em história da salvação” (1995b, p. 41). O estágio em que a humanidade chegou é, certamente, o melhor estado de produção material e tecnológica, com as melhores possibilidades histórica e socialmente criadas em toda a sua história, mas contrasta com o elevado grau de desumanidade das pessoas, demonstrando que algo se perdeu “no meio do caminho”. Perdeu-se a autonomia humana, a perspectiva da vida viva e exuberante.

Perdeu-se a consciência de humanidade¹⁶ e se abdicou de sua construção. Por isso, então, em Adorno, a educação que evita Auschwitz precisa produzir “uma consciência verdadeira”, em direção de uma sociedade democrática verdadeira, a qual demanda pessoas emancipadas (cf. Adorno, 1995a, p. 141-142). Emancipar-se significa negar uma realidade em busca (construção) de outra. A realidade aparente é também a aparência ideologicamente necessária. Assim, a educação precisa “possibilitar o encontro com a realidade e não com a ilusão, e seu perigo maior está em possibilitar o encontro com a ilusão no lugar da realidade” (Becker *apud* Adorno, 1995a, p. 85). O mesmo Becker, adiante, (Adorno, 1995a, p. 163) complementa esta necessidade, da relação das pessoas com as coisas, admitindo “que o mais importante que a escola precisa fazer é dotar as pessoas de um modo de se relacionar com as coisas”. Assim, além de conteúdos a escola precisa trabalhar a práxis das pessoas com a cultura e com sua construção, de tal forma que as gentes se humanizem, que a barbárie seja derrotada. Trata-se de recuperar o sujeito pensante, derrotado, trabalhar para que o derrotado se emancipe (ninguém emancipa a outrem).

O primeiro passo para uma educação humanamente digna, em Adorno, seria que este sujeito derrotado “adquirisse consciência de si próprio, das razões pelas quais foi gerado”¹⁷.

O apelo à consciência soa demasiado extemporâneo, dado que as pessoas se sentem contempladas com algum bem material ou grau de prazer e diversão. Não há maior prejuízo para quem apela para a consciência do que se explicar frente às muitas e melhores propostas feitas pela estrutura social (indústria cultural, capital, ideologia etc.).

Que a defesa da escola, não se prendesse à defesa das estruturas cimentadas do capital. A hegemonia e totalitarismo deste somente seriam destruídos mediante a crítica dialética contundente e intransigente: “A crítica não é injusta quando destrói – esta ainda seria sua melhor qualidade – , mas quando, ao desobedecer, obedece. [...] Dialética significa intransigência contra toda e qualquer reificação” (Adorno, 1998, p. 11, 22). O próprio frankfurtiano reconhece que isto é difícil e poucos estão empenhados na construção desta emancipação, mesmo em educação:

¹⁶ “Nenhuma sociedade que contradiga o seu próprio conceito, o de humanidade, pode ter plena consciência de si mesma” (Adorno, 1998, p. 17).

¹⁷ Utilizo quase as mesmas palavras que Adorno (Adorno, 1995a, p. 136), ao tratar da frieza, em “Educação após Auschwitz”.

Tenho a impressão de que, por mais que isto seja almejavél, tudo ainda se dá no âmbito institucional, sobretudo da escola. Mesmo correndo o risco de ser taxado de filósofo, o que, afinal, sou, diria que a figura em que a emancipação se concretiza hoje em dia, e que não pode ser pressuposta sem mais nem menos, uma vez que ainda precisa ser elaborada em todos, mas realmente em todos os planos de nossa vida, e que, portanto, a única concretização efetiva da emancipação consiste em que aquelas poucas pessoas interessadas nesta direção orientem toda a sua energia para que a educação seja uma educação para a contradição e para a resistência (ADORNO, 1995a, p. 182-183).

O autor reconhece que não são muitos os que se envolveriam com a emancipação. Provavelmente nem se lhes pode assegurar que veriam a emancipação. Talvez o que haja de mais rico em tudo isto é precisamente a dialética, o movimento, a crítica. A crítica precisaria se emancipar como crítica dialética e construir a emancipação da sociedade, a partir da formação de “uma consciência verdadeira”. Uma educação para a contradição, para a resistência: uma educação nos moldes humanos.

Referências

- ADORNO, T.-W. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1975. (Cuadernos para el dialogo).
- ADORNO, T.-W. *Minima moralia*: reflexões a partir da vida danificada. São Paulo: Ática, 1992. (Temas, v. 30).
- ADORNO, T.-W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995a.
- ADORNO, T.-W. *Palavras e sinais*. Petrópolis: Vozes, 1995b.
- ADORNO, T.-W. Crítica cultura e sociedade. In: ADORNO, T.-W. *Prismas*. São Paulo: Ática, 1998, p. 7-26. (Temas, v. 64).
- BRASIL. *Lei 9394/96*. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília: Senado Federal: Subsecretaria de Informações – MEC, 1996.
- GRUSHKA, Andreas. *A Pedagogia Negativa como crítica da Pedagogia*. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL “Teoria Crítica e Educação”. Piracicaba: PPGE/UNIMEP-GEP Teoria Crítica e Educação, 2004. (Conferência. Texto em CD-ROM).

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T.-W. *Temas básicos da Sociologia*. São Paulo: Cultrix; EDUSP, 1973.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T.-W. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

ILLICH, I. *Sociedade sem escolas*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1988. (Educação e tempo presente, v. 10)

ROUANET, S. P. *Mal-estar na modernidade*: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ZUIN, A. A. S. *Indústria cultural e educação*: o novo canto da sereia, Campinas: Autores Associados, 1999.

Bibliografia adicional

FREIRE, P. *Política e educação*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1995. (Questões da nossa época, v. 23).

SILVA, P. L. *Educação e emancipação*: investigações acerca da formação do sujeito em Adorno. Belém: CED/UFPA, 2001. (Dissertação de Mestrado – mimeo)

SILVA, P. L. *Minima moralia e Educação*: reflexões sobre a formação humana na educação rural. Belo Horizonte: FAE/UFMG, 2006. (Tese de Doutorado – mimeo)

ZUIN, A. A. S.; PUCCI, B.; RAMOS-DE-OLIVEIRA, N. (Orgs.). *A educação danificada*: contribuições à Teoria Crítica da educação. 2. ed.. Petrópolis: Vozes; São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 1998.

Trilhas Filosóficas

“Educação pela Filosofia” e a construção do currículo no ensino fundamental: perspectivas conflitantes

Geraldo Balduino Horn
Fabiana Muranaka do B. e Araújo*

Resumo

O presente artigo trata da problemática atual da inclusão da filosofia no currículo do Ensino Fundamental. Discute possíveis concepções acerca da filosofia e, conseqüentemente, de seu ensino. Pretende apresentar o sentido da filosofia presente no currículo da SME (Secretaria Municipal de Educação de Curitiba), visando mostrar sua importância como eixo orientador do currículo, isto é, como um princípio orientador da educação voltada para a autonomia crítica do educando. Neste sentido, debate a relação entre uma proposição de “Educação pela Filosofia” e possíveis concepções que envolvem o sentido e o significado do ensinar “Filosofia”. Mostra também que para se assegurar a presença da filosofia no currículo, é necessário reconhecê-la como ensino. Finalmente, numa perspectiva propositiva, o texto aponta para algumas das possibilidades mais comuns do exercício do filosofar na escola: atividades especiais, oficinas de filosofia, ensino, a partir de temas e problemas filosóficos, bem como de projetos interdisciplinares.

Palavras-chave: Filosofia; currículo; ensino; infância.

Abstract

This article exposes the actual problematic of the inclusion of Philosophy in the Fundamental Education's curriculum. It debates possible conceptions about Philosophy and, consequently, its teaching. The article intends to show the concept of Philosophy adopted in the curriculum proposed by the Municipal Education

* Geraldo Balduino Horn: Doutor em Educação, professor no Departamento de Teoria e Prática de Ensino da Universidade Federal do Paraná (DTPEN/UFPR) e coordenador do Núcleo de Estudos Sobre Educação e Filosofia (NESEF-UFPR). Fabiana Muranaka do Bomfim e Araújo: Mestre em Educação, especialista em Organização do Trabalho Pedagógico e graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR); membro do NESEF-UFPR.

Secretariat of Curitiba, seeking its curricular directive's importance, i.e., a principle that shows the direction to the development of a critic and autonomous student. By this means, discusses the relation between a proposition of an 'Education through Philosophy' and its possible conceptions that evolves the meaning of teaching 'Philosophy'. Those comprehensions do not exclude each other, but securely a discussion on the curricular inclusion of philosophy cannot be established without recognizing it as a teaching. In conclusion, on a propositional perspective, this article points out the most common possibilities on the exercise of philosophy on school: special activities, philosophy workshops, teaching through philosophy's topics and problems and interdisciplinary projects.

Keywords: Philosophy; curriculum; teaching; infancy.

*“Nosso princípio básico sempre foi:
pessimismo teórico e otimismo prático.”
(Horkheimer)*

1. Introdução

“Refletir sobre o ensino da Filosofia é também, inevitavelmente, repor a questão das relações entre a Filosofia e a Educação.” (Leopoldo e Silva, 1993) É baseado nesse pressuposto – da relação entre Filosofia, Educação e Ensino -, e no princípio horkheimeano de um posicionamento teórico crítico, mas imbuído de espírito propositivo, que escrevemos esse artigo.

Lembrando brevemente o contexto no qual surgiu o pensamento filosófico na Grécia Antiga, observamos algumas características fundamentais que propiciaram o desenvolvimento de toda uma nova forma de pensamento que viria contestar e superar as mitologias, que imperavam como única explicação para os fenômenos naturais e humanos até então considerados.

Em primeiro lugar, o pensar filosófico nasceu do chamado “espanto”, ou seja, da capacidade de estranhamento, de um acontecimento não explicado racionalmente. Em segundo lugar, foi preciso dar a esse espanto

Trilhas Filosóficas

uma espécie de permissão, segundo a qual ele poderia ser posto e desenvolvido: a comunidade dos filósofos, ou praça filosófica. Hoje, quando pensamos a filosofia no espaço escolar, é algo que se passou a chamar de “comunidade de investigação” onde professor e aluno exercitam dialeticamente sua racionalidade no sentido de interrogar-se, descobrir e conhecer as causas e o sentido das coisas. Não basta, portanto, desacostumar-se do mundo, ou não aceitar explicações míticas. É preciso, para o exercício da plena racionalidade, um espaço onde um tipo de atitude filosófica possa ser gerado.

Isso implica dizer que é possível pensar na inclusão da Filosofia no currículo do Ensino Fundamental tanto como um “princípio orientador” quanto como uma disciplina escolar com saber e estatuto próprio. No entanto, entendemos que a efetivação do sentido desse componente só pode ocorrer quando a Filosofia é assumida como ensino em sentido estrito. De acordo com a legislação vigente, recentemente aprovada, as escolas têm a obrigação de colocar a filosofia em sua matriz curricular, mas enquanto disciplina apenas no Ensino Médio. O que se torna necessário, no entanto, é preservar um espaço de legitimidade, no qual a filosofia e seu ensino possam ser exercidos, seja na forma de disciplina, seja como oficina, ou outras formas de efetuação do ensino, de que falaremos adiante. Essa concepção do ensino da filosofia não exclui, obviamente, a proposta de se considerar a filosofia como um dos eixos norteadores do currículo, antes, pelo contrário, fortalece essa atividade. Percebe-se que, apesar de não oficializada pela legislação do Ministério da Educação¹, a presença da filosofia no currículo do ensino fundamental, via disciplina, oficina e similares, é uma realidade validada pela sociedade através da prática em sala de aula. A expansão mais efetiva desta prática é percebida principalmente na rede privada de ensino.

Desse modo, nossa problemática reside em pensar em espaços curriculares que possam contribuir para legitimar e validar a Filosofia no Ensino Fundamental. Ou seja, mais especificamente falando, trata-se de pensar em meios que possibilitem transformar o currículo, como documento escrito, em um instrumento não somente de oficialização, como também de viabilização de uma proposição objetiva de inclusão de filosofia no ensino fundamental. Neste sentido, é preciso perguntar: qual o papel e o espaço do ensino de filosofia no nível fundamental para que sua inclusão no currículo escolar seja efetiva?

¹ Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) para o Ensino Fundamental.

2. A filosofia e o currículo: possíveis sentidos da filosofia na escola

A inclusão da Filosofia no currículo do ensino fundamental demanda atenção e cuidado teórico e metodológico específico. “A inserção curricular da Filosofia se distingue das outras disciplinas na medida em que pretende algo mais que o processamento da informação e o treinamento do raciocínio.” (Leopoldo e Silva, 1993, p. 804) Sendo assim, o estatuto curricular da filosofia é diferente do conteúdo de outras áreas que se fundamentam no conhecimento acadêmico e científico até serem transpostas para suas formas didáticas direcionadas ao nível básico da escolarização. A Filosofia que ingressou na escola fundamental era clandestina na academia e pouco se reconhecia de seus conteúdos formais. Contudo, o ponto de partida da construção de um espaço curricular localiza-se nas experiências em salas de aula, em tentativas que mesclavam euforia e desconfiança sobre a possibilidade do exercício filosófico nas séries iniciais da escolarização formal. O aumento do número de experiências e sua repercussão nas escolas públicas e privadas culminaram na pressão por parte de professores pela inclusão da Filosofia no currículo escolar. Assim, pode-se afirmar que uma Filosofia sai da escola fundamental, mais precisamente da sala de aula, direto para o currículo formalizado e institucionalizado, à margem do reconhecimento da comunidade acadêmica filosófica e/ou pedagógica. Mas qual Filosofia está no currículo? A da escola?

A rigor não existe filosofia como um sistema de idéias prontas que serve para as pessoas integrarem-se à sociedade, orientarem sua vida ou para auto-ajuda. A filosofia está visceralmente ligada a seu passado, ela precisa ser compreendida como um diálogo crítico com seu passado na medida em que as grandes questões sobre as quais os filósofos se dedicaram são constantemente retomadas e novamente questionadas. É por esta razão que para a Filosofia, muitas vezes, não importa tanto a resposta, mas muito mais a pergunta que se faz, o problema que se investiga. Se isto, por um lado, representa uma dificuldade para a Filosofia, por outro, em certa medida, constitui-se no principal fator que a diferencia das outras formas de conhecimento, como a arte, a religião, a ciência e o senso comum. Diferencia-se, inclusive, do ponto de vista metodológico, dentro da própria área de humanas, e é bem diferente em relação ao que as ciências exatas propõem.

Trilhas Filosóficas

A esta dificuldade que é própria da natureza da filosofia se acrescenta outra igualmente complexa: como ensinar esse tipo de conhecimento no ensino fundamental? Geralmente cai-se na dicotomia lugar comum nos debates sobre o assunto: deve-se ensinar conteúdos filosóficos ou deve-se ensinar a habilidade de pensar? Consta-se que, ou o professor simplifica seu trabalho utilizando cartilhas, livros didáticos, ou ele tenta criar uma sistematização própria; mas quando isso ocorre, normalmente, resulta em fracasso, ao que se pode denominar “sopa de idéias” ou ecletismo.

Localizar o pensamento filosófico nos anos iniciais da educação formal é direcionar a atenção sobre o intento do filosofar na formação humana. No limite, significa inaugurar campos de atuação para esse pensamento em sua relação com a educação. Se antes o propósito se localizava na discussão e na elaboração de conceitos pertinentes ao pensamento pedagógico, caracterizando uma preocupação teórica. Dessa divisa em diante torna-se necessário perguntar por conceitos que concernem ao âmbito didático de sua aplicação como disciplina no ensino fundamental, denotando assim uma inquietação objetiva e prática.

2.1. Uma concepção de filosofia: um constante desafio

Difícilmente encontramos um projeto pedagógico de escola fundamental que assuma a Filosofia como disciplina com conteúdo e método próprio ao lado das demais disciplinas curriculares. Não é diferente o que ocorre com o texto das Diretrizes Curriculares da rede pública municipal de Curitiba. A “Educação pela Filosofia” é um princípio curricular organizado para orientar a prática pedagógica no sentido de se proporcionar uma educação mais crítica e reflexiva, conforme o texto do documento que se encontra na terceira versão. A leitura e crítica deste eixo ao longo do processo de construção curricular (período de 2000-2006) evidenciam os diferentes tipos de conflitos presentes no estabelecimento de um espaço curricular para filosofia, mostrando como sua identidade teórica e metodológica no ensino fundamental ainda se mostra de modo tênue e nebuloso.

Aponta-se nos textos das Diretrizes uma crítica ao ensino de Filosofia como uma prática docente isolada, imprimindo-se a necessidade, em todas as áreas do conhecimento, de se pensar a relação ensino-aprendizagem como um desafio constante àquele que deve construir os significados do cerne da realidade problemática em que vive, a saber, o aluno. Diante dessa dificuldade, a saída mais comumente encontrada é defender que, em vez de

ensinar conteúdos, melhor seria ensinar a pensar, ensinar a filosofar. Neste sentido, o filosofar apóia-se fundamentalmente na aprendizagem do aluno.

Cumpra-se notar a especificidade muito característica do ensino da filosofia, qual seja, de o professor ter certo domínio a respeito daquilo ensina, mas muito pouco controle sobre aquilo que o aluno aprende. Em outras palavras, pode até existir um controle do processo de ensino, por parte do professor, mas é muito difícil conseguir algum controle sobre o processo de aprendizagem por parte do aluno. O professor sabe o que ensina, as razões, dominando sua metodologia de ensino, mas não tem como mensurar o quanto é apreendido daquilo que ensina. Então, afirmar que o filosofar apóia-se fundamentalmente na aprendizagem do aluno é direcionar a relação cognitiva para uma dimensão extremamente subjetiva e pouco praticável. Como trabalhar a aprendizagem do filosofar se não se tem uma concepção de ensino permeando este processo?

A concepção filosófica presente no item que trata do princípio “Educação pela Filosofia”, do texto das Diretrizes de 2006, aponta para uma atitude questionadora da realidade e para práticas sociais visando um mundo melhor. Concebe-se assim a prática e a atitude de filosofar na escola como meio para se chegar, em sentido kantiano, ao pensamento autônomo e consciente. Ou seja, a filosofia tem a função de contribuir com desenvolvimento e aprimoramento de atitudes éticas e de preocupação com o meio, conferindo aos estudantes autonomia para compreensão dos problemas sociais e formas de intervir propositivamente numa perspectiva emancipatória.

Considera-se assim a filosofia como essencial à educação para a cidadania, tomando-se o diálogo investigativo como uma forma de construção do saber, que faz uso da diversidade de pontos de vista para o exame crítico da realidade. A concepção filosófica presente nas Diretrizes também enfatiza a possibilidade de desenvolvimento das habilidades cognitivas de raciocínio, de investigação, de formação de conceitos e de interpretação, como fundamentos para uma aprendizagem significativa e organização do pensamento. Ademais, evidencia a importância de tratar os aspectos sociais, ambientais, estéticos e éticos de modo filosófico; pensa-se nas relações entre os conhecimentos e suas áreas, estabelecidas pelas estratégias intelectuais e imaginativas desenvolvidas; imprime-se importância na argumentação lógica e na coerência entre o pensar e o agir e, com isso, busca-se incentivar o pensamento crítico e criativo dos jovens.

Contudo, ao não se pensar a inclusão da Filosofia num currículo de organização disciplinar com um espaço determinado em sua grade deixa-se esvaecer sua possibilidade de presença objetiva em sala de aula. A distância

Trilhas Filosóficas

entre o texto e sua prática é reforçada a partir do momento em que não se admite um código disciplinar para Filosofia nessa proposta curricular, ou seja um estatuto próprio da área. No eixo curricular “Educação pela Filosofia”, nega-se o ensino de Filosofia, pois para seus redatores, tal ensino significa uma mera transmissão de conteúdos da tradição filosófica.

De todo modo, por outro lado, afirmam-se nas Diretrizes ideais relativos à formação crítica, radical e criativa do aluno, sem, no entanto, pensar sobre os espaços necessários para sua objetivação. Neste caso, mais importante que discutir a existência de um espaço curricular como disciplina para a filosofia, é analisar a determinação de seu campo específico através do ensino, ou seja, de que filosofia se trata e para quem se destina. Avalia-se então, que a presença da filosofia no currículo do ensino fundamental é afirmada principalmente pela concepção de ensino seja no espaço disciplinar, de oficina, temas, projetos, etc.

2.2. A filosofia como princípio orientador da prática do professor

*“... os homens são produtos das circunstâncias e da educação
... o próprio educador precisa ser educado.” (Marx)*

A filosofia propõe auxiliar o aluno a tornar temático o que está implícito e questionar o que parece óbvio, que desemboca na capacidade de problematizar o que é lido, ouvido, exercitado. Em outras palavras, trata-se de tornar o aluno apto a apropriar-se reflexivamente dos conteúdos a ele apresentados. A conquista dessa capacidade, por parte do aluno, passa pela capacidade do professor em tornar a prática do “fazer filosofia” um ato constante de indagação:

Se eles não se colocam em questão, se seu perguntar não se origina na sua própria inquietação, nos signos que lhes são significativos; se ele não se prolonga no seu próprio pensar, então estarão apenas mimetizando uma interrogação externa. Não basta dizer que as “suas” perguntas serão o ponto de partida do diálogo filosófico. Há que se gerar condições para que essas perguntas não somente reproduzam as nossas perguntas ou, ainda, “as” perguntas “da” filosofia. (Kohan, 2003, p. 104).

Uma metodologia eminentemente filosófica exige uma decisão consciente do professor acerca do que ele próprio entende por filosofia e se consegue definir a partir de que lugar e referencial teórico fala. Através

desse referencial ele lê, entende, interpreta o mundo, pensa, reflete, aprende e ensina. Senão, além de esvaziar sua credibilidade enquanto professor-filósofo irá faltar-lhe uma espécie de referência, ou seja, uma metodologia crítica. Seja qual for a concepção filosófica do professor, é preciso que ele esteja consciente dela, se responsabilize teórica e praticamente por ela, e seja rigoroso na exata medida que sua formação cultural assim lhe permitir. Assim, o mais adequado é tratar de filosofias e não da filosofia.

Para tanto, é preciso discutir e apresentar propostas para que a filosofia, além de importante eixo norteador do ensino como um todo, se efetive na forma de uma prática de sala de aula, com espaço próprio e legítimo, no bojo das considerações sobre as mais diversas disciplinas do currículo da educação básica. Ou seja, considerar seriamente de que modo a filosofia se tornará presente numa proposta de ensino que pretende ser crítica e reflexiva. Também é importante especificar melhor como se situam aquelas escolas que possuem uma experiência de ensino da filosofia, na forma de aulas especiais, oficinas, atividades diferenciadas e extra-curriculares, atividade extra-classe ou mesmo de contra-turno. Isso implica pensar um projeto de preparação e trabalho de capacitação continuada para mostrar e evidenciar aos professores de que forma é possível efetivar essa educação filosófica no âmbito das práticas de sala de aula.

3. Práticas possíveis

3.1. Ensino a partir de temas e problemas filosóficos

Nossa posição acompanha aqueles que são favoráveis a práticas voltadas à educação para o pensar nas séries iniciais do Ensino Fundamental, assim como defende Severino (2004, p. 19), “sendo a filosofia um imprescindível subsídio de formação, ela pode e deve estar presente desde o momento em que a pessoa tenha condições para começar a pensar. Parece então totalmente acertada a proposta de ensino de filosofia para crianças, desde a escola fundamental...”.

Grande parte das considerações filosóficas surge no trato de situações-problema. Há quem diga que só existe, de fato, meia dúzia de questões filosóficas importantes. Essas questões, na forma de indagações fundamentais, apareceriam de tempos em tempos, sempre na forma de problemas recorrentes a serem contextualizados conforme o tempo e lugar

Trilhas Filosóficas

onde estiverem sendo pensados. De todo modo, há consenso em torno da afirmação aristotélica de que a dúvida é geradora da busca pelo conhecimento. Conforme esse pensador, todos os homens têm o desejo de conhecer. Mas as pessoas em geral, e os alunos em particular, demonstram real interesse em estudar, investigar determinada situação quando tal entendimento se constitui na resolução de um dado problema.

Assim, é mais fácil, talvez mesmo mais adequado, apresentar uma discussão filosófica na forma de um problema a ser solucionado. Não se trata de exigir do aluno que resolva as questões, que elimine os problemas, mas tão somente que os entenda, os contextualize, torne-se consciente deles. Claro que o professor também precisa ver, em determinadas situações da realidade, a apresentação de um problema de difícil resolução, mas fascinante possibilidade de investigação, pensamento, reflexão e discussão. Se o próprio professor resiste em tornar-se filósofo, não poderá exigir tal comportamento do aluno. Ele é quem primeiro necessita dar o exemplo contrário à atitude dogmática.

É preciso também ensinar a enfrentar as incertezas, considerar as indeterminações. Nossa realidade encontra-se permeada de incertezas, somos ensinados a buscar e trabalhar somente com certezas. A escola quase sempre faz perguntas das quais já sabe as respostas. Ora, é preciso ensinar que as incertezas estão presentes no conhecimento, na vida, na realidade, e que nossas ações ocorrem nesse território de incertezas envolvendo decisão, escolha, aposta, riscos, imprevisões e incertezas. Estas questões preparam o pensamento para reconhecer indefinições nos diversos âmbitos, ensinam os alunos a enfrentar desafios e desenvolvem sua capacidade de modificar o comportamento diante de novas informações e novos conhecimentos.

3.2. Ensino de filosofia a partir de projetos interdisciplinares

Uma outra opção forte é o trabalho a partir de projetos. Na prática nada mais é do que elaborar uma metodologia para chegar a um determinado objetivo. Em filosofia, método e “conteúdo” se confundem. Depreende-se daí que, muitas vezes, participar da corrida é o mesmo que vencê-la. Na corrida da filosofia, não vencem os mais velozes, nem os que chegam aos primeiros lugares, mas todos os que completam a prova. Então, muitas vezes, o exercício do filosofar se constitui na colocação de um problema, na elaboração de uma boa pergunta, de uma pergunta que faz sentido ser realizada. Tal é o conteúdo do filosofar, de modo que um projeto filosófico supõe, como todo projeto, a realização de algo que ainda

não está dado, mas que está por vir. O que importa é o desenvolvimento do processo, num projeto em que o aluno pensa, reflete, critica, teoriza, sem necessariamente chegar a conclusões cabais.

Conforme dissemos acima, uma educação pela filosofia como eixo curricular, ou seja, um ensino mediado pela filosofia não pode prescindir de uma espécie de atitude filosófica, espírito crítico voltado para o levantamento e tratamento de questões importantes. Mas que devem ser discutidas à luz do rigor filosófico, sem condescendências ao pensamento já elaborado, já pronto. Neste sentido, o ensino de filosofia relaciona-se fundamentalmente com sua atividade – o filosofar; sem que se procure consonâncias conceituais ou metodológicas com a tradição filosófica, mas de posse de suas relações com o conhecimento e sua produção, torne-se possível estabelecer uma atividade objetiva de indagações, diálogos, problematizações e busca de conceitos.

É caminhando que se faz o caminho, diria o poeta. Como um barco que navega, sem, contudo, ainda estar totalmente pronto e acabado, o trabalho com filosofia exige certa coragem metodológica, coragem de lançar-se em águas desconhecidas, às vezes revoltas, onde cada passo é um desafio.

Trabalhar com projetos na escola pressupõe colaboração de todos, envolvimento de alunos, professores e toda a comunidade educativa. É algo mais do que ministrar aulas. Realizar um projeto é lançar-se numa aventura para a qual é preciso disposição e vontade – do contrário ele morre, do mesmo modo que nasce morta uma aula mal dada, pensada sem o prazer de querer descobrir algo. Só que no caso dos projetos, quando eles não acontecem, o fracasso é muito mais evidente. Um projeto que não caminha evidencia uma prática que não desabrochou, é impossível fingir um processo inexistente. Portanto, conta muito dar um sentido ao projeto. Para que ele existe?

Fora até de sua utilidade, todas as disciplinas precisam ter clara consciência do sentido de sua própria existência no currículo: por que estudar ciências, matemática, história, geografia, etc., assim como determinados conteúdos de tais disciplinas? A filosofia, por razões óbvias, passa o tempo todo mostrando a que veio, tal é o nível das indagações sobre sua utilidade, valor e pertinência. Mas todas as disciplinas deveriam estar prontas a realizar esse mesmo processo. Se determinado conteúdo é estanque e superado, perdeu seu sentido e razão de ser, se deles já não se extrai significado (se é que já tenham sido significativos em algum momento) não parece razoável que seja imposto à escola, único lugar que se

Trilhas Filosóficas

recusou a descartá-lo, talvez por inércia, talvez por ignorância ou mera comodidade.

Uma possibilidade interessante é o trato de temas, questões e problemas por meio da interdisciplinaridade, entendida aqui como prática docente que garante a especificidade de cada disciplina; que busque, sobretudo, traçar uma intercomunicação entre as diferentes disciplinas, tratando efetivamente de um objeto comum, ou tema transversal. A melhor forma, ao que parece, de efetivar uma prática interdisciplinar é por meio de projetos, conforme referimos acima, nos quais sejam resguardadas as especificidades de cada disciplina do currículo, ao mesmo tempo em que cada disciplina “conversa” com as demais. Neste caso, a presença da filosofia num currículo de organização disciplinar só poderá fomentar a interdisciplinaridade se ela for uma disciplina na grade curricular. Difícil considerar que uma área do conhecimento possa propiciar a interdisciplinaridade, se ela antes não se afirma como uma disciplina no currículo. Uma proposta mínima de metodologia do trabalho interdisciplinar implica: conceber o conhecimento de forma integral, não-fragmentária; integralização dos conteúdos, complementação de um conteúdo pelo outro; entender que o ensino de fato não se dissocia da pesquisa, que ensino é construção de conhecimento, portanto pesquisa, e não apenas transmissão de saber (ensino sem produção por parte do aluno); entendimento de que o processo de aprendizado nunca termina, que aprendemos ao longo da vida inteira, e devemos sempre buscar o saber.

4. Conclusão

Pode-se concluir então que, para a realização de uma educação numa dimensão filosófica, na perspectiva da organização do currículo, não basta reconhecê-la somente como princípio orientador da prática pedagógica, mas também como disciplina da grade escolar. O eixo “Educação pela Filosofia” da forma como se apresenta no texto das Diretrizes Curriculares da SME de Curitiba enfoca a aprendizagem do aluno como essencial para o processo de construção do conhecimento. Ao mesmo tempo em que considera os estudantes naturalmente inclinados à investigação, não delimita as condições de sua realização, somente de sua pertinência. Ou seja, acredita na possibilidade de uma “Educação pela Filosofia” sem assumi-la como componente curricular ao lado das demais áreas do conhecimento. Fato é que pensar a Filosofia sem seu espaço curricular definido é o mesmo que

pensá-la virtual e abstratamente. Isso implica dizer que é necessário redefinir o que se pode pensar por ensino de Filosofia nas séries iniciais da escolarização.

Outro ponto importante na realização de um ensino de Filosofia e uma educação filosófica localiza-se numa concepção de currículo que comporte a experiência filosófica no ambiente escolar. Parece lugar comum esta afirmação, contudo, ao não ser definido de forma clara “para quê” e “como” se pretende realizar um projeto educativo, pouco adianta a inclusão de pressupostos filosóficos no processo de construção do conhecimento. Necessita-se de consonância ideológica, teórica e metodológica entre as concepções de Filosofia e currículo dentro da escola. Nesse sentido, deve-se examinar, de acordo com o contexto social, cultural e político de cada escola, qual seria a maneira mais adequada de circunscrever esta integração curricular: centros de interesse, projetos, pedagogia do trabalho, tema gerador, rede temática, complexo temático, temas transversais, temas culturais, etc. Neste trabalho, consideramos apenas algumas sugestões, há que se pensar e discutir mais possibilidades de ensino de filosofia numa educação filosófica.

A Filosofia na sala de aula da escola fundamental abre um importante terreno de possibilidades. Seu papel refere-se menos a iniciar a criança na compreensão da estrutura social, cultural e política, como maneira de antecipar sua maturidade, mas na constituição de sentidos, de relações de convivência com suas realidades e culturas próprias. Compreender a infância e seu mundo cultural na escola fundamental impõe-se como um ponto essencial para buscar elementos constituintes para concepções de Filosofia, método e ensino num projeto de introdução de Filosofia no currículo do ensino fundamental.

Referências

LEOPOLDO E SILVA, F. Currículo e formação: o ensino da filosofia. *Síntese – Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 20, n. 63, 1993.

KOHAN, W. O. *Infância: entre educação e filosofia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

Trilhas Filosóficas

SEVERINO, A. J. A filosofia como elemento cultural e seu papel formativo: da necessidade da filosofia na escola. In: ROMANOWSKI, J. P.; MARTINS, P. L. O.; JUNQUEIRA, S. R. A. (Orgs.). *Conhecimento Local e Conhecimento Universal: práticas sociais: aulas, saberes e políticas*. Curitiba: Champagnat, 2004.

Bibliografia adicional

CURITIBA. Secretaria Municipal da Educação. *Diretrizes curriculares: em Discussão*. Curitiba: Secretaria Municipal de Educação, 2000.

CURITIBA. Secretaria Municipal da Educação. *Diretrizes curriculares: o currículo em Construção*. Curitiba: Secretaria Municipal de Educação, 2004.

CURITIBA. Secretaria Municipal da Educação. *Diretrizes curriculares para a Educação Municipal em Curitiba*. Curitiba: Secretaria Municipal de Educação, 2006.

HORN, G. B. Filosofia. In: KUENZER, A. (Org.) *Ensino Médio: construindo uma proposta para os que vivem do trabalho*. São Paulo: Cortez, 2000. p. 189-202.

HORN, G. B. A presença da filosofia no Ensino Médio brasileiro: uma perspectiva histórica. In: GALLO, S.; KOHAN, W. O. (Orgs.). *Filosofia no Ensino Médio*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 17-33.

HORN, G. B. *Por uma mediação praxiológica do saber filosófico no Ensino Médio: análise e proposição a partir da experiência paranaense*. (Tese de Doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002.

KOHAN, W. O. *Filosofia para crianças*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

KOHAN, W. O.; LEAL, B. (Orgs.). *Filosofia para crianças em debate*. Petrópolis: Vozes, 1999.

O professor de Filosofia no Ensino Médio

Elvis Francis Furquim de Melo
Fernando Rodrigues Montes d'Oca
Amarildo Luiz Trevisan*

Resumo

Abandonar concepções unilaterais de ensino e conceber que a filosofia apresenta uma especificidade inviolável são passos importantes a serem dados na tarefa de reflexão sobre o ensino da filosofia. É preciso elaborar estratégias didáticas que dêem conta de um ensino que compreenda: conceitos contemplados da história da filosofia, conceitos criados a partir de problemas e argumentos expressos mediante a conjunção história-problemas. Isso significa unir ensino como produto e como processo em uma terceira via didática. Apresentá-la é o que pretende este artigo: analisando os argumentos favoráveis e contrários às duas antagônicas tendências do ensino de filosofia, a histórico-teórica e a temático-problemática; identificando os elementos produtores, oriundos dos argumentos favoráveis, e contraproducentes, advindos dos argumentos contrários, a fim de rechaçar estes últimos e se apropriar dos primeiros à elaboração da terceira via; sintetizando o que de produtora as tendências antitéticas apresentam; e associando a competência argumentativa ao que foi sintetizado como produtora das tendências. A terceira via didática visa, pois, a conjugar a precisão e a cientificidade do ensino histórico, a criatividade do ensino temático e a necessidade de que os educandos desenvolvam a competência argumentativa.

Palavras-chave: Ensino histórico-teórico; ensino temático-problemático; terceira via didática.

* Elvis Francis Furquim de Melo: Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Fernando Rodrigues Montes d'Oca: Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e bolsista CAPES. Amarildo Luiz Trevisan: Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

Abstract

To abandon unilateral conceptions of teaching and to conceive that the Philosophy presents an inviolable specificity are important steps to be given towards the task of reflection on the teaching of Philosophy. It is necessary to elaborate didactic strategies which comprehend a teaching that takes into account: contemplated concepts of the history of Philosophy, concepts created from problems and arguments expressed by the history-problems conjunction. It means to tie teaching as product and as process in a third didactic via. The purpose of this work is to present it: analyzing the favorable and the contrary arguments to the two antagonistic tendencies of the Philosophy teaching, the historical-theoretical and the thematic-problematic; identifying the producing elements, originated from the favorable arguments, and the self-defeating ones, originated from the contrary arguments, in order to reject the latter and to appropriate the first ones to the elaboration of the third via; synthesizing what of producing the antithetic tendencies present; and associating the argumentative competence to what has been synthesized as producing from the tendencies. Therefore, the third didactic via aims at conjugating the precision and the scientificity of the historical teaching, the creativity of the thematic teaching and the need that the students develop argumentative competence.

Keywords: Historical-theoretical teaching; thematic-problematic teaching; third didactic via.

1. Considerações iniciais

Abandonar concepções unilaterais de ensino e conceber que a filosofia apresenta uma complexa especificidade que não pode ser violada são passos importantes a serem dados pelos professores da disciplina de filosofia na tarefa de pensar alternativas didáticas para o seu ensino, ainda mais quando da recente inclusão obrigatória da disciplina nos currículos de Ensino Médio. É preciso elaborar estratégias didáticas que deem conta de um ensino que compreenda: conceitos contemplados da história da filosofia, conceitos criados a partir de problemas e argumentos expressos mediante a conjunção história-problemas. Isso significa unir ensino como produto e como processo em uma única didática: uma terceira via ou didática alternativa. Apresentar esta didática, a fim de evitar os fracassos decorrentes das concepções unilaterais de ensino, é o que pretende este

Ano II, número 1, jan.-jun. 2009

estudo que: i) analisa os argumentos favoráveis e contrários às duas antagônicas e dominantes tendências do ensino de filosofia, a histórico-teórica e a temático-problemática; ii) identifica os elementos produtores, oriundos dos argumentos favoráveis, e contraproducentes, advindos dos argumentos contrários, que as tendências apresentam, a fim de rechaçar estes últimos e se apropriar dos primeiros à elaboração da terceira via didática; iii) sintetiza o que de produtor as tendências antitéticas apresentam; e iv) associa a competência argumentativa, eminentemente filosófica, ao que foi sintetizado como produtor das tendências.

O ensino histórico-teórico da disciplina de filosofia, amplamente difundido entre os professores, é relevante na medida em que propicia ao educando a habilidade de se mover temporalmente no estudo, o que dá segurança, precisão e cientificidade ao pensamento, pois fornece legitimidade ao mesmo. No entanto, tal ensino peca por ser eruditivo, intelectualizado e descolado da realidade, uma vez que os conceitos são concebidos contemplativamente. A filosofia é, assim, tomada como produto e, inevitavelmente, torna-se uma prática repetível, que privilegia competências que não são especificamente filosóficas. Já o ensino temático-problemático da disciplina de filosofia, também amplamente adotado pelos docentes, tem o que falta ao histórico, a saber, criatividade e cotidianidade, o que ajuda o estudante a entender a filosofia como algo próximo e passível de problematizações acerca do vivido. Entretanto, esse ensino negligencia em sequencialidade, em seriedade e em rigor, pois lhe falta o caráter propriamente epistêmico, embora seja instigante aos jovens. Esse ensino pode se tornar um verdadeiro vale-tudo intelectual, pois ao trabalhar com muitas competências se esquece do que é específico. Falta-lhe o que é propriamente filosófico. Ora, o fato de a filosofia trabalhar com problemas não significa que todos os problemas sejam filosóficos, e tampouco que tudo o que se diz acerca deles o seja, não obstante a criatividade que tenham os estudantes na elaboração de novos conceitos. A terceira via didática, por sua vez, aparece conjugando a segurança, a precisão e a cientificidade do ensino histórico, a cotidianidade e a criatividade do ensino temático e a exigência de que os educandos desenvolvam, mediante o estudo dos problemas à luz da tradição, a argumentação, competência imprescindível em filosofia. A atividade filosófica emerge de interrogações cujas respostas não são dadas imediatamente pelo senso comum ou pelos saberes particulares. Essas interrogações constituem os problemas filosóficos, que devem ser identificados nas vivências dos estudantes, dado que os problemas da filosofia nada mais são do que formulações rigorosas dos problemas humanos. As respostas que tentam solucionar os problemas

Trilhas Filosóficas

constituem as teorias filosóficas, que devem encontrar eco na história. Logo, o contato com a tradição encontra nas teorias o seu melhor momento, sem, contudo, dar especial ênfase à história, uma vez que esta não se trata de um saber especificamente filosófico. Diante das possíveis respostas, o trabalho filosófico averigua a verdade das teorias que buscam solucionar os problemas. A peculiaridade da terceira via evidencia-se justamente quando são trabalhados os argumentos filosóficos histórica e criativamente. A faculdade crítica é, assim, requerida como capacidade de análise e compreensão de argumentos clássicos e como aptidão para empreender criativamente a fundamentação de posicionamentos sobre os problemas e as soluções tradicionalmente disponíveis. Com isso, espera-se que os estudantes defendam suas próprias ideias, o que envolve compreensão rigorosa dos problemas que procuram resolver e capacidade para elaborar teorias originais e para defendê-las argumentativamente. Para tanto, é necessário criatividade, para descobrir novas ideias, novos argumentos ou novos problemas, isto é, argumentar inventando conceitos, e criticidade, para mostrar que a teoria e seus argumentos são melhores do que os já estudados mediante a análise de conceitos contemplados. Destarte, os problemas, a história e os argumentos, oriundos de conceitos contemplados ou inventados, são conteúdos que não podem faltar em classe. É a interrogação, a análise crítica e a elaboração rigorosa e criativa de respostas às interrogações constituem o método da terceira via didática.

2. Polarização do ensino de filosofia: via histórico-teórica *versus* via temático-problemática

O problema do ensino da filosofia e do filosofar, ou ainda, do ensino como produto e como processo – dicotomia que, aliás, deve ser superada, como aponta Gallo (2002, p. 194-198) – apresenta duas distintas concepções: a de que o ensino escolar da filosofia é histórico-teórico, “ensinável” como produto, e o da concepção de que é apenas temático-problemático, “ensinável” como processo. De fato, tais clássicas diferenciações remetem às formulações de Kant na *Crítica da razão pura* (A838/B866).

Verdadeiras cruzadas continuam sendo travadas no ambiente acadêmico devido a essa polarização de concepções, as quais, cremos, na verdade, não são antagônicas, já que é possível optar por uma terceira via didática que rechaça os elementos contraproducentes dos ensinamentos histórico

e temático e associa os elementos produtores desses ensinamentos à competência que é filosófica por excelência, a argumentativa. Mas antes de se apresentar a terceira via didática, cumpre entender melhor o fenômeno da polarização dos ensinamentos, que condena os professores de filosofia sectários de cada um deles a um verdadeiro fracasso docente, uma vez que a filosofia não é unilateral, mas, como afirma Gallo, “é processo e produto ao mesmo tempo; só se pode filosofar pela história da filosofia e só se faz história filosófica da filosofia, que não é mera reprodução” (2002, p. 198).

2.1. A via histórico-teórica

Há, por um lado, uma tendência para um ensino da filosofia de forma histórica, ou seja, um ensino da história da filosofia. Tal posição é paradigmática, e não sintagmática, pouco empática, contemplativa e erudita. Ademais, é ortodoxa porque de antemão concebe conceitos, isto é, concebe-os como produto, e não como processo.

É inegável que a história é relevante. Porém, seu ensino como tentativa de normatizar o ensino da filosofia parece ser uma alternativa infeliz, pois não encontra eco na realidade, mas simplesmente na historicidade e na admiração de conceitos concebidos repetível e acriticamente. Como agravante, tal ensino é pedante e enfadonho para os jovens, o que termina significativamente com sua empatia, justamente por não estabelecer uma relação com o vivido e por não passar de uma técnica repetível de erudição que ensimesma a filosofia nela mesma.

Nas palavras de Gallo, o que se disse sobre esse aspecto sombrio e pouco produtor do ensino histórico-teórico está formulado nos seguintes termos:

Se, ao ensinarmos filosofia, nos limitarmos a expor figuras e momento da história da filosofia [...], estaremos contribuindo para afirmar a filosofia como peça (ou peças) de museu, como algo que se contempla, se admira, mas se vê a distância, como algo intangível para nós. (2002, p. 197-198)

Não obstante, a história tem, sob outro aspecto, uma importância substancial. O conhecimento histórico da filosofia dá ao estudante uma maior capacidade de movimentação temporal no estudo. Além disso, confere ao pensamento segurança, precisão e cientificidade, pois o que é pensado decorre de uma prévia base de leitura e pesquisa. Destarte, o estudante que sabe história sabe mais, dado que lhe é aberta a porta da investigação teórica, o que garante muito mais legitimidade, rigor e

Trilhas Filosóficas

eficiência em sua produção escolar, em comparação, por exemplo, com a de um estudante que pouco se dedica à história.

Segundo Gallo,

se nos dedicarmos ao ensino da filosofia, buscando o processo do filosofar nos esquecendo do historicamente produzido, perderemos a legitimidade para tal ato. A recusa da tradição (história da filosofia), que é a única maneira de manter viva a história, continuamente criando e produzindo, só é possível a partir dessa mesma tradição: nada criaremos se não a tomarmos como ponto de partida. (2002, p. 198)

Ora, a filosofia não é algo intuitivo, enigmático ou oracular, mas algo que exige conhecimento sério e rigoroso, e isso os professores defensores do ensino histórico-teórico parecem ter bem presente. Não há aqui preocupações com a empatia, com o vivido ou com estratégias dinamizadoras, mas tão-somente com a inteligência, o que conta apenas em parte para uma eficiente prática docente. Desmistificar o filósofo como um inspirado e concebê-lo como um investigador-cientista é importante porque democratiza a filosofia e faz com que os estudantes mais dados à erudição, com vocação filosófica, como diria Savater (1999), descubram uma possível área de atuação profissional. Mas e os não-CDFs? Como ficam estes não vocacionados em meio à busca pelo “saber peça de museu”? Antes de se optar pela via histórica deve-se pensar nessa questão, já que tal via é, a uma só vez, eficiente e débil. Eficiente, talvez, academicamente, e débil escolarmente. É inegável que para quem não tem “saco”, com o perdão da palavra, é muito tedioso estudar história da filosofia. Não se pode pensar apenas nos CDFs, mas também nos não-CDFs, afinal, se está pensando no Ensino Médio, não na universidade. O estudante acadêmico “corre pelo seu gosto”, logo, não deve reclamar do cansaço. O estudante escolar não corre por seu gosto, ele está por descobrir do que irá gostar. Impor história da filosofia, por mais importante que ela seja, significa despertar nos jovens uma aversão a toda filosofia.

Dessa forma, é importante notar que a posição tomada por professores partidários da filosofia como uma disciplina de natureza histórica apresenta nesse contexto polarizado uma ambivalência interna, ou seja, apresenta dentro de seu próprio estudo argumentos favoráveis e desfavoráveis, e, diga-se de passagem, bons argumentos favoráveis que justificam uma possível adesão a tal tendência. Resta, pois, se valer do que de bom esse ensino tem a oferecer a uma didática alternativa ao ensino da filosofia: segurança, precisão e cientificidade.

2.2. A via temático-problemática

O outro grupo de professores que existe entende que a disciplina de filosofia deve ser ensinada tematicamente, isto é, a partir de problemas como a morte, o tempo, a felicidade, a liberdade, o que confere à disciplina, a uma só vez, um caráter crítico-criativo e cotidiano. De fato, tal argumento parece sustentável, pois concebe a filosofia como um processo, como um filosofar. Mas antes cumpre analisar o aspecto frágil dessa tendência.

O ensino apenas temático corre o risco de ser não sequencial e desconexo, ou ao menos aparentemente está à mercê disso. Ao mesmo tempo em que encontra eco na realidade, e este parece ser o objetivo dessa tendência ao tratar de temas em voga, tal ensino pode perder em rigor e seriedade, ou seja, pode carecer de embasamento, ser deficiente, não obstante seja, por assim dizer, criativo. Porém, em filosofia não basta apenas criatividade ou inspiração. Em filosofia, como em qualquer disciplina, o rigor é fundamental, já que do contrário ela pode estar se autocondenando ao fracasso total.

Assim, o lado negativo dessa tendência é considerável, pois pode colocar em xeque toda a disciplina filosófica. Parafraseando Gallo, citado anteriormente, nada se cria sem um ponto de partida (sem a tradição). Ademais, há outro risco que se corre ao optar por essa via: “o risco do famigerado achismo”. Ora, onde não há *epistémē*, onde falta um ponto de partida, há *dóxa*, eis mais um problema! Onde falta o rigor, o método e, porque não dizer, um pouco de erudição, falta o conhecimento *stricto sensu* e abunda o *lato sensu*. Nesse domínio, observa-se um verdadeiro “vale-tudo intelectual”, ou melhor, “pseudo-intelectual”, já que grande parte do que ocorre no domínio *lato* carece sobremaneira do elemento epistêmico, que confere legitimidade a qualquer estudo.

Todavia, não só de trevas vive a filosofia como uma disciplina problemática. O trabalho através de temas emerge da cotidianidade dos estudantes. O vivido, quando bem problematizado pelo professor de filosofia, é recebido satisfatoriamente pelos educandos e pode render excelentes aulas. Ademais, devido à existência de uma maior “liberdade” nessa via, tem-se um estudo crítico-criativo (filosofante), e não meramente contemplativo e intangível, dado que o método e o rigor – não obstante suas imprescindibilidades – engessam o filosofar com os jovens, tornando-o maçante. Ora, uma pitada de tontice e ousadia tornam o filosofar uma atividade convidativa, mas é preciso bem dosar a medida de tal pitada, sob pena se vender em classe gato por lebre: o não-filosófico pelo filosófico.

Trilhas Filosóficas

O professor de filosofia que opta apenas pela via dos problemas, opta por um domínio *lato*, e este é um risco que se corre. Tal domínio, em termos criativos, é muito mais instigante e amplo do que o histórico para os jovens. O próprio Aristóteles, na *Poética* (IX, 1451b 3-5), aponta a maior importância (e também maior seriedade) da poesia em relação à história. Para Aristóteles, a história trata do particular, ao passo que a poética do universal, e, por isso, do que mais se aproxima da filosofia (ciência dos princípios e causas primeiras). O filósofo que filosofa, portanto, não trata do que é ou já está dado, como o historiador da filosofia.

Como na análise da via histórica, também nessa via há bons argumentos favoráveis e contrários. É inegável que o ensino através de problemas é muito mais rico e universal do que o histórico e, ao mesmo tempo, muito mais empático por tratar de problemas que geralmente dizem respeito ao cotidiano dos jovens, porém, pode carecer em rigor, em método e mesmo em sequencialidade quanto aos problemas surgidos historicamente. Ora, não é de balde que os currículos acadêmicos de filosofia articulam-se a partir de uma espinha dorsal de natureza histórica, mas, é claro, nem por isso é o caso historicizar a filosofia nas escolas.

Assim, a cotidianidade e a criatividade, oriunda da riqueza e universalidade, devem ser tomadas como elementos produtores do ensino temático, os quais devem certamente figurar em uma terceira via didática.

E, para fechar esse ponto, sobre a polarização do ensino da filosofia, é oportuno deixar duas questões que sugerem que as dicotomias filosofia/filosofar, produto/processo e temas-problemas/história-teorias devem ser superadas, sob pena de se estar condenando o magistério filosófico ao completo fracasso. Não estaria faltando um pouco de rigor nas escolas para acabar com o vale-tudo intelectual e com as terapias grupais, por parte dos professores que monopolizam o vivido e superestimam a filosofia apresentando o não-filosófico pelo que deveria ser filosófico? E, de outra parte, não estaria sobrando erudição e faltando filosofar na academia, uma vez que a sólida formação histórica contamina muitos licenciados, fazendo-os repeti-la nas escolas?

Como se vê, a discussão é polêmica e remonta ao conhecido debate entre ensinar filosofia e a filosofar. Ambos os lados têm razão, ou melhor, têm boas razões que justificam as tomadas de posição, bem como sólidos argumentos que reforçam a certeza de que a posição tomada é a mais correta. Porém, como preliminarmente foi apontado, há uma terceira via em meio a essa polarização. Basta de apenas filosofia ou filosofar, é preciso superar diferenças e conjugar processo e produto numa única via didática, sintetizando o que de produtor há nos ensinamentos histórico-teórico e

temático-problemático e rechaçando o que há de contraproducente nestes dois tipos de ensino. Tudo muito óbvio, mas nem por isso sem pertinência ou fácil.

3. A terceira via didática para o ensino de filosofia: história, problemas e argumentos

Ao conhecido estilo dialético, da tese e da antítese, tal terceira via sintetiza o que de relevante há nas tendências dicotômicas e propõe-se a trabalhar a partir de uma história dos problemas, buscando despertar nos educandos a capacidade argumentativa. É inegável que ambas as posições apresentam argumentos favoráveis muito bons, e é inegável também que a junção dos argumentos de ambas as posições é capaz de produzir uma boa teoria. É, então, a partir de uma história dos problemas que se torna possível uma via didática alternativa para o ensino da filosofia.

Antes de tudo, uma vez superadas as dicotomias, a terceira via didática volta-se para o desenvolvimento das chamadas competências filosóficas nos estudantes, diferenciando-as das não-filosóficas, ou seja, diferenciando o que é específico da filosofia: argumentação a partir de conceitos contemplados (oriundos da história) e produzidos pelo próprio estudante (oriundos de problemas); do que não é filosófico, mas que é apresentado como se o fosse, como, por exemplo, saber que Sócrates era filho de um escultor e de uma parteira, ou que Kant era um homúnculo.

A filosofia como uma disciplina transversal perpassa muitas áreas do conhecimento, se não explicitamente, enquanto contribuição efetiva, ao menos implicitamente, enquanto uma contribuição de competências. Assim, tal transversalidade faz com que sejam também trabalhadas competências não estritamente filosóficas, o que é positivo. No entanto, quando as competências filosóficas misturam-se e confundem-se com as não-filosóficas há um substancial esvaziamento da disciplina de filosofia, pois esta passa a ser o que não é. Isto ocorre, por exemplo, quando se reduz a filosofia à história. Saber as biografias de Kant e Sócrates é a manifestação de uma relevante competência não-filosófica, assim como o é ter uma boa redação. Tais competências não chegam a ser filosóficas, e não podem, portanto, ser tomadas como conteúdos e/ou objeto de avaliação da disciplina de filosofia. E tudo isso se deve a uma transversalidade que ora enriquece a filosofia e ora a esvazia, quando se reduz ela a uma competência não estritamente sua.

Trilhas Filosóficas

Pode ser temerário afirmar categoricamente isto, mas se há uma competência especificamente filosófica, esta outra não é senão a argumentativa. A capacidade de argumentar, trabalhando com conceitos contemplados e criados, é filosófica por excelência, pois o uso competente dos instrumentos críticos fundamentais, que se traduz na troca de argumentos, é o que caracteriza qualquer exercício filosófico. Ora, os argumentos são tudo o que o filósofo tem a seu dispor. Diferentemente de outras atividades racionais, os filósofos não dispõem de meios de prova empíricos para resolver suas disputas e responder aos seus problemas. Daí que a competência estritamente filosófica seja a argumentativa.

Entretanto, afirmar que tal competência é a principal em filosofia é ainda algo vago. É preciso entender como ela se manifesta na prática e como ela assume diversas modalidades conforme se aplica aos diferentes conteúdos da filosofia (história e problemas).

Os conteúdos filosóficos são os problemas ou temas, a história ou teoria e os argumentos. Sendo que estes, por representarem o específico da filosofia, fazem o elo entre os partidários do ensino temático e os do ensino teórico. Eis, portanto, a terceira via, que, ao resgatar uma competência eminentemente filosófica, associa o ensino dos conceitos contemplados (produto) ao ensino dos conceitos a serem criados (processo). Dito isso, cumpre agora analisar como se apresenta a terceira via como uma proposta didática para o ensino da filosofia.

A atividade filosófica emerge de interrogações cujas respostas não são dadas imediatamente pelo senso comum ou pelos saberes particulares. Essas interrogações, quando corretamente formuladas, constituem os problemas, que podem ser identificados nas próprias vivências dos estudantes, dado que os problemas da filosofia nada mais são do que formulações rigorosas dos perenes problemas humanos.

As possíveis respostas sistematizadas, enquanto tentativas para a solução dos problemas formulados, constituem as teorias filosóficas, que devem encontrar eco na história da filosofia, para não serem meros devaneios de uma mente fantasiosa. Logo, o contato com a tradição encontra nas teorias seu melhor momento, sem, contudo, dar especial ênfase à história, uma vez que esta não se constitui como objeto do saber especificamente filosófico. Diante das possíveis respostas sistematizadas, o trabalho filosófico deve se orientar para uma detida averiguação acerca da verdade, colocando-se a seguinte questão: será verdadeira a teoria que busca solucionar o problema levantado?

A peculiaridade da terceira via didática evidencia-se justamente no momento em que o professor de filosofia trabalha os argumentos

filosóficos a partir da tradição e da criatividade dos educandos. A faculdade crítica é, portanto, requerida como capacidade de análise e de compreensão de argumentos clássicos em filosofia e como aptidão para empreender criativamente a fundamentação de posicionamentos sobre os problemas e as soluções tradicionalmente disponíveis. Como a única adesão filosoficamente aceitável é a racional, a concepção de argumentação a ser assumida deve se afastar por completo das retóricas, das paixões ideológicas, das crenças religiosas, dos emotivismos e dos achismos, que teimam em rondar as classes de filosofia por má intenção, má formação ou incompetência dos professores.

Com isso, o que se quer é que o estudante seja progressivamente capaz de defender suas próprias ideias, o que envolve uma compreensão rigorosa e profunda dos problemas que procura resolver, bem como uma capacidade para elaborar teorias, por assim dizer, originais e para defendê-las com sólidos argumentos. Para tanto, é necessário criatividade e criticidade. Criatividade para descobrir novas ideias, novos argumentos, ou novos problemas, isto é, argumentar inventando novos conceitos. E capacidade crítica para mostrar que sua teoria e seus argumentos são melhores do que os já estudados mediante a análise de conceitos contemplados.

Destarte, os problemas ou temas, as teorias ou tradição histórica e os argumentos, oriundos de conceitos contemplados ou inventados, compreendem os conteúdos filosóficos que não podem deixar de estar presentes em sala de aula. E a interrogação, a análise crítica e a elaboração rigorosa e criativa de respostas para as interrogações constituem propriamente o método da terceira via didática para o ensino da filosofia.

Não há filosofia sem problemas, embora haja problemas que não são filosóficos. A filosofia ocupa-se de certos tipos de problemas. Identificar um problema filosófico e distingui-lo de um não-filosófico é uma competência fundamental em filosofia, assim como distinguir um genuíno problema filosófico de um pseudoproblema. Isso implica a capacidade de compreender corretamente o problema em causa. Por sua vez, a correta compreensão de um problema manifesta-se na clareza e na maneira como ele é formulado, pois formular clara e corretamente problemas é outra das competências fulcrais que um professor de filosofia deve desenvolver nos estudantes, já que qualquer grande discussão filosófica começa inevitavelmente pela formulação de problemas.

Formalizando e aprofundando um pouco este discurso, pode-se dizer que em uma didática que trabalhe a partir de problemas, o educando deve ser capaz de identificar problemas filosóficos; mostrar por que razão esses

Trilhas Filosóficas

problemas são importantes, e em quais vale a pena pensar; distinguir problemas autenticamente filosóficos de problemas não-filosóficos ou de pseudoproblemas; e formular de forma clara e correta problemas filosóficos. Essas são algumas importantes competências que estão em jogo na didática que conjuga problemas e história a partir da prática contemplativa e criativa de argumentos filosóficos.

Não obstante, os filósofos não se limitam a levantar problemas. Eles, felizmente, também procuram solucioná-los. E, para tanto, avançam com pressupostos que buscam arcabouço teórico na tradição filosófica. Ora, a primeira coisa que um estudante deve ser capaz de fazer frente a uma teoria é saber qual problema ela pretende resolver. Em segundo lugar, tem que saber avaliar se a teoria resolve o problema que se propunha. E, finalmente, deve investigar se não existem outras teorias que solucionam melhor determinado problema.

O estudante de filosofia deve então ser capaz de identificar o problema que uma teoria procura resolver; verificar se esta é consistente, ou seja, se suas afirmações podem ser todas verdadeiras; e avaliar criticamente a teoria, mostrando seus pontos fortes e fracos. Tais competências, somadas as já apresentadas, implicam que os educandos possam identificar se o problema chega ou não a ser resolvido pela teoria; mostrar se esta, mesmo resolvendo o problema inicial, não acaba levantando novos problemas; confrontá-la com as críticas de outros filósofos; e, por fim, compará-la com as possíveis teorias contrárias.

Vale apontar que ser capaz apenas de repetir acriticamente teorias filosóficas não implica o uso de qualquer competência filosófica. O que é filosoficamente importante é que o estudante assuma uma posição crítica e fundamentada acerca das teorias, de forma a responder se uma teoria é pertinente ou não. É claro que para se responder a isso o estudante antes precisa conhecer as mais importantes críticas feitas à teoria e, ainda, ser capaz de compará-la com outras teorias. Ao fazê-lo, estará inserindo a teoria em seu contexto histórico-problemático e estará, a uma só vez, tornando-se historiador da filosofia e filósofo.

Finalmente, após se ter analisado os problemas que remetem às teorias e, por conseguinte, à tradição, é preciso ter presente que, dada a natureza conceitual dos problemas, as teorias apoiam-se de forma decisiva em argumentos. Portanto, da qualidade dos argumentos depende o valor de uma teoria. É, então, necessário identificar os argumentos em que as teorias se apoiam e se estes são fortes ou fracos, e, ainda, se são válidos ou não. Se válidos, cumpre saber se são sólidos ou se partem de premissas falsas ou irrelevantes à conclusão. Por fim, é preciso pensar em contra-exemplos e

contra-argumentos. Em outras palavras, o estudante deve ser capaz de identificar argumentos, avaliá-los e inseri-los em seu contexto filosófico, confrontando-os com os argumentos de outros filósofos, isto é, com a tradição, acerca do mesmo problema.

Essas são algumas competências filosóficas que constituem o foco da terceira via didática e que, portanto, devem estar presentes em uma classe de filosofia. É tarefa do professor de filosofia facilitar o desenvolvimento de tais competências, bem como tê-las em mira no posterior sempre complicado processo avaliativo. Mas avaliação é um assunto que fica para um próximo estudo. Mesmo assim, é possível adiantar que a prática avaliativa da filosofia não pode se afastar da complexa teia que compreende a terceira via didática. Avaliar a capacidade dos estudantes de articular problemas, teorias e argumentos, por mais difícil e exigente que seja, constitui, certamente, a especificidade do ensino da disciplina de filosofia. Pouco importa que a avaliação se traduza num comportamento observável, numa prova de múltipla escolha, numa produção textual ou no desempenho do estudante num debate ou numa exposição oral. O importante é que em quaisquer dessas possíveis atividades avaliativas esteja contemplado o que constitui o específico da filosofia, por mais que isso soe um pouco anti-interdisciplinar.

A recente inclusão obrigatória da disciplina de filosofia nos currículos de Ensino Médio deve, antes de tudo, ser um momento de encontro com o que é propriamente filosófico. Reduzir a disciplina de filosofia à história, a problemas ou ao que quer mais seja é uma prática que a condena ao fracasso, uma vez que julga e apresenta em classe o não-filosófico pelo filosófico. É, pois, tarefa do professor de filosofia não só aproximar os problemas da história quanto fazê-lo resgatando o que de mais filosófico há: a capacidade de argumentar.

Referências

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Título original: *Perì Poiētikés*.

GALLO, S. A especificidade do ensino de filosofia: em torno dos conceitos. In: PIOVESAN, A. *et al.* (Org.). *Filosofia e ensino em debate*. Ijuí: Unijuí, 2002. p. 193-209.

KANT, I. A architectónica da razão pura. In: KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Alexandre F. Morujão e Manuela P. dos Santos. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste

Trilhas Filosóficas

Gulbenkian, 2001. A832/B860-A851/B879. Título original: *Kritik der reinen Vernunft*.

SAVATER, F. *Las preguntas de la vida*. Barcelona: Ariel, 1999.

Bibliografia adicional

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto A. Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. Título original: *Qu'est-ce que la philosophie?*.

FÁVERO, A.; RAUBER, J. J.; KOHAN, W. O. (Orgs.). *Um olhar sobre o ensino de filosofia*. Ijuí: Unijuí, 2002.

GALLO, S.; KOHAN, W. O. (Orgs.). *Filosofia no ensino médio*. Petrópolis: Vozes, 2000.

KOHAN, W. O.; CERLETTI, A. A. *A filosofia no ensino médio*. Brasília: UnB, 1999.

PIOVESAN, A. *et al.* (Orgs.). *Filosofia e ensino em debate*. Ijuí: Unijuí, 2002.

PORTA, M. A. G. *A filosofia a partir de seus problemas*. São Paulo: Loyola, 2002.

SILVEIRA, R.; GOTO, R. (Orgs.). *Filosofia no ensino médio: temas, problemas e propostas*. São Paulo: Loyola, 2007.

TOULMIN, S. *The uses of argument*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

WILSON, J. *Thinking with concepts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Zaratustra de Nietzsche como experimento de linguagem – limites entre filosofia e literatura

Marcus José Alves de Souza *

Resumo

O presente artigo busca inter-relacionar literatura e filosofia a partir da obra de Nietzsche *Assim falava Zaratustra*. Após uma definição inicial dos conceitos, procura-se fazer uma reflexão sobre a filosofia de Nietzsche tendo como ponto focal a referida obra, colocando-a, primeiramente, dentro dos quadros das obras nietzschianas, especialmente *O nascimento da tragédia* e, em seguida, procura-se avaliar as características da obra em questão, entendendo-a como um experimento de linguagem, em que o filósofo tenta expressar suas noções filosóficas de modo narrativo-poético. Tal experimento coloca noutra patamar as fronteiras conceituais tradicionais de filosofia e literatura, estabelecendo uma zona fértil de contato e fluidez conceituais, o que torna possível novas compreensões do significado de ambos conceitos.

Palavras-chave: Filosofia; literatura; Nietzsche; narrativa-poética; conceito.

Abstract

This article intends to interrelate Literature and Philosophy from Nietzsche's *Thus spoke Zarathustra*. After an initial definition of the concepts, here in this work it is made a reflection about Nietzsche's Philosophy having as a focal point the referred book, putting it, firstly, inside the set of nietzschian's works, specially, *The birth of Tragedy* and, following, it is made an evaluation of the characteristics of the work in question, understanding them as an experiment of language, in which the philosopher tries to express his philosophical notions in a poetical-narrative way. Such experiment puts in another level the traditional conceptual boundaries of Philosophy and Literature, establishing a fertile zone of contact and conceptual fluidities, making possible new comprehensions of the meaning of both concepts.

Keywords: Philosophy; Literature; Nietzsche; poetical-narrative; concept.

* Mestre e doutorando em Filosofia e professor de Filosofia na Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

“Fala-me, ó Musa, do homem de talento multiforme que tanto vagueou após haver destruído a sagrada fortaleza de Tróia, viu numerosas cidades, conheceu a índole de homens vários, e muito sofreu sobre o mar quando buscava o meio pelo qual ele e os companheiros poderiam manter-se vivos e voltar à pátria. Mas eles, insensatos, comeram os bois do Sol Hiperônio, que lhes dificultou o dia de regresso. Ó Deusa, filha de Zeus, narra a mim estes fatos, e começa por onde tu quiseres.” (Homero. *Odisséia*.)

O presente artigo é uma modesta reflexão sobre o livro *Assim falava Zaratustra*, de Nietzsche, tendo como foco de reflexão as fronteiras entre a filosofia e a literatura. A pretensão é mostrar como esses conceitos são problematizados nesta obra. Mostrar como, dentro dos quadros nietzschianos, que dilui noções tradicionais e moralizadas, filosofia e literatura se confundem.

Os versos escolhidos para epígrafe são do início da *Odisséia*, de Homero. Eles parecem indicar duas características específicas da literatura em seu nascimento, que, de certo modo, permaneceram como características tradicionais na definição da noção de literatura: 1) a literatura nasce sob a inspiração de uma musa e 2) essa musa ajuda a narrar a história de um herói.

Tomando essas duas características, pode-se afirmar que a literatura nasce sob a égide da inspiração poética, simbólica, ou mesmo, mítica, expressa pela figura da musa. A literatura, como manuseio da linguagem, se configurou na afirmação do significado simbólico das palavras e sentenças. A técnica de domínio da linguagem se constituiu pela afirmação da multiplicidade semântica das palavras, sentenças, discursos. A variedade interpretativa, própria do símbolo, implica um não controle exaustivo e rigoroso do significado do que é expresso. Essa variedade semântica coloca em xeque a capacidade desse discurso de dizer a verdade. A tentativa de controle exaustivo tem como consequência, em geral, a perda de significações simbólicas do texto literário. De fato, esse não controle ou essa possível sobreposição significativa colocou a literatura nos quadros do ficcional, do não-real, do imaginário, estabelecendo, assim, pela contraposição, uma disposição de dois tipos de discurso, o ficcional e o verdadeiro.

A primeira característica extraída dos versos indica todo o bojo semântico da noção de literatura como poesia, símbolo, ficção.

A segunda característica é que a literatura nasce como narrativa, como constituição de uma trama significativa de eventos ou feitos de alguém. Na sua origem, a literatura narra os feitos dos heróis. Pode-se dizer que a literatura, a despeito das experiências líricas pós-Homero, é, antes de tudo, narrativa. A perspectiva, a meta, é a narrativa de acontecimentos fictícios ou, ainda, a ficção sobre possíveis acontecimentos reais (afinal, é a musa que ajuda a contar a história do herói). O que não faz da narrativa verídica, mas, no máximo, verossímil, isto é, possivelmente verdadeira.

Tendo como parâmetro genérico essas duas características, pode-se dizer que a noção de filosofia foi concebida como um tipo de discurso antípoda ao discurso literário. Toda contraposição tradicional entre mito e filosofia dá a dimensão dessa oposição.

A filosofia, já no seu processo de institucionalização, buscou desvincular-se do caráter de inspiração poética. Ao invés do simbólico, a filosofia cultivava-se – ou cultivava-se – pelo controle do significado das palavras e sentenças, controle constituído pela afirmação do conceito, em termos semânticos, e pela afirmação da argumentação, em termos lógico-sintáticos. A filosofia não quis se constituir como um discurso multi-interpretativo, a despeito de todas as problemáticas hermenêuticas suscitadas no interior da tradição filosófica pela discussão dos textos dos filósofos. A filosofia quis se configurar num discurso lógico-racional, conceitualmente sistemático, totalmente pensado e repensado para ter controle do significado e expressar o real.

O real não é o histórico, não é a sequência de acontecimentos concretos, mas a abstração das características históricas e o encontro com a forma do real, estável e eterna. Somente o discurso lógico-conceitual, articulado por uma justificação também lógico-conceitual, pode expressar o real. A forma discursiva mais bem-acabada dessa pretensão é o tratado. Na prosa tratadística, os conceitos são expostos com rigor lógico, formando um edifício conceitual racionalmente justificado. Seria o discurso que expressaria o núcleo fundamental do real, logo, sempre verdadeiro.

Na contraposição tradicional entre filosofia e literatura, a filosofia se preocuparia com o real, eterno e universalmente verdadeiro, materializado no tratado, dado pelo domínio semântico e sintático da linguagem. A literatura se preocuparia com o ficcional ou, no máximo, com o verossímil, constituído por um discurso narrativo, estruturado pela dimensão simbólica das palavras, estabelecendo uma multiplicidade semântica.

Além disso, a literatura, dadas as suas características mais “palatáveis”, poderia ter uma utilidade para a filosofia. Serviria como instrumento pedagógico da filosofia e como alegoria de conceitos filosóficos. Teria a função de dar uma configuração mais simples a determinadas ideias complexas dos filósofos, no limite, um mero instrumento de *marketing* filosófico visando sua popularização. Afinal, ler a trilogia de Sartre é mais fácil do que ler *O ser e o nada*, ler o *Cândido* de Voltaire é mais simples do que ler seu *Tratado de Metafísica* ou suas *Questões sobre a Enciclopédia* ou os duros livros de Leibniz.

A constituição desse quadro diferenciador das noções de literatura e filosofia tem um caráter generalista e, como tal, esconde algumas especificidades e exagera em outras. Isso torna essa caracterização questionável tanto por aqueles que fazem literatura como por aqueles que fazem filosofia. A rigor, essa caracterização tem papel retórico em minha argumentação, exatamente para demonstrar o caráter questionável dela. Exatamente nesse bojo questionador insere-se a filosofia de Nietzsche e seu experimento *Assim falava Zaratustra*.

Nietzsche é um pensador interessante, um filósofo controverso. Para muitos, tido como um pseudofilósofo, no máximo, um literato, um poeta, um artista da linguagem; para outros, um grande modelo de filósofo, alguém que leva ao limite as possibilidades do pensamento. Sem entrar no mérito de tais perspectivas, o importante é destacar que elas só o credenciam como um pensador realmente frutífero para pensar a problemática em questão.

As pretensões filosóficas de Nietzsche seriam as de romper com as dicotomias cristalizadas pela tradição lógico-moral oriundas do platonismo e do cristianismo para assim afirmar o *status* trágico, não metafísico-moral, da filosofia, do pensamento. A tragicidade é uma noção surgida no seio da literatura, como expressão poética de aspectos e sabedorias fundamentais da realidade humana. Tal noção materializava-se na atuação teatral de narrativas (drama); essa atuação expressaria elementos fundamentais da vida. A tragicidade não pressupõe um eixo definido, um ponto arquimediano, um ser, um fundamento último da realidade, mas lança a totalidade numa dimensão fluida, indeterminável. Nietzsche já estabelece uma ruptura de fronteiras ao eleger um conceito tradicionalmente literário para constituição de sua filosofia. A tragicidade é um aspecto que não pode ser perdido de vista para a compreensão do pensamento de Nietzsche. Outro aspecto importante nesta discussão é que Nietzsche foi um filólogo, um homem das letras.

A linguagem sempre foi uma grande preocupação filosófica nietzschiana; assim, pensamento e linguagem, sob um viés trágico, deveriam

expressar um todo, não dicotomias. Quem já leu Nietzsche sabe que os seus experimentos com a linguagem, que foram vários, expressam sua tentativa de romper com as dicotomias da tradição, seja na forma, seja no conteúdo. *Assim falava Zaratustra* parece ser o livro, o experimento criativo de Nietzsche que, sob esses pressupostos, pode ajudar a pensar mais claramente os limites entre filosofia e literatura, ou, quem sabe, problematizá-los radicalmente.

“*Assim falava Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*” é uma obra *sui generis* se comparada com as outras obras de Nietzsche; não houve outra igual em estilo. É uma obra construída na forma narrativo-poética. Pensando em termos tradicionais, é o livro menos “filosófico” de Nietzsche. Um livro confuso, cheio de desencontradas narrativas, entrecortado por discursos e acontecimentos, por vezes, desconexos. Olhado de fora, um livro que em nada lembra um tratado filosófico à moda aristotélica ou espinosiana, muito menos pode ser facilmente encarado como uma obra literária. Olhado por dentro, ou seja, percebendo e colocando a obra no contexto das outras obras e, sobretudo, no contexto das noções fundamentais do pensamento de Nietzsche, talvez seja seu livro mais “filosófico”, exatamente por querer fazer filosofia mediante elementos que fugiam da forma tradicional de fazer filosofia, o que o torna também, ainda sob um viés tradicional, o mais literário livro de Nietzsche. Entretanto, percebe-se que as coisas não são tão simples assim e esses adjetivos perdem o definido contorno no seu pensamento.

Assim, *Zaratustra*¹ insere-se no projeto filosófico de Nietzsche, e essa inserção se faz mais clara quando articulada com o primeiro livro de Nietzsche, *O nascimento da Tragédia*, no qual o jovem Nietzsche afirmava a necessidade de se expressar não por conceitos, mas por figuras significativas. *Zaratustra* ergue-se também como uma figura, agora aportada no conjunto de reflexões do Nietzsche maduro, alguém que, longe da academia e dos seus grandes mestres, quis afirmar seu próprio pensamento.

Em *Ecce Homo* (Nietzsche, 1995, p. 62; §1) ele diz que duas decisivas novidades se encontram em *O nascimento da Tragédia*: a) a “compreensão do fenômeno dionisíaco nos gregos...”; e b) a compreensão do socratismo como fenômeno de dissolução do grego, de decadência do dionisíaco, na qual se afirma a “‘Racionalidade’ contra o instinto”. E sobre *Zaratustra*, Nietzsche, também em *Ecce Homo* (p. 88; §3), afirma: “Meu conceito de ‘dionisíaco’ tornou-se ali *ato supremo*...”. Pois bem, *Zaratustra* é uma tragédia, não um livro *sobre* a tragédia, como *O nascimento da Tragédia*; por isso, “Esta

¹ *Zaratustra*, em itálico, diz respeito ao livro. Quando em letras normais do corpo, diz respeito à personagem.

obra tem lugar à parte”, apesar de ambas pretenderem a mesma coisa, isto é, afirmar o fenômeno trágico valorizando imagens significativas, fazer a crítica aos princípios lógico-morais da modernidade e fazer a afirmação de sua possível superação.

O nascimento da Tragédia foi um experimento filológico-acadêmico de Nietzsche, no qual tentou:

- a) resgatar as intuições trágicas clássicas, expressas nas figuras paradigmáticas do apolíneo e do dionisíaco;
- b) explicar o processo de “morte” dessas intuições trágicas com a moralização socrática;
- c) mostrar que, no limite dessa morte, na afirmação da moralização socrática, com seus equívocos e ilusões, gerou-se outro fenômeno, o niilismo, o pessimismo diante da vida;
- d) expressar a esperança em novas formas de superação desse pessimismo, a saber: a música de Wagner e a filosofia de Schopenhauer.

A pretensão de Nietzsche com *O nascimento da Tragédia* era de inaugurar, pela filologia, uma crítica diferente ao espírito racionalista da modernidade pelo viés trágico. Para ele, única forma de livrar o homem moderno do pessimismo negador da vida, o qual, já nesse momento, é percebido em várias expressões da organização da sociedade.

Porém Nietzsche não foi compreendido nas suas pretensões filológicas, sobretudo pelos seus pares. Quinze anos depois, ao escrever um novo prefácio, que ele chamou de “Tentativa de Autocrítica”, Nietzsche faz algumas constatações críticas sobre a obra, e uma delas aproxima *O nascimento da Tragédia* de *Assim falava Zaratustra*: existe uma contradição entre conteúdo e forma expressiva no livro – não uma contradição lógica, em sentido estrito, mas uma contradição que se poderia chamar de “intencional”, no sentido de que existe uma intenção de fundo no livro, mas não cumprida em plenitude. Qual é essa intenção?

Entender “os profundos ensinamentos secretos de sua visão de arte, não, a bem dizer, por meio de conceitos, mas nas figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses” (Nietzsche, 1992, p. 27; §1), ou seja, entender a arte, não só a arte, mas todo o processo de desenvolvimento cultural ocidental, por figuras significativas: Apolo e Dionísio. Com elas, na interpretação nietzschiana, se inaugurou a tragédia na Antiguidade. Nietzsche quer reinaugurá-la na modernidade, como instrumento interpretativo da realidade cultural ocidental.

Mas o livro em sua forma não faz isso, e Nietzsche o confessa na sua autocrítica:

Aqui falava em todo caso – isto se confessava com curiosidade e, não menos, com aversão – uma voz *estranha*, o discípulo de um “deus desconhecido” ainda, que por enquanto se escondia sob um capucho do douto, sob a pesadez e a rabugice dialética do alemão, inclusive sob os maus modos do wagneriano, [...] uma espécie de alma mística e quase menádica que, de maneira arbitrária e com esforço, quase indecisa sobre se queria comunicar-se ou esconder-se, como que balbuciava em língua estranha. Ela devia cantar, essa “nova alma” – e não falar! É pena que eu não me atrevesse a dizer como poeta aquilo que tinha então a dizer: talvez eu pudesse fazê-lo. (Nietzsche, 1992, p. 4-5; “Tentame de autocrítica”, §3)

A contradição é exatamente esta: um livro que pretendeu ser uma tentativa crítica por meio de figuras significativas, que possuía fundamentos de uma percepção trágica, deveria expressar-se também no mesmo estilo, deveria ser poeticamente cantado, não deveria ter um estilo tratadístico. *O nascimento da Tragédia* é um livro conceptual, acadêmico, racional na sua forma, o que talvez tenha encoberto seu conteúdo.

Se a tragédia nasce do coro e morre porque perde o espírito da música, ao ser subordinado ao conceito, um livro como *O Nascimento da Tragédia*, ao pretender demonstrar conceitualmente essas duas teses, não estaria, do ponto de vista da forma de expressão, mais próximo do racionalismo socrático do que da poesia trágica, mesmo que tivesse a intenção de se posicionar ao lado desta última? Que validade poderá ter uma crítica total da razão feita a partir da razão? Que sentido poderá ter apelar para a razão contra a razão? (Machado, 1997, p. 17)

A contradição reside no fato de ser um livro contra o absolutismo da razão, que quer falar de um pensamento diferente, do pensamento trágico, cuja forma mais apropriada é a música, e Nietzsche faz isso por meio de *conceitos* – daí a “pesadez e a rabugice dialética do alemão”, idéias expressas em “maus modos do wagneriano”. A forma de expressão de *O nascimento da Tragédia* não está em acordo com as pretensões explícitas de Nietzsche, apesar de que, mesmo disfarçado, o pensamento trágico estava lá, como foi notado por alguns.

Tal contradição intencional Nietzsche procurará sanar com *Assim falava Zarathustra*. Isso, depois de um processo de amadurecimento vital e reflexivo, que gerou nele uma série de noções novas e críticas, todas desenvolvidas sob a noção do trágico, que, portanto, deveriam ser expostas

Trilhas Filosóficas

de forma diferente. *Zaratustra* mostra-se como a tentativa mais ousada de Nietzsche de expressar suas concepções. Ousadia que vem em decorrência de novas necessidades desse novo conjunto de descobertas, mas cujo filão original já havia sido descoberto anteriormente. Os limites entre as compreensões tradicionais de filosofia e literatura começam a ruir...

No livro de fragmentos, conhecido como *O livro do filósofo*, na dissertação “O Último Filósofo: considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento”, de 1872, Nietzsche já traçava características dessa nova forma de pensamento:

O filósofo do conhecimento trágico. Domina o instinto incontido de conhecimento, mas não por meio de uma nova metafísica. Não estabelece nenhuma crença nova. Sente tragicamente que perdeu o campo da metafísica, todavia o torvelinho enovelado das ciências não pode satisfazê-lo. Trabalha para construir uma vida *nova*: restabelece os direitos da arte. [...] O instinto de conhecimento, atingindo seus limites, volta-se contra si próprio, para chegar à *crítica do saber*. O conhecimento a serviço da vida torna-o melhor. É preciso *querer* até a ilusão – nisto consiste o trágico. (Nietzsche, 1987, p. 8; §37)

Pois bem, é esse filósofo trágico que o personagem Zaratustra tenta expressar. Portanto, o livro *Assim falava Zaratustra* é um experimento de linguagem que segue as indicações filosóficas expressas em *O nascimento da Tragédia*, a saber, levar a filosofia para além da razão e da moral oriunda daquela, fazer com que a filosofia *racional* se torne *trágica*. E qual forma Nietzsche escolheu e que melhor expressaria esse pensamento? *A narrativa dramático-poética*.

Narrar a história das peripécias de um personagem, numa sequência de fatos e discursos em que esse personagem vai sendo construído: “Tudo ocorre de modo sumamente involuntário, mas como que em um turbilhão de sensação de liberdade, de incondicionalidade, de poder, de divindade...” (Nietzsche, 1995, p. 86; sobre *Zaratustra*, §3). Os acontecimentos, sobretudo os que, refletidos na solidão, mostram os conceitos principais da filosofia de Nietzsche – da mesma forma eles se apresentam direta ou indiretamente nos discursos ou atitudes, nos fatos vividos ou relacionados com Zaratustra. Nihilismo, vontade de poder, transmutação de todos os valores, eterno retorno, Além-homem, todas as noções fundamentais da filosofia nietzschiana são expostas de forma plástica, por imagens ou falas relacionadas com imagens. O livro, de fato, é formado por falas, discursos, diálogos na sua maioria, mas é uma linguagem cheia de imagens e, ao mesmo tempo, relacionada com situações que dão mais força e riqueza às

palavras dos personagens, que, por sua vez, conferem maior dinamicidade e clareza às próprias noções da filosofia de Nietzsche. Parece que filosofia e literatura se encontram.

O “trágico nietzschiano”, entendido dentro das noções da filosofia de Nietzsche não mais pura e simplesmente como os gregos entenderam o trágico, é o processo do próprio Zarathustra, pelo qual as dicotomias ilusórias construídas pelo Ocidente platônico-cristão são abolidas. Como na tragédia grega, o apolíneo e o dionisíaco são unificados no êxtase musical. O ensaio nietzschiano de *Zarathustra* tenta realizar uma nova unificação trágica pela narrativa metafórica.

Essa dimensão trágica, propriamente nietzschiana, é expressa na própria estrutura narrativa da obra, na qual Zarathustra, apolineamente convicto da sua missão de anunciar o Além-homem, descoberta feita na solidão, na “vida do bosque”, parte para o encontro com o povo e é rejeitado, numa experiência altamente frustrante. Porém, com o que já conhece da vida, vai seguindo seu trajeto. O caminho descoberto é o da seletividade, pessoal ou com os seus discípulos, e nesse processo seletivo, solitário até, vai descobrindo e vivendo o sentido trágico da vida. É então que descobre novas coisas, ou mesmo aprofunda as já conhecidas; enfrenta o niilismo de variadas formas; testa sua vontade de poder diante das frustrações e do mal-estar que o povo e até mesmo os homens superiores lhe causam; descobre estratégias para transmutar os valores, evitando certas atitudes, não se envolvendo com determinados tipos de pessoas, discernindo nos discursos as artimanhas do espírito niilista. E tudo isso somente cria condições para o Além-homem. A dificuldade de Zarathustra de encontrar uma linguagem apropriada para todas essas descobertas e experiências incrementa ainda mais a tragicidade. Tal linguagem é ensaiada pouco a pouco, e só ao final do livro é que ganha contornos mais claros, ganha contornos musicais. Ou seja, de um personagem predominantemente apolíneo, Zarathustra vai interagindo com a vida, aprofundando sua sabedoria, descobrindo novos elementos dessa sabedoria, o que faz que ele se torne tragicamente unificado, com a afirmação do dionisíaco.

Assim, *Zarathustra*, na sua forma narrativa dramática, quer expressar também a tragicidade, na qual um personagem emblemático reproduz de forma afirmativa, na sua atuação, a possibilidade de superação dos engodos lógico-morais pela efetivação do Além-homem.

O jogo constante de imagens, tanto na estrutura narrativa como no conteúdo discursivo do livro, produz um sentimento dinâmico que gera um novo tipo de percepção, de pensamento, um novo tipo de “conceituação”. Tudo se torna simbólico, imagético, e com isso cria-se uma trama

“conceitual” de imagens, tendo como eixo articulador a figura de Zaratustra, quase uma categoria filosófico-imagética, veiculadora das noções-imagem da filosofia trágica de Nietzsche.

Involuntariedade da imagem, do símbolo, é o mais notável; já não se tem noção do que é imagem, do que é símbolo, tudo se oferece como a mais próxima, mais correta, mais simples expressão. Parece realmente, para lembrar uma palavra de Zaratustra, como se as coisas mesmas se acercassem e se oferecessem como símbolos. (*loc. cit.*)

A música para Nietzsche traz a originalidade vital do pensamento, que deve ser produzido não como frios conceitos, mas por imagens significativas. Essa é a experiência de Zaratustra, essa é a experiência que Nietzsche quer proporcionar.

Esta é a minha experiência de inspiração; não duvido que seja preciso retroceder milênios para encontrar alguém que me possa dizer: “é também a minha”. (*loc. cit.*)

A palavra abrange apenas uma imagem, e desta vez o conceito. Então o pensamento contém grandezas artísticas.

Toda a denominação constitui uma tentativa de chegar à imagem.

Nossa ligação com todo ser verdadeiro é superficial. Falamos a linguagem do símbolo, da imagem, a seguir nós lhes acrescentamos qualquer coisa com uma força artística, reforçando os traços principais e omitindo traços secundários. (Nietzsche, 1987, p. 17, §55)

Três parecem ser os elementos que Nietzsche quer unificar no seu *Zaratustra*, no que diz respeito a sua linguagem poético-musical, que se aproximam daquilo que chamamos literatura:

- a) a música que suscitaria as paixões, os sentimentos;
- b) a poesia que suscitaria as imagens;
- c) a dinamicidade do fluxo de ambas, simbolizada na “dança”, no fluxo e refluxo das palavras, imagens e sentimentos: a vida expressa.²

A filosofia de Nietzsche com esses três elementos ganhou materialidade no *Zaratustra*.

² Aqui se pode perceber uma semelhança dessa interpretação das estruturas de *Zaratustra* com os conceitos de melopeia, logopeia e fanopeia de Ezra Pound (1977).

Não há sabedoria, pesquisa da alma ou arte do discurso antes do Zaratustra: o mais imediato, o mais cotidiano fala de coisas inauditas ali. A sentença fremente da paixão; a eloquência tornada música; raios arremessados adiante, e ainda insuspeitos. A mais poderosa energia para o símbolo até aqui existente é pobre brincadeira, *frente ao retorno da linguagem à natureza mesma da imagem*. [grifo meu] [...] O elemento alciônico, os pés ligeiros, a onipresença de malícia e petulância, e o que mais por típico do tipo Zaratustra, isso jamais se sonhou como essencial à grandeza. Precisamente nessa extensão de espaço, nessa acessibilidade aos contrários, é que Zaratustra se sente como *a forma suprema de tudo o que é*, e ouvindo como ele a define, renuncia-se a procurar seu símile. (Nietzsche, 1995, p. 89; sobre *Zaratustra*, §6)

Parece que Nietzsche conseguiu realizar melhor suas antigas pretensões com *Zaratustra*. Melhor, pois mais “coerente”; basta ver o destaque que ele mesmo dá a essa obra, bem como todos os elementos que foram colocados aqui para desenvolver as noções do livro. Pode-se ainda incrementar a discussão questionando se este livro poderia ser escrito de forma diferente. Penso ser essa uma questão ainda esclarecedora na reflexão sobre filosofia e literatura.

Como primeiro patamar de resposta a essa questão deve-se ter em mente as teses básicas da compreensão da linguagem de Nietzsche. Para ele, existe uma incapacidade estrutural de a linguagem dizer das coisas. E mais, a univocidade não existe na linguagem. Não existe uma articulação clara e precisa entre linguagem e coisas. Portanto, por um prisma geral da filosofia nietzschiana, a resposta é indiferente, pois é uma pergunta sem sentido fundamental. Porém, deve-se encarar o *Zaratustra* como um experimento linguístico. E como todo experimento guarda em si um grau de ousadia, Nietzsche quer fazer uma ousadia com a linguagem, ousar chegar aos limites da linguagem. Romper os limites que foram determinados à linguagem poética e à filosófica. Aqui a ideia de experimento como procedimento de verificação é interessante para ser pensada. Agora sim, a questão volta a ter relevância e pode contribuir para pensar a problemática da relação filosofia e literatura, porque da mesma forma que com o aforismo, com a forma narrativo-poética Nietzsche quer colocar no limite as pretensões da linguagem filosófica, quer que ela supere as limitações ou, pelo menos, que o pensamento fique ciente da existência desses limites morais, experimentando-os. Seria como se a linguagem também devesse se rebelar diante das pretensões que se colocaram sobre ela e expressar algo novo, de modo diferente. Expressar uma universalidade vital. Talvez *Zaratustra* seja a pretensão mais coerente para com os elementos vitalistas da filosofia de

Trilhas Filosóficas

Nietzsche, mais de acordo com suas intuições trágicas iniciais sobre a linguagem, sobre a filosofia.

Para expor isso mais claramente, é necessário chamar à discussão o outro experimento linguístico de Nietzsche, em termos de forma, o aforismo, e compará-lo com a forma expressiva de *Zarathustra*.

O que caracteriza o aforismo é a sua fragmentariedade estrutural, na qual a linguagem não tem pretensão de esgotar a realidade, nem de colocá-la nas malhas racionais do sistema. A assistemática parece ser a percepção fundamental dessa realidade de forma linguística. Mas é interessante lembrar que a assistemática não significa particularidade ou desarticulação absoluta. A “universalidade” do aforismo, bem como sua sistematicidade, se dão em termos do fenômeno fundamental da vida. É que a universalidade vital, que o filósofo quer expressar com o aforismo, não funciona sob os mesmos mecanismos conceituais da linguagem filosófica tradicional.

Porém, em *Zarathustra*, parece que a fragmentariedade aforística se perdeu, concedendo à narrativa o papel de, pelos fatos, pela sequência dos acontecimentos da *vida* de Zarathustra, expressar a universalidade vital. A trama dos acontecimentos dá o significado vital profundo de universalidade. Parece que Nietzsche abre mão da linguagem aforística, fragmentária, como expressiva de seu pensamento vitalista trágico. Ou seja, na própria estrutura narrativa das vivências do paradigmático Zarathustra estariam já afirmados os elementos universais da vida. Semelha uma forma simples e fácil de expressar tal proposta de filosofar, redutora até. De fato, Nietzsche não se satisfaz com isso; ele coloca seu personagem principal como um grande “falador”, um orador que tem coisas demais a dizer, mas que não é compreendido. Isso que o move na ação, isso que o faz descobrir novos pensamentos, isso que o força, por vezes, a se calar, ou, por vezes ainda, a cantar. Emblemático que os cânticos se avolumem à medida que a narrativa avança; emblemáticos também são os silêncios e a solidão frequentes de Zarathustra.

Nesse conjunto de falas, talvez a fragmentariedade, própria do aforismo, volte. Os discursos de Zarathustra estão relacionados a contextos da narrativa; por vezes, não. O mais efetivo é que, apesar de terem eles o eixo fundamental na vida, os temas são variados como nos aforismos e se sucedem sem nenhum motivo racional ou sistemático claro. Isso relança o fenômeno da fragmentariedade, que traz a dinamicidade ao pensamento. Mas esse não é único elemento dessa relativa fragmentariedade. “Zarathustra, todavia, também é um poeta”, como ele mesmo se autoproclama: um poeta diferente, um poeta vital, que brinca com as palavras, numa constante mudança de perspectiva, numa constante criação de imagens que se

sucedem, por vezes, de modo desconcertante. Parece que em certos momentos Zaratustra se coloca nas situações, fala coisas que espantam não só os personagens envolvidos na trama, mas até o leitor, e mesmo aquele acostumado com o pensamento de Nietzsche. Isso faz rir, suscita sentimentos, nos torna reflexivos, espanta. A polissemia poética da narrativa faz o pensamento “dançar” sobre as palavras, como ele diz: retoma a inocência roubada pela ilusão da adequação reducionista do racionalismo. Crê-se ser a pretensão de Nietzsche com *Zaratustra*, no qual a fragmentariedade da polissemia dos discursos de temas variados expressa a abertura e a dinâmica da universalidade da vida.

Quando se fala de abertura pode-se pensar que Nietzsche quis dizer qualquer coisa, como um discurso que desse margem a qualquer interpretação, o que significa afirmar que o discurso de Nietzsche é algo vazio, vago, ultrainterpretativo. Ao contrário, Nietzsche tem e quer dizer algumas coisas; tanto quer, que experimenta várias formas para expressar suas ideias. E suas ideias fundamentais são expressas no e pelo jogo de imagens, de palavras, de impactos sensíveis; são tratadas e expostas com clareza plástica, não conceptual. E essa experimentação não foi fruto de uma incapacidade de escrever de forma acadêmica, tratadística. Noutros textos, já expressou essas noções de forma conceitual, e mesmo nos prefácios dos livros, escritos posteriormente, percebe-se um rigor conceitual em termos de expressão de ideias.

Respondendo à pergunta da forma, pode-se dizer que esse conjunto de ideias poderia ser exposto de outra forma – como no caso de *O nascimento da Tragédia*, num exemplo pretérito de tal constatação, da mesma forma isso acontecerá em obras futuras: *Genealogia da moral*, *Para além do bem e mal*, que sob outra forma expressiva “semiaforismática”, ou o ensaio filosófico, trata dos mesmos temas de *Zaratustra*, às vezes até com os mesmos títulos de tópicos. Inclusive, pode-se até constatar maior “clareza” nestes livros, sob o ponto de vista da filosofia tradicional, da linguagem racional, embora igualmente se possa constatar um “mal-estar”, isso sob a ótica da filosofia trágica e vitalista de Zaratustra.

O fato é que, ao se propor fazer filosofia assim, de modo diferente, sobretudo consciente dos limites da linguagem, especialmente da moralização da linguagem filosófica, isso expressa a percepção de Nietzsche de que algo sempre escapa, que não se tem condições de se ser um panóptico de visão objetiva e de raios-X ao mesmo tempo: além de ver todas as coisas, vê-las por dentro. A consciência da existência dessa realidade, por um lado, e da ilusão de controlá-la, por outro, faz com que se busque uma linguagem que possa, de certo modo, dentro das limitações

Trilhas Filosóficas

desta, expressar a dinamicidade do que escapa, a dinamicidade da vida. Eis o propósito de Nietzsche com seu *Zarathustra*. Por esse prisma trágico, *Zarathustra* jamais poderia ser escrito de outra forma. E nesse sentido, *Zarathustra* é mais que um experimento filosófico e mais que um experimento literário, pois aqui esses adjetivos perdem seus sentidos e significados claros.

Esta reflexão quis mostrar a existência de uma zona de contato fundamental e fértil entre filosofia e literatura, tão fundamental e fértil que os pensadores que se dispõem a explorá-la rompem com as dicotomias e as hipostasias cristalizadas pela tradição, até mesmo aquelas marcadas pela rigidez e pouca problematização dos conceitos de filosofia e literatura. Isso faz com que não se esqueça a fluidez, o espanto, a inquietação, a angústia, enfim, aquilo que faz as pessoas falarem. E também lembrar que essas coisas não podem ser faladas de qualquer jeito; é preciso ter um cuidado todo especial, é preciso estar atento à linguagem, a seus limites e a suas possibilidades. Ter ousadia de agir e experimentar formas novas de cultivo. Talvez sejam necessários heróis que da fluidez constroem mundos, experimentações novas. Assim, tanto o literato quanto o filósofo podem ser heróis diante dos limites da linguagem moralizada e, talvez, também por isso a literatura tenha nascido com um herói, e Nietzsche tenha ousado fazer filosofia narrando as peripécias de outro ou, quem sabe, do mesmo herói.

Referências

HOMERO. *Odisséia*. Trad. G. D. Leoni e Neyde R. de Assis. São Paulo: Atena, 1960.

MACHADO, Roberto. *Zarathustra: tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falava Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: Hemus, [s.d.].

NIETZSCHE, Friedrich W. *O livro do filósofo*. Trad. Rubens Eduardo F. Frias. São Paulo: Moraes, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A genealogia da moral*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich W. *O nascimento da Tragédia* ou helenismo e pessimismo. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

POUND, Ezra. *ABC da Literatura*. Trad. Augusto de Campos e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1977.

Bibliografia adicional

DELEUZE, G. *et al. Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. Org. e rev. Scarlett Marton. Trad. Milton Nascimento e Sônia S. Golberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a música*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim L. Duarte Peixoto. 2. ed. Lisboa: Presença, 1988.

FONSECA, Thelma Lessa da. Nietzsche: crítica à linguagem como crítica moral. *Discurso*, v. 25, p. 97-119, 1995.

GIRORDOT, Rafael Gutiérrez. *Nietzsche y la filología clásica*. Buenos Aires: EUDEBA - Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1966. (Colección Ensayos).

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

MARTON, Scarlett. Por uma genealogia da verdade. *Discurso*, v. 9, p. 63- 80, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich W. *Da retórica*. Lisboa: Vega, 1995.

Trilhas Filosóficas

O trágico e o espetáculo: algumas reflexões sobre a representação da violência no cinema brasileiro contemporâneo

Anita Leandro
Ondina Pena Pereira *

Resumo

Trata-se, no presente artigo, de trazer à discussão duas formas distintas de representação da violência presentes no cinema brasileiro contemporâneo, o trágico e o espetáculo. O trágico, tal como o compreende Nietzsche e o interpreta Rosset, valoriza a permanência no limiar do saber e da ignorância, isto é, trata-se de uma forma que não pretende construir verdades, mas dissipar as idéias que buscam se estabelecer de uma forma fixa na posição de verdade. O espetáculo, compreendido no sentido de Debord, é, ao contrário, a aparência que se disfarça de verdade e motiva eficientemente um comportamento hipnótico por parte do espectador, que passa a ver as imagens como seres reais. Os filmes *Ônibus 174* (José Padilha, 2002) e *Cidade de Deus* (Fernando Meireles, 2002) são aqui analisados como exemplos dessas duas formas de representação.

Palavras-chave: Representação; trágico; espetáculo; violência; cinema brasileiro contemporâneo.

Résumé

Cet article revient sur deux formes de représentation de la violence dans le cinéma brésilien contemporain, l'une qui actualise le tragique et l'autre qui tend vers le spectacle. Le tragique, au sens nietzschéen et tel que Rosset l'interprète, est la représentation qui ne veut pas construire des vérités et qui se situe délibérément aux frontières de la connaissance et de l'ignorance. Le tragique cherche par tous les moyens à dissiper les idées qui prétendent se maintenir de façon définitive dans

* Anita Leandro: Doutora em Cinema pela Université de Paris III, Sorbonne Nouvelle, maître de conférences pela Université de Bordeaux III e membro da AFECCAV – Association Française des Enseignants et des Chercheurs en Cinéma et Audiovisuel. Ondina Pena Pereira: Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB), mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e professora na Universidade Católica de Brasília.

une position de vérité. Quant au spectacle, au sens de Debord, il est ici compris comme la représentation qui prétend à une vérité là où, justement, tout n'est qu'apparence. Le spectacle, par son pouvoir de dissimulation, exerce son efficacité hypnotique sur un spectateur qui voit les images comme des êtres véritables. Les films *BMS 174* (José Padilha, 2002) et *Cité de Dieu* (Fernando Meireles, 2002) sont des exemples contemporains de ces deux formes distinctes de représentation de la violence.

Mots clefs: Représentation; tragique; spectacle; violence; cinéma brésilien contemporain.

A violência urbana no Brasil – assaltos, massacres, seqüestros – tem provocado várias formas de reflexão, sejam estas de cunho teórico ou imagético. Entre as imagens, o cinema se distingue como um produtor de significados que tem alcançado um público cada vez maior e mais diversificado, o que gera a urgência de reflexões filosóficas sobre as formas pelas quais tais significados são construídos e consumidos. Especificamente no cinema brasileiro contemporâneo, dois tipos diferentes de representação sobre a violência se destacam.

A primeira delas será nomeada aqui de representação trágica, compreendida no sentido dado por Nietzsche em *A origem da Tragédia* (1872). O trágico, nessa obra, surge da articulação dos elementos dionisíacos e apolíneos – anteriormente apartados um do outro – constituindo uma forma que integra o aterrorizante, o doloroso, sem, no entanto, provocar um efeito destruidor. Assim, a obra trágica, embora tenha que permanecer no registro do implacável, no sentido de não incorporar qualquer tipo de expectativa ou de esperança, não adere a uma posição pessimista, não cede ao medo da dor, mas, antes, valoriza o aspecto inquietante da existência, a permanência no limiar do humano e, portanto, no limiar do próprio saber ou da ignorância, justamente por não se dar nenhum ar de certeza. Assim, é a partir da permanência na fronteira entre o saber e o não-saber que é possível construir uma forma trágica, isto é, uma forma que, mais do que construir verdades, tem o poder de dissipar idéias muito mais falsas que se estabeleceram de uma forma fixa na posição de verdade (Rosset, 1989).

O outro tipo de representação será chamado aqui de “espetáculo”, no sentido dado por Debord (1992): uma espécie de reconstrução material da ilusão apolínea, ou seja, a aparência que se disfarça de realidade e motiva

Trilhas Filosóficas

eficientemente um comportamento hipnótico por parte do espectador que passa a ver as imagens como seres reais. Desconhece, em consequência, que sua visão é construída por diferentes mediações especializadas e que o mundo ficou distante, incapturável. Assim, “o espetáculo é a realização técnica do exílio dos poderes humanos em um para-além; a cisão realizada no interior do homem” (Debord, 1992, p. 24). Dessa forma definido, o espetáculo constitui-se como a forma antitrágica por excelência, por abrir mão da indecidibilidade constitutiva do real e de seus conflitos, da evidência da incerteza que tais conflitos instauram. A representação antitrágica propõe uma forma abrigada em ilusões metafísicas, isto é, na negação da tragédia. Toda e qualquer proposta de solução para os conflitos nada mais é do que uma estratégia de convencimento de uma ilusão particular e essas estratégias não representam nada senão a própria crença (Rosset, 1989), através justamente da forma espetáculo.

Os filmes *Ônibus 174* (José Padilha, 2002) e *Cidade de Deus* (Fernando Meireles, 2002) serão aqui tomados como exemplos dos dois tipos de representação descritos acima: o primeiro, pela forma trágica, o segundo, pela forma espetáculo. São filmes que, partindo de fatos reais acontecidos no Rio de Janeiro, procuram ambos representar a violência urbana. Entretanto, enquanto um, ao abordar a violência, representa-a violentamente, isto é, mimetizando a violência, devido ao modo teatral com que procede à reconstrução de fatos reais sob um modo ficcional (*Cidade de Deus*); o outro, sem ser violento, tende a uma abordagem “didática” da violência, partindo de imagens de arquivo para reintegrá-las ao presente, num modo documental (*Ônibus 174*). Trata-se, então, neste artigo, de mostrar o valor didático e libertador que a perspectiva trágica do *Ônibus 174* adquire, em contraposição à perspectiva antitrágica e espetacular de *Cidade de Deus*, cujo mimetismo¹ nega ao espectador a possibilidade de se desvencilhar de uma interpretação prévia e naturalizada, não lhe permitindo, portanto, nenhuma construção de conhecimento.

A comparação entre filmes realizados em dois diferentes modos, o ficcional e o documental, poderia trazer problemas à análise se tal distinção fosse percebida segundo a fórmula de um certo senso comum da imagem, de acordo com a qual um documento registra os fatos tal como estes aconteceram, enquanto a ficção os reconstitui ou os inventa. No entanto, como mostra Piau (2001, p. 151), tal distinção é sem fundamento, já que “não há imagem sem *mise en scène* e que o processo imagético é por essência uma disposição do olhar para um certo conhecimento”. Dessa forma,

¹ Por mimetismo entende-se aqui uma forma de representação que tem a pretensão de ser uma imitação fiel da realidade, supondo-a, portanto, fixa e acabada.

trabalha-se aqui com a concepção de que ambos os filmes analisados são produtos de uma *mise en scène*, isto é, de uma disposição do olhar que culmina na construção de uma representação da realidade. É sobre as diferenças entre formas de representação que se trata aqui de discutir.

Cidade de Deus é um filme estruturado de acordo com as convenções clássicas do teatro filmado e com os princípios de verossimilhança que regem o cinema industrial. Através dele, assistimos a uma representação da violência pautada pelas regras do realismo cinematográfico. Num regime de representação rigorosamente ficcional e romanesco, fundamentado na *mimesis*, o filme procura reconstituir o episódio de uma guerra entre traficantes, ocorrida na Cidade de Deus, conjunto habitacional da zona oeste do Rio. A direção é conduzida de forma a dar ao espectador a ilusão de estar diante de uma visão suficiente dos fatos, circunscrevendo-os num sistema aristotélico, com princípio, meio e fim. No entanto, a Cidade de Deus de hoje, lugar que guarda a memória do acontecimento real, foi substituída por um teatro do real no estilo retrô², que naturaliza a violência, revelando finalmente a sua “verdadeira” causa. Assim, possíveis vestígios dos acontecimentos que deram origem ao filme, tais como reportagens de jornal, de televisão ou depoimentos de moradores da Cidade de Deus que viveram aquela guerra, são banidos pela direção. O romance homônimo de Paulo Lins, referencial literário da obra cinematográfica e que inspirou o roteiro, desaparece também inteiramente da história. E, finalmente, o próprio espaço urbano da Cidade de Deus, espaço real e contemporâneo que dá o título ao filme e ao livro, vê-se desconectado do espaço fílmico, espaço idealizado e maquiado pela reconstituição de época.

Já *Ônibus 174* é documentário de montagem, editado em vídeo por Felipe Lacerda. Nele, assistimos a um procedimento inverso na representação do fato histórico e da violência. Feito, principalmente, de imagens de arquivo das televisões que cobriram o seqüestro de um ônibus coletivo do Rio de Janeiro por um sobrevivente do massacre da Candelária, o filme renuncia à restituição do passado, embora proceda a uma reconstituição dos fatos a partir do material audiovisual reunido. Como num laudo policial, várias imagens de arquivo de diferentes televisões são decupadas e montadas de forma a oferecer ao espectador diferentes pontos de vista sobre o fato. Todo esse material é, então, submetido à apreciação de diferentes pessoas, direta ou indiretamente ligadas ao acontecimento, num processo de acareação que traz à tona uma diversidade de discursos

² A construção fílmica é toda caracterizada no passado: o tipo de filmagem, a linguagem, o figurino, o cenário, a tecnologia, sem nenhuma conexão com o presente. Os acontecimentos estão fechados em si mesmos, circunscritos aos anos 70.

sobre o episódio. O filme procede assim a uma desconstrução de verdades, de discursos pré-estabelecidos em torno do acontecimento – o da televisão, o dos sobreviventes do seqüestro, o da população e os de seus representantes – dando lugar a uma atividade analítica por parte do espectador e, conseqüentemente, a um importante resgate da memória coletiva referente a esse caso. A partir da reutilização das imagens de arquivo, *Ônibus 174* engaja cada um de nós, espectadores, em um exame dos fatos e em uma análise da responsabilidade social no ocorrido.

O naturalismo espetacular de *Cidade de Deus*

Em a *Cidade de Deus*, a *mimesis* é obtida por meio da aplicação de um procedimento estético corrente no cinema, o naturalismo. Tal procedimento, aparentemente inofensivo, é, segundo Debord (1992), uma ação devastadora da “técnica espetacular”. O espetáculo, esse “coração do irrealismo”, procede a uma tal especialização das imagens do mundo que ele passa a se apresentar como a própria sociedade, como uma parte dela e como seu principal instrumento de unificação. O espetáculo, sob a aura de naturalismo, engloba tudo, inclusive sua própria contestação.

Além da sua antitragicidade, poderíamos também aproximar esse gênero de representação da forma através da qual Jean Baudrillard (1976) compreende as elaborações discursivas na modernidade, onde os sistemas de representação dão lugar aos sistemas de simulação. Se pensarmos segundo essa perspectiva, veremos que o problema detectado por Debord na forma “espetáculo”, isto é, a antecipação da representação à própria coisa a ser representada, está no cerne das discussões contemporâneas sobre a perda do real. É o que rouba a esse sistema, justamente, a característica mais importante na definição do que seria classicamente a representação: a distância crítica entre o real e suas interpretações. A falta dessa distância crítica dá às elaborações teórico/artístico/documentais a característica de simulacro, isto é, uma forma que precede o mundo, o real, modelizando-o, ao invés de o interpretar. Assim, se os sistemas de representação são capazes de dialogar criticamente com o real, com o mundo, os sistemas de simulação, ao contrário, instauram um verdadeiro curto-circuito nas diferenças entre real e modelo, inutilizando a crítica e abolindo o real.

A violência espetacular produzida por *Cidade de Deus* é, nesse sentido, uma violência que poderíamos qualificar também de simulacro, já que, embora apoiada em documentos, prescinde do real, o qual, por ser submetido a um modelo, portanto, a uma antecipação, acaba por

desaparecer. É, também, antitrágica, na medida em que obnubila situações atuais que acontecem nessa região do Rio de Janeiro, situações que o filme descarta, em benefício de uma reconstituição que se pretende fiel a um fato histórico.

Na esteira de Nietzsche (1985) e de sua leitura por Rosset (1988, 1989, 1993), compreende-se aqui o antitrágico como toda construção interpretativa que se faz com o objetivo não explícito de, diante da crueldade do real, isto é, de seu caráter espesso, quase inapreensível, torná-lo digerível, ainda que às expensas dele mesmo, de sua denegação. Se é possível aceitar que toda construção humana tem como característica essa tentativa de nos preservar do enfrentamento com a tragédia que é a sua realidade – caso em que teremos de concordar que se trata sempre de ilusões – parte-se aqui da aposta de que nem todas as ilusões são antitrágicas e de que é possível lidar com a espessura do real, lançando mão de interpretações que se reconhecem como meras interpretações, e, enquanto tais, provisórias e efêmeras. Não tentam, pois, confundir-se com o próprio real ou se substituir a ele, já que esta seria a forma própria de construção das ilusões antitrágicas. Na base dessa construção parece atuar aquilo que Rosset (1988) chama de “mecanismo do ferrolho”, uma capacidade extraordinária de resistência ao real que enfraquece nossa acuidade perceptiva e nos torna perceptivos a “verdades” antecipadas.

À luz dessa distinção, pode-se dizer que o filme *Cidade de Deus*, ao optar pela reconstituição de época, produz um estranho efeito de naturalização da violência³, que já vem justificada por um discurso antecipado sobre o real, eliminando, pois, a sua tragicidade, expressa na pluralidade de sentidos que este pode engendrar.

Cidade de Deus evita, então, o face a face com o real (a Cidade de Deus, espaço urbano historicamente delimitado), refugiando-se numa representação ao mesmo tempo realista e antitrágica, pois transformada em espetáculo e inserida num sistema de simulação. A *mimesis* que se depreende dessa atitude de não enfrentamento do presente produz uma imagem tão verossímil quanto apaziguadora da violência urbana. Numa certa identidade de estilo com a imprensa sensacionalista, o filme adota o ponto de vista da reportagem policial popular, que produz ficção com o sangue do real, naturalizando a desgraça. O espectador, assegurado pelo regime ficcional da obra, sai da sala confirmando suas certezas midiáticas (“o real é assim”, ou seja, solucionável) e reconfortado em suas ilusões antitrágicas (“isso não

³ Por naturalização da violência, entende-se aqui a interpretação pré-conceituosa de ações violentas, isto é, uma definição que antecipa seu sentido, independentemente do contexto em que se realiza.

aconteceu perto da minha casa”, uma vez que o real foi abstraído, ou “isso não ocorrerá mais”, já que foi capturado pela simulação).

O estranhamento em *Ônibus 174*

Injunções bem diferentes estão em jogo em *Ônibus 174*, lançado na mesma época que *Cidade de Deus*. Inspirando-se, ele também, na crônica policial, *Ônibus 174* lança mão, no entanto, apenas de um conteúdo do gênero jornalístico, não da forma. O filme faz uma espécie de reconstituição científica das duas mortes nas quais o fato desemboca, a do seqüestrador e a de uma refém, ela por tiros, no momento em que os policiais resolveram atacar, e ele, poucos minutos depois, estrangulado pelos policiais que o prenderam.

A violência que a obra nos permite rever é uma violência trabalhada pela montagem e pela análise do acontecimento por parte dos entrevistados, cuja pluralidade de sentidos afasta o risco de uma interpretação prévia e única do cineasta que viria adornar o fato. A obra não repete a violência real, não a substitui, nem a simula. Embora vejamos de novo um caso de polícia que a televisão já mostrou exaustivamente e ao vivo, o modo de reconstituição desse caso permite que o espectador, posto diante da realidade opaca, difícil, lance mão de sua inteligência e de sua memória para analisar o que vê.

A representação da violência em *Ônibus 174*, ao inscrever o acontecimento no presente, atém-se a sua capacidade de ressonância e de apelo à “consciência do trágico” (Rosset, 1989). O filme restitui ao público o seu poder de reflexão sobre uma realidade que se apresenta nua e, portanto, demanda ser investida de uma inteligibilidade genuína. Esse tipo de representação não só descarta qualquer espetacularização do fato, como também desapropria a televisão das imagens do seqüestro sobre as quais ela tinha até então o monopólio. A representação da violência construída pelo filme adquire assim uma dimensão trágica, na medida em que, desfazendo-se de sentidos prévios, permite ao espectador não só a rememoração de uma experiência vivida, como também o exercício de distanciamento dos sentidos prévios ou das certezas sedimentadas no senso comum, para fazer frente ao conhecimento de novas realidades, novos significados.

Ônibus 174 é um bom exemplo do alcance didático da utilização das imagens de arquivo no cinema. Confrontando as imagens jornalísticas a depoimentos de sobreviventes do seqüestro, de representantes da sociedade civil e de familiares e amigos das vítimas, o filme ressuscita um fato que a

televisão havia arquivado no dia seguinte. Ele procede assim a um trabalho sistemático de desconstrução do discurso televisivo em torno do fato, dando lugar a uma atividade analítica por parte do espectador. Não só temos a ocasião de ver de novo, mas também vemos melhor e mais devagar, o *slow motion* nos permitindo examinar gestos e expressões dos policiais, do seqüestrador e das passageiras do ônibus que tinham passado totalmente despercebidos no fluxo ininterrupto das imagens durante as emissões ao vivo. Além disso, a duração do filme (125 minutos) permite analisar o acontecimento em sua complexidade. A partir dessa reutilização criteriosa das imagens de arquivo, *Ônibus 174* chama toda a sociedade a um julgamento do acontecimento e a um exame de sua implicação na história.

Ao retornar aos arquivos audiovisuais, confrontando-os à atividade analítica da população diretamente afetada pelo seqüestro, o filme consegue separar o acontecimento do caráter espetacular que lhe foi atribuído pela mídia, quando esta projetou, ao vivo e sem interrupções, todo o desenrolar da tragédia. No filme de José Padilha, utiliza-se o desvio das imagens de arquivo, método teorizado por Guy Debord e colocado em prática em seu filme *A sociedade do espetáculo* (1973). O desvio didático das imagens de arquivo praticado por *Ônibus 174*, linguagem de uma comunicação que, segundo Debord, “sabe que ela não pode almejar nenhuma garantia em si mesma e definitivamente”, restitui o que o espetáculo tomou da realidade, fazendo ecoar o método debordiano, baseado na “expropriação dos expropriadores espetaculares”.

As imagens do seqüestro do ônibus são devolvidas ao público por meio de uma representação ao mesmo tempo didática e trágica. Desfazendo-se de um sentido prévio, o do espetáculo, *Ônibus 174* contribui para o que Paul Ricoeur chama, no método histórico, de “cura de uma memória doente” (Ricoeur, 2005). O filme mostra que o desvio de imagens e sons no cinema pode, às vezes, adquirir o sentido de uma ação transformadora da história. Desviando uma frase de Marx (“o mundo já está pensado, trata-se agora de transformá-lo”), Debord dirá na cartela de abertura de seu filme que “o mundo já está filmado, trata-se agora de transformá-lo”. A frase resume não só o projeto debordiano, mas de vários outros cineastas e montadores que, como Padilha e Lacerda, viram no desvio de imagens uma forma de julgar o passado e de interferir na história do tempo presente.

Considerações finais

A reflexão sobre as duas formas de representação na abordagem do tema da violência tem uma associação inequívoca com os problemas atualmente colocados pelo real cinematográfico e audiovisual. O entendimento das raízes filosóficas dessas diferentes tradições representativas da violência no cinema brasileiro contemporâneo pode trazer contribuições para um debate nacional sobre a cultura da violência. O próprio termo *violência* ganha significados diferentes, de acordo com os contextos em que é empregado.

Assim, por exemplo, na sua “Estética da fome”, artigo-manifesto de 1965, o cineasta Glauber Rocha o emprega em um sentido formal: a violência é a “manifestação cultural” que responde a um sintoma, a fome (Rocha, 1981). Enquanto manifestação cultural, a violência é o espelho que restitui ao espectador a sua imagem de brasileiro faminto. Uma relação entre esse projeto dos anos sessenta e o cinema brasileiro contemporâneo fornece indícios das bases discursivas em que se assentam as opções formais dos dois filmes aqui abordados. De um lado, uma “brasileiridade” que, sob o pretexto de se revelar, oculta-se no reflexo do espelho naturalizante e pretensamente universal do sistema hollywoodiano, e, de outro, uma espécie de resgate contextualizado da “estética da fome”, que pretende restituir ao “brasileiro faminto” de hoje a sua capacidade de pensar e de reagir ao que vê.

No primeiro caso, temos a violência transformada em espetáculo, que faz eco a toda denegação filosófica do real. Seu efeito mais visível é o de privar o leitor/espectador do exercício habitual de sua faculdade perceptiva, deixando-o vulnerável à crença em um sentido previamente estabelecido e de cuja constituição não participou. No segundo caso, temos a representação trágica, que, permanecendo no registro do implacável, assume a incerteza de toda obra – seja esta teórica ou artística – o que revela sua dimensão didática, uma vez que, diante dela, o espectador não pode se abster de se engajar na construção de novos sentidos.

Referências bibliográficas

BAUDRILLARD, Jean. *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard, 1976.

DEBORD, Guy. *La société du spectacle*. Paris: Gallimard, 1992.

NIETZSCHE, F. W. *A origem da Tragédia*. Trad. de Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

PIAULT, M. H. Real e Ficção. In: KOURY, M. G. P. (Org.). *Imagem e memória*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire et l'oubli*. Paris: Seuil, 2005.

ROCHA, Glauber. *Revolução do Cinema Novo*. Rio de Janeiro: Alhambra/Embrafilme, 1981.

ROSSET, Clément. *Logique du pire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

ROSSET, Clément. *A antinatureza*: elementos para uma filosofia trágica. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

ROSSET, Clément. *Le principe de cruauté*. Paris: Minuit, 1988.

Na contra-mão da História: um olhar das *Teses sobre o conceito de história* de Walter Benjamin

Benjamim Julião de Góis Filho *

Resumo

No presente artigo, pretende-se refletir acerca do conceito de história de Walter Benjamin, que apesar de suas semelhanças com os demais teóricos frankfurtianos com relação ao caráter descontínuo da história, afasta-se dos mesmos, na medida em que se serve da teologia para prestar um serviço ao materialismo histórico. Essa concepção de história rompe com uma noção de tempo homogêneo e vazio do historicismo e advoga uma temporalidade marcada pela “agoridade” (*Jetztzeit*). Uma “hermenêutica messiânica” que dá um caráter de coesão ao que se tornou fragmentário, redimindo através da memória o sofrimento do passado humano.

Palavras-chave: História; tempo; memória.

Abstract

In the article present, intend to reflect about of the concept of history of Walter Benjamin, although of the similarity with the others theoretical of Frankfurt with relation when discontinuous character of history, to move off from them, as use the theology for to provide a service when historic materialism. That conception of history breaks with a notion of homogeneous and empty time of the historicism and defends a time which mark is “now” (*Jetztzeit*). A “messianic hermeneutics” to give a character of consistency when because fragment, reminiscing through of the memory the suffering of the human past.

Keywords: History; time; memory.

* Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), bolsista Capes, licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), licenciado e bacharel em História pela UFRN.

Introdução

Walter Benjamin é um daqueles pensadores que escapam aos esquemas classificatórios. Como põe em relevo Michel Löwi (2005, p. 19), ele pode ser visto como um “crítico revolucionário da filosofia do progresso, um adversário marxista do ‘progressismo’, um nostálgico do passado que sonha com o futuro, um romântico partidário do materialismo. Ele é, em todas as acepções da palavra, inclassificável”. Sua origem judaica e sua proximidade com essa cultura o levaram a elaborar uma reflexão filosófica *sui generis* que foge à lógica do pensamento e categorias ocidentais.

Nas suas *Teses sobre o conceito de história*¹, objeto de estudo do presente artigo, Benjamin critica duas tradições que se colocam em posições opostas, mas que segundo a sua análise se complementam: o historicismo burguês e o determinismo do marxismo materialista vulgar (que ele atribuía muito mais aos seguidores de Marx do que a este). Como destaca Gagnebin (2006, p. 52), Benjamin caracteriza o historicismo na esteira da *Segunda consideração intempestiva* de Nietzsche, pelo seu ideal e pretensão de completude como também pela sua exaustiva erudição. Com esse ideal de completude, a Escola Histórica Alemã pretendia criticar os pressupostos da História da Razão de Hegel, na qual significativos aspectos do passado eram desconsiderados ou condenados ao esquecimento por não contribuírem para o desenvolvimento do “Espírito”. Embora Benjamin concordasse com a crítica a Hegel e com essa atenção aos detalhes, aos resquícios, ao resto da história, sua grande preocupação, entretanto, não era com a descrição exaustiva, mas sim fazer uma “história a contrapelo”, ou seja, ele pretendia pentear ao contrário o pêlo da história. Não mais a história dos vencedores, mas uma outra história que poderia ter sido concretizada, que foi sufocada, abortada, mas que deixou interrogações, lacunas que, como ainda afirma no mesmo lugar Gagnebin, “são tantos sinais de alteridade e de resistência; esses sinais, cabe ao presente, justamente, reconhecê-los e, quem sabe, retomá-los e assumir suas promessas de alteridade e de resistência na luta histórica e política atual”.

O hegelianismo em seu percurso dialético substituiu a história linear do progresso por uma filosofia da contradição. Pressupõe uma visão unitária do Espírito que coloca os homens num beco sem saída, num determinismo histórico, na medida em que “cada indivíduo é um elo cego na cadeia de necessidade absoluta pela qual o mundo se cultiva” (Hegel *apud* Dosse, 2003, p. 236). Dito de outra forma, como afirma Dosse:

¹ Último escrito de Walter Benjamin, publicado em 1940, após a sua morte.

Os homens acreditam que fazem sua história, enquanto ela prossegue às suas costas, segundo a famosa idéia de uma astúcia da razão [...] Cada ator acredita realizar as suas paixões quando, na verdade, ele só cumpre, a pesar dele um destino mais vasto que o engloba. (*loc. cit.*)

Como afirma Plekhanov (1980, p. 30), a história para Hegel é governada por uma razão inconsciente. O movimento histórico é determinado por um conjunto de leis que acaba desembocando na idéia de um progresso inevitável. Para Benjamin essa concepção de história teleológica se mostra conivente com a elaboração de uma história que exalta os grandes heróis do passado, a “História dos vencedores”, em detrimento de outras possibilidades narrativas e históricas que foram recalcadas ou silenciadas.

Na ótica de Benjamin a historiografia de pretensão materialista que determinou a prática política da Social Democracia Alemã e da Segunda Internacional também segue o modelo burguês-historicista, uma vez que se entrega de forma incondicional a uma fé no progresso e a um determinismo econômico que deveriam garantir tanto uma representatividade de classe quanto uma vitória final, como destaca Gagnebin (2006, p. 53). Assim, a crítica de Benjamin é muito mais ao marxismo, melhor dizendo, a um “marxismo evolucionista vulgar” do que ao próprio Marx.

Walter Benjamin, a Escola de Frankfurt e a História: aproximações e singularidades

Como destaca Olgária Mattos, no seu livro *Os arcanos do inteiramente outro* (1989), na ótica dos principais pensadores do que se denominou Escola de Frankfurt², a história não pode ser pensada a partir da idéia hegeliana de que nela há progresso, nem tampouco pela via marxista de um *telos* inevitável que conduz à sociedade sem classes. A descontinuidade é a marca da história, cujo processo está permanentemente em aberto. Não há garantia de identidade da razão e da realidade na história. Dizendo de outra forma, o desenvolvimento da história acontece “nos espaços entre sujeito e objeto, homem e natureza, cuja identidade garante as transformações

² A expressão foi cunhada por críticos que não pertenciam ao grupo, depois de 1950, e, além disso, raramente usada e aceita apenas com uma certa má vontade por Adorno e Horkheimer. (Mattos, 1989, p. 17-18).

históricas” (Mattos, 1989, p. 13). A idéia de progresso, de um “*telos* inevitável”, traz em si, o risco da racionalização do sofrimento.

Dessa forma, a Teoria Crítica³ se propõe, através do seu “olhar melancólico”, de descrédito gerado pelo fracasso do socialismo, diante da experiência do nazismo e do fascismo, vislumbrar a desordem que se esconde do outro lado do véu da aparente ordem das coisas. E nesse sentido, como destacou Wolin (1995, p. 86-87), a influência de Benjamin foi significativa, sobretudo do ponto de vista do messianismo secular que passa a exercer um importante papel na teoria crítica da Escola de Frankfurt. Essa influência é patente na rejeição às filosofias progressistas, evolutivas da história presente em *A dialética do esclarecimento* (Adorno; Horkheimer, 1985), constituindo-se um traço característico da crítica messiânica ao contínuo homogêneo e vazio da história da vida, desenvolvida por Benjamin. A crítica ao progresso, a concepção da história como perda e declínio, assim como, o tema da relação entre Iluminismo e mito, seriam inconcebíveis sem o cabedal das *Teses sobre o conceito de história* e outros textos. Contrariando o marxismo e o hegelianismo, Benjamin e os demais críticos de Frankfurt desacreditaram na possibilidade histórica da redenção. Contudo, a seguinte ressalva deve ser feita: “Horkheimer e Adorno nunca deixaram de manifestar restrições com relação a Benjamin, que se afasta das orientações políticas e teóricas da ‘linha dominante’ entre os autores frankfurtianos” (Mattos, 1989, p. 18).

Materialismo histórico e messianismo judaico

Se por um lado, Adorno, Horkheimer e Benjamin se aproximam, por outro, afastam-se significativamente, na medida em que Benjamin se serve da teologia para prestar um serviço ao materialismo histórico. Na parte III de *Rua de mão única*, “Imagens de pensamento”, Benjamin (1995) faz uma abordagem da relação entre história e política na qual ele “atualiza” o materialismo histórico. Propõe-se a vivificar este último com elementos do misticismo teológico. “A teologia parece oferecer os meios de uma ruptura com um marxismo esclerosado” (Rochlitz, 2003, p. 305). Como afirma o próprio Benjamin (1994, p. 222), “o fantoche chamado ‘materialismo

³ Termo criado por Horkheimer e adotado com mais frequência até 1950. Para os trabalhos posteriores a 1950 emprega Teoria da sociedade, expressão mais presente nos escritos deste período. Entretanto, no presente trabalho, será adotada ou a expressão Escola de Frankfurt ou a expressão Teoria Crítica.

Trilhas Filosóficas

histórico' ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje ela é reconhecidamente feia e não ousa mostrar-se".

Na ótica de Benjamin, nas mãos dos ideólogos da II e da III Internacional, o materialismo histórico torna-se um método que concebe a história como uma espécie de maquinário capaz de conduzir, de forma automática, à vitória do socialismo. Para essa concepção mecânica de materialismo, o progresso econômico com o desenvolvimento das forças produtivas e as "leis da história" levariam ao colapso do capitalismo e à vitória do proletariado ou às reformas que transformariam, de modo gradativo, a sociedade. Entretanto, esse boneco mecânico (esse autômato) é incapaz de "ganhar a partida": interpretar corretamente a história, lutar contra a visão da "história dos vencedores/opressores, como também, vencer o próprio inimigo histórico: o fascismo. É necessária a intervenção da teologia, o anão da alegoria (da tese I) que só pode agir de forma velada, no interior do materialismo histórico" (Löwy, 2005, p. 42).

Foi exatamente essa tendência em atribuir poder escatológico e redentor à teoria, que provocara mal entendidos entre Benjamin e os demais teóricos frankfurtianos do Instituto de Estudos Sociais, de orientação notadamente empírica, o que fez Horkheimer, numa carta do final dos anos 30, tentar equilibrar a tendência especulativa de Benjamin, ao afirmar o caráter de irreparabilidade do passado, ou seja, para Horkheimer a dor, o horror do passado, a injustiça cometida no passado são irreparáveis, a menos que se acredite no Juízo Final. (Wolin, 1995, p. 130-131).

Em resposta a objeção feita por Horkheimer, Benjamin (*apud* Wolin, 1995, p. 131) afirma:

O corretivo para esta maneira de pensar reside na convicção de que a história é, não só uma ciência, mas também uma forma de recordação. Aquilo que a ciência "estabeleceu" pode ser modificado pela recordação. A recordação pode transformar a (felicidade) ilimitada em algo concluído e o (sofrimento) concluído em algo ilimitado. Isto é teologia; contudo, na recordação temos uma experiência que nos proíbe de conceber a história de um modo fundamentalmente ateológico, a pesar de dificilmente sermos capazes de a escrever em conceitos teológicos que seja mediatamente teológicos.

O que se percebe é que Benjamin advoga uma "teoria messiânica da história" – uma espécie de fusão entre a Cabala (o pensamento judaico) e o ideário de Marx, por intermédio da qual aquelas promessas de uma "vida redimida" sejam "generalizadas e tornadas profanas". A significativa

mudança acrescentada pela teoria benjaminiana da modernidade sugere que, contra Marx e Weber, o desencantamento do mundo é acompanhado por um reencantamento, ou seja, por um ressurgimento de forças mitológicas travestidas com roupagem moderna. (Wolin, 1995, p. 110).

Benjamin se convenceu de que uma infusão de pensamento messiânico seria o único remédio capaz de resgatar a “idéia socialista” do marxismo em crise, tão evidente no caráter reformista do partido socialista dos seus dias. Benjamin se propôs a “retrabalhar” o materialismo dialético e o messianismo, de forma a fundir, concomitantemente, a “facticidade do histórico” com a “experiência do mito”. Recorre ao pensamento dialético para encarar o particular, a exceção à regra. O que esse messianismo em sua radicalidade reivindicava era o “lixo” da história. Dessa forma,

Um passeio público, selos de correio, livros infantis, tirar os próprios livros de caixa, comer e inúmeros outros elementos da vida cotidiana tornaram-se objeto de um exame crítico e de múltiplas associações; cada um desses temas assume um significado alegórico, mítico (Bronner, 1997, p. 161).

Essa visão inusitada da história expôs Benjamin às críticas do marxismo oficial. O que ele pretendia era fazer ver como o macrocosmo é espelhado pelo microcosmo, deixar que o objeto em sua singularidade falasse por si mesmo. Queria restaurar a “totalidade” dilacerada pela história. O passado é um amontoado de ruínas que necessitam ser restauradas e o presente é bem mais do que parece ser à primeira vista.

Quando Benjamin (1994, p. 225) afirma que “nunca houve um monumento de cultura que não fosse também um monumento de barbárie”, ele parte da pressuposição da existência de uma ligação da transcendência com a imanência. Dessa forma, a fusão do materialismo marxista com o messianismo judaico é justificada pela existência de um “mundo metafórico” (Bronner, 1997), e essa fusão deixa Benjamin munido de uma concepção com a qual é possível superar o relativismo. É somente a partir dela que se torna possível resgatar das ruínas o conteúdo que não foi aproveitado.

Nessa ótica, a utopia não morreu, ela continua. Só que, como afirma Bronner (1997, p. 165), “com Benjamin, ela é uma condição reflexivamente possível, mas materialmente inatingível, privada de toda interconexão com o progresso linear”. Isso se dá porque o progresso não se lança simplesmente para o futuro, mas depende da apropriação que se faz do passado. A experiência histórica já mostrou a fragilidade da noção afirmativa de progresso unilinear, principalmente depois da Primeira Guerra Mundial e da ascensão do Fascismo.

Trilhas Filosóficas

Nesse sentido, pode-se falar em “História aberta” (Gagnebin no seu prefácio à *Magia e técnica, arte e política* (Benjamin, 1994)), uma vez que cada momento do passado abre-se para a redenção no dia do juízo final messiânico (Tese III), ou seja, Benjamin dá uma versão secular ao apocalipse que possibilita a reinserção de um ponto de referência emancipatório (utópico), especialmente depois da percepção da impossibilidade de instauração de uma sociedade sem classes.

Um panorama como este exige do crítico, do historiador, uma nova responsabilidade. Benjamin tinha em mente que o papel da história não consistia meramente em possibilitar ao oprimido o acesso à tradição, mas também produzi-la. O passado precisava ser rememorado, o que acontece “quando o momento teológico ressurge e converge com a ênfase modernista na montagem e no inconsciente. Uma intervenção crítica é necessária para sacudir o público de sua complacência”. (Bronner, 1997, p. 166).

Como afirma Benjamin (1994, p. 224-225):

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja num momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso [...]. Em cada época é preciso arrancar a tradição do conformismo, que quer apoderar-se dela [...] o dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.

Portanto, para Benjamin, o historiador tem o papel de se reapropriar de certos significados que estiveram velados, que são capazes de revelar o presente a ele mesmo e de direcionar uma ação decisiva capaz de colocar fim a toda opressão. Isso não significa, simplesmente, transferir, para o mundo das idéias, estilhaços, fragmentos da herança literária que foram esquecidos, mas trata-se também de uma intervenção na história, através da descoberta de um significado (sentido) oculto que seja potencialmente esclarecedor, de importância capital para sua época. Trata-se de conferir à atividade crítica uma função política imediata.

A História a contrapelo

O esforço empreendido por Benjamin em seu trabalho crítico se deu sempre no intuito de tirar do “conformismo ameaçador” uma tradição que foi injustamente oprimida ou esquecida. Nisso residiu o perigo, para o qual atentou Benjamin, na historiografia do século XIX: no fato de que a mesma se tornou cúmplice da barbárie, subjacente, até então, em toda cultura. Dessa forma, Benjamin considera seu trabalho crítico o de um historiador que se mostra solidário aos oprimidos e esquecidos. Nessa perspectiva, o sujeito da história é a classe oprimida, a classe combatente (Tese XII). Rompe com o historicismo e com a história dita “científica” na medida em que concebe a narração em função de um horizonte de interesse específico, determinado, no qual o passado é reapropriado. Como endossa Paul Veyne (1998, p. 37), “a história é a projeção de nossos valores e as respostas às perguntas que houvéssemos por bem fazer-lhe”.

Benjamin propõe-se a escrever a história numa perspectiva do “fim da história”. Desconfiar daquela perspectiva historiográfica racionalista que se coloca como capaz de “explicar os fatos” por meio da lógica das causalidades e motivações. O autor das *Teses sobre o conceito de história* herdou certos atributos do cronista “que narra os acontecimentos sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que aconteceu pode ser considerado perdido para a história” (Tese III). Não existe hierarquização de fatos ou mesmo de um fato em relação ao outro. Tudo se constitui interesse para o historiador, como posteriormente observou Veyne (1998, p. 31). Dito de outra forma, o cronista, na ótica de Benjamin permanece o modelo do historiador. Ao dar primazia a uma história narrativa em detrimento da história explicativa, Benjamin “emancipa” a historiografia de todo caráter pretensamente “científico”, uma vez que a “ciência da história” é suspeita, aos seus olhos, de empatia e complacência para com os vencedores.

Fustel de Coulanges recomenda ao historiador interessado em ressuscitar uma época que esqueça tudo que sabe sobre fases posteriores da história. Impossível caracterizar melhor o método com o qual rompeu o materialismo histórico. Esse método é o da empatia [...] ora, os que num dado momento dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso diz tudo para o materialista histórico. Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. (Benjamin, 1994, p. 225)

Trilhas Filosóficas

Segundo Benjamin, a história escrita e contada até então, era a história de uma sucessão de vitórias dos poderosos. É contra essa visão evolucionista da história, como uma acumulação de conquistas, marcada pelo progresso contínuo, que Benjamin se coloca “de baixo” (Löwy, 2005), do lado dos vencidos.

Como ressalta Bronner (1997, p. 166), Benjamin pretendeu recuperar o que Hegel ou o que o hegelianismo tinha colocado na “lata do lixo da história”. Intentou descobrir um potencial emancipatório não realizado naqueles fatos, eventos considerados irrelevantes, inúteis, pelas classes dominantes.

Benjamin se insurge contra a perspectiva historiográfica de Ranke que pretendia retratar o passado “tal como ele propriamente foi” (Tese VI), fazer inventário dos fatos. O historiador pretensamente neutro que tem se proposto a narrar os fatos “reais”, na verdade só tem confirmado a visão dos vencedores, dos reis, dos papas de todas as épocas. É exatamente a esse historicismo servil que Benjamin se opõe, ao propor-se a “escovar a história a contrapelo” (Tese VII).

Como ressalta Löwy (2005, p. 72-73), Benjamin se inspira, aqui, no primeiro Nietzsche, da *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, obra pela qual nutria grande admiração, citada inclusive nas teses. Nietzsche desprezava os historiadores que “nadam e se afogam no rio do futuro”, que praticam a “admiração ruim do sucesso” e a “idolatria factual”. O que diferencia, de forma decisiva, Benjamin de Nietzsche é que a crítica deste último é feita em favor do “indivíduo rebelde”, o herói, o super-homem. A crítica de Benjamin é solidária àqueles que caíram sob as rodas das imponentes carruagens da civilização, do progresso e da modernidade. Dessa forma, escovar a história a contrapelo consiste, primeiramente, em rejeitar o cortejo triunfal que até hoje continua a marchar sobre os vencidos que se encontram caídos pelo caminho.

Assim, Benjamin advoga uma “história aberta” que, sem a pretensão de dar explicações definitivas, admita uma variedade de interpretações. Como mais tarde destacou Veyne (1998, p. 26), a história não é acabada, dada pronta, é construída pelo historiador. Há sempre a possibilidade de novas construções, novos olhares e leituras da história. A história é descontínua subjetiva, lacunar e seletiva.

Progresso e barbárie

Para Benjamin (1994, p. 229), a noção de história que é alvo de sua crítica, tem como correlata à concepção de um progresso da espécie humana ao longo do curso da história que está diretamente relacionada à concepção de sua sucessão ininterrupta através de um tempo homogêneo e vazio. A referência a este “tempo homogêneo e vazio” denuncia a crítica benjaminiana à social-democracia alemã dos anos 30. Tal crítica é empreendida contra a indevida apropriação da concepção kantiana de tempo, já influenciada pelo neokantismo (Mattos, 1989, p. 47).

Como destaca Löwy (2005, p. 20), o ataque de Benjamin à ideologia do progresso não é fruto de um conservadorismo passadista, mas de uma perspectiva revolucionária. Na ótica benjaminiana, as questões que verdadeiramente se impõem para a sociedade, não são problemas técnicos que encontram limites num caráter científico, mas questões metafísicas de Platão e Espinoza, dos românticos e de Nietzsche. Entre as referidas questões “metafísicas”, a temporalidade histórica se apresenta como essencial.

Em sua conferência sobre “A vida dos estudantes”, Benjamin (2002, p. 31) afirma:

Há uma concepção de História que, confiando na infinitude do tempo, distingue apenas o ritmo dos homens e das épocas que rápida ou lentamente avançam pela via do progresso. A isso corresponde a ausência do nexos, a falta de precisão e de rigor na exigência que ela faz do presente. A consideração que se segue visa, porém, um estado determinado, no qual a história repousa concentrada em um foco, tal como desde sempre nas imagens utópicas dos pensadores. Os elementos do estado final não afloram à superfície enquanto tendência amorfa do progresso, mas se encontram profundamente engastados em todo o presente como as criações e os pensamentos mais ameaçados, difamados e desprezados. Converter, de forma pura o estado imanente de perfeição em estado absoluto, torná-lo visível e soberano no presente, esta é a tarefa da história. Esse estado [...] só pode ser apreendido em sua estrutura metafísica, como o reino messiânico ou a idéia da Revolução Francesa.

Benjamin nega a idéia de uma marcha inexorável do progresso que tende a enquadrar os mais diferentes “eventos históricos” num *continuum* inevitável. Contrapõe as imagens utópicas à tendência amorfa do progresso. Coloca em questão a concepção de tempo infinitamente vazio, característico da ideologia moderna, em nome de uma concepção qualitativa de tempo infinito, decorrente de um “messianismo romântico”, segundo a qual a vida

Trilhas Filosóficas

da humanidade é resultado de um processo de realização e não simplesmente um devir.

Benjamin mostrava-se pessimista com relação à noção de progresso. Sua filosofia pessimista da história se revela de forma particularmente aguda nas suas expectativas em relação ao futuro europeu. Esse pensador foi um dos poucos, se não o único, entre os pensadores daqueles anos, que vislumbrara, quase que de forma premonitória, os bárbaros desastres que a civilização industrial burguesa em crise logo estaria provocando (Löwy, 2005, p. 25).

Em *Rua de mão única*, na parte III (“Imagens de pensamento”), já aparecia essa premonição histórica das ameaças do progresso, dos riscos que um desenvolvimento econômico e técnico (a inflação e a guerra de gases) fora dos trilhos oferecia (Benjamin, 1995, p. 46). É por causa do perigo catastrófico que Benjamin evoca o pessimismo. Sua preocupação não é necessariamente com o declínio das elites, da burguesia, mas sim com as ameaças do progresso econômico e técnico, promovido pelo capitalismo sobre a humanidade.

Na Tese IX, Benjamin se refere ao progresso como uma tempestade que sopra do paraíso. O anjo da história até gostaria de deter-se com o fim de acordar os mortos, cuidar das feridas daqueles que foram vitimados, esmagados pelos escombros. Mas a tempestade (O progresso) sopra do paraíso de forma a prender-se em suas asas com tanta força, que o anjo não é capaz de fechá-las. Tal tempestade o lança veementemente para o futuro, para o qual ele dá as costas, enquanto o montão de ruínas cresce cada vez mais até o firmamento (Benjamin, 1994, p. 226).

A tempestade que sopra do paraíso remete à idéia do Éden, no qual a humanidade (em Adão e Eva) caíra. Adorno e Horkheimer, na *Dialética do esclarecimento* retoma essa imagem: “O anjo com a espada em chamas, que expulsou os seres humanos do paraíso em direção ao caminho do progresso técnico, é ele mesmo a imagem sensível desse progresso” (1985, p. 162).

Dessa forma, o que para muitos era sinal de progresso, de civilização, para Benjamin, era signo da barbárie. Por isso, ele chegou a afirmar que

nunca houve um monumento de cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo. (Benjamin, 1994, p. 225)

Escovar a história a contrapelo significa, primeiramente, a recusa em se associar, de uma forma ou de outra, ao cortejo triunfal que prossegue sua

marcha sobre aqueles que jazem caídos no chão da história. Assim, os arcos do triunfo se constituem num notável exemplo de documento de cultura que é, simultânea e indissolúvelmente documento de barbárie, pelo fato de serem fruto da injustiça de classes, da opressão social e política, da desigualdade. Portanto, a postura de Benjamin consiste justamente em inverter essa visão da história, de forma a desmistificar o progresso e a fixar um olhar marcado por uma profunda e inconsolável dor por causa das ruínas que ele produz (Löwy, 2005, p. 73, 75, 78).

A noção de que há um progresso inevitável da humanidade na história está intimamente relacionada à idéia de sua marcha no âmago de um tempo vazio e homogêneo. Portanto, a crítica à idéia de progresso tem como base a crítica da idéia dessa marcha. Hobsbawm (1998, p. 25) parece corroborar a idéia de Benjamin ao afirmar que “o domínio do passado não implica uma imagem de imobilidade social. É compatível com visões cíclicas de mudança histórica, e certamente com a regressão e a catástrofe [...] É incompatível com a idéia de progresso contínuo”.

Do tempo pendular à agoridade (*Jetztzeit*)

Para Benjamin (1994, p. 229) “a história é o objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de agoras”. Adorno comparou essa concepção de tempo da Tese XIV com a noção de tempo do teólogo Paul Tillich, para quem o tempo da graça é *Kairos*, tempo histórico “pleno”, no qual cada instante contém uma chance singular, uma constelação única entre o relativo e o absoluto, oposto ao *Chronos*, o tempo formal, o tempo do relógio. Nessa concepção de tempo benjaminiana, o passado contém o presente, o *Jetztzeit* – “Tempo de agora” ou “Tempo atual”. Em uma das variantes da tese XIV, o *Jetztzeit* é definido como sendo um “material explosivo” que associado ao materialismo histórico constitui o estopim, no sentido de fazer explodir o *continuum* da história com o auxílio de uma concepção do tempo histórico que o percebe como pleno, cheio, carregado de momentos explosivos “atuais”, com alto teor subversivo. O “salto tigrino” na direção do passado consiste na salvação da herança dos oprimidos e nela se inspira a fim de interromper a catastrófica situação presente (Löwy, 2005, p. 119-120).

Assim, a Roma Antiga era para Robespierre um passado carregado de “agoras”, que ele fez explodir do *continuum* da história. A Revolução Francesa se via como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma Antiga como a moda cita um vestuário antigo. A moda tem um faro para o atual, onde

Trilhas Filosóficas

quer que ele esteja na folhagem do antigamente. Ela é um salto de tigre em direção ao passado. Somente, ele se dá numa arena comandada pela classe dominante. O mesmo salto, sob o livre céu da história, é o salto dialético da Revolução, como o concebeu Marx. (Benjamin, 1994, p. 229-230)

Arrancada de seu contexto, a República Romana torna-se um material com grande potencial explosivo no combate a monarquia, com o fim de interromper mil anos de continuidade da história da Europa. A Revolução atual se nutre do passado, como o tigre se alimenta do que encontra na selva. Entretanto, trata-se de um momento frágil, fugidio, que é preciso ser apreendido. Por isso, a imagem do salto do tigre no tempo. Benjamin refere-se a uma imagem furtiva, célere, visível apenas no instante de um relâmpago.

Na Tese XIV, citada acima, pode-se perceber que o tema do idêntico no novo, do velho no novo, e do novo no velho é basilar para a concepção benjaminiana da história. Como já foi discutido, para Benjamin não há verdadeiro progresso na história. Como destaca Mattos (1989, p. 41), o progresso se funde no seu eterno retorno, eventualmente sob um disfarce pior. A tarefa do revolucionário é, no interior desta história que se repete, romper a continuidade histórica, isto é, tanto a continuidade linear, quanto o ciclo infernal do eterno retorno.

A Tese XIV exprime exemplarmente o que de fato interessa a Benjamin: o conteúdo de experiências da Revolução Francesa e não as transformações objetivas a que ela conduziu. Assim, esta idéia de história antilinear, como uma construção, mostra como Robespierre arrancava a “agoridade” do *continuum* do passado. O agora benjaminiano é o “absolutamente presente” como unidade do presente, do futuro e do passado (hegeliano), é o choque, a explosão, a interrupção do curso do mundo. O agora é salto cuja determinação não se encontra nas “leis da História”, mas é realizada por aqueles que constroem a história, são os “heróis”, em sentido benjaminiano. Caso a construção seja realizada pela classe dominante, tem-se a repetição, caso seja pelos dominados, ou pelos oprimidos (os heróis) tem-se a revolução (Mattos, 1989, p. 51-52).

Na Tese XV, Benjamin atribui às classe revolucionárias a consciência de fazer explodir o *continuum* da história. Entretanto, faz-se necessário destacar, ainda com Mattos (1989, p. 68-69), que a agoridade, a noção de tempo benjaminiano não pode ser identificada com um líder, um partido, com uma vanguarda. O herói benjaminiano é qualquer um que esteja à margem e que por isso, tenha a experiência de um tempo que não é homogêneo, nem vazio. Os novos heróis, no sentido benjaminiano da modernidade são marginais, sem vez e nem voz, os a-sociais, os

inadaptados, os vagabundos, os infames, homens que não têm função necessária ou nitidamente definida na economia social. Nessa perspectiva, Benjamin insere novos personagens na “trama histórica”, que antes não eram contemplados pela historiografia dos seus dias, que até então privilegiava os feitos dos “grandes personagens da história”: generais, governadores, estadistas. A concepção benjaminiana de temporalidade viabiliza a inserção daqueles que, como diria Foucault em “A vida dos homens infames”,

nada tendo sido na história, não tendo desempenhado nenhum papel apreciável nos acontecimentos ou entre as pessoas importantes, não tendo deixado à sua roda qualquer traço que possa ser referido, não tem e nunca mais terão existência a não ser ao abrigo precário destas palavras (Foucault, 1994, p. 100).

Faz-se necessário observar que a Tese XII se refere ao proletariado não como “classe revolucionária”, mas sim “classe oprimida, combatente”: aqui, a categoria proletariado é ampliada. Nessa ótica, só é classe revolucionária quem estiver em situação de rompimento com o tempo histórico vazio e homogêneo, dominante. O proletariado não é classe revolucionária em si, como na tradição marxista, mas apenas se torna revolucionária, caso arrisque a interrupção do *continuum* histórico, de forma a ocasionar a instauração do tempo messiânico (Mattos, 1989, p. 68-69).

Na Tese XV, Benjamin acentua a sua crítica à concepção homogênea de tempo, ao identificar, de modo mais preciso, uma temporalidade vazia: a dos relógios. Refere-se a um tempo estritamente automático, quantitativo, sempre idêntico a si mesmo: o tempo dos pêndulos, uma redução do tempo ao espaço. Desde o século XIX, a civilização industrial vive sob a égide do tempo do relógio de bolso ou mesmo de pulso, que oferecem uma medida exata e exclusivamente quantitativa, diferentemente das chamadas sociedades pré-capitalistas, cujo tempo era carregado de significados qualitativos. Para Benjamin, o tempo histórico não deveria ser confundido com o tempo pendular. Ele faz oposição ao tempo mecânico dos relógios em defesa de uma temporalidade histórica messiânica. Contrasta o “infinito temporal qualitativo do messianismo romântico” com o “infinito temporal vazio”, próprio das ideologias do progresso (Löwy, 2005, p. 124-125).

O que é então o tempo messiânico? Como seria possível exprimi-lo por meio de palavras? Na tese XVIII, o tempo de agora (*Jetztzeit*) é definido como pré-figuração do tempo messiânico da legítima história universal. Com a intenção de explicar o conceito de interrupção da história, Benjamin recorre à idéia de mônada messiânica, um breve instante de plena posse da

Trilhas Filosóficas

história que resume a história universal libertada, ou seja, o *Jetztzeit* contém de forma pré-figurada todos os momentos messiânicos do passado. Dessa forma, toda tradição dos oprimidos é concentrada como uma forma capaz de redimir, no tempo presente do historiador (revolucionário), a história do seu estado de petrificação. (Löwy, 2005, p.138-139)

Experiência, memória e redenção

No ensaio *O narrador*, Benjamin acusa o capitalismo de fundar um tipo de sociedade cuja marca é a extinção progressiva da experiência. O homem moderno, exposto aos mais diversos perigos e forçado a concentrar todas as suas forças no sentido de proteger-se do choque, vai perdendo sua memória (individual e coletiva). Viver privado de experiência é o mesmo que viver privado de história, como também da capacidade de integrar-se numa tradição. A experiência “é matéria de tradição, na vida coletiva e particular. Ela se constitui menos a partir de dados individuais fixados na recordação, que de dados acumulados muitas vezes inconscientes, que afluem para a memória” (Benjamin *apud* Rouanet, 1990, p. 49).

O homem comum, ordinário, o passante, totalmente imerso na interceptação do choque, não tem energias disponíveis para a reflexão. Carente de memória, de experiência, destituído de passado, ele se deixa conduzir pela massa, completamente atento aos riscos imediatos, totalmente inconsciente das profundas ameaças que o cerca (Rouanet, 1990, p. 52).

É exatamente nesse fato que consiste a tragédia da modernidade: na descoberta de que o homem moderno é um ser destituído de memória, razão pela qual se deu o erro do historicismo, ao postular uma “imagem eterna do passado”. Entretanto, como já se discutiu, as revoluções instauram uma nova concepção de tempo, que traz novos elementos aceleradores históricos do tempo. A memória, a lembrança, são potencialmente capazes de acalantar a dor, o sofrimento e a morte no sentido de sua redenção. Afinal, não se deve agir de forma que o passado seja recalçado, com o fim de arquivá-lo e de reproduzir a apologia, a perpetuação acrítica do presente. A história, até então, tinha sido crônica destruição do tempo e das coisas corroídas pelo mesmo. A história representa o massacre, somente a memória é possibilidade de redenção, é luta contra a morte. A história só pode ser redenção do destino se a mesma constituir-se de memória. Neste horizonte não haverá distinção entre história e memória (Mattos, 1989, p. 57-58).

A abertura da história no século XIX propicia a busca de uma outra racionalidade, que por ser dialética, quebra a temporalidade informe, rejeita a armadilha da “previsão científica” de cunho positivista e considera a constelação de novidades, o *Jetztzeit* carregado de oportunidades estratégicas. A história aberta significa então numa perspectiva política, por um lado, levar em conta a possibilidade, não a inevitabilidade, do catastrófico; e por outro, a possibilidade de grandes movimentos subversivos, emancipatórios. Com o fim dos grandes relatos, o pior não é mais inevitável, a história continua aberta, ou seja, ela comporta outras possibilidades de desfechos. Faz-se necessário retomar a constatação essencial: cada presente abre uma infinidade de possibilidades de futuro. A abertura do passado quer também dizer que os estandardizados “julgamentos da história” não guardam nada que seja definitivo, imutável. Os “dossiês históricos” podem ser reabertos, as vítimas que foram caluniadas pela história podem ser reabilitadas, as esperanças e aspirações vencidas podem ser reatualizadas, combates que foram esquecidos podem ser redescobertos (Löwy, 2005, p. 150, 152, 157).

De acordo com a concepção de temporalidade benjaminiana, a redenção consiste em, pacientemente, escavar o amontoado de ruínas que o passado esconde; recolher os indícios historiográficos não para repetir, reproduzir o passado como ele foi, mas garimpar o que nele foi suprimido, a fim de reconstruir o passado dos esquecidos, dos que tiveram suas vozes silenciadas, trazer à tona o que foi relegado ao esquecimento, ou no máximo, às notas de rodapé da dita “História Oficial”: nisto consiste o caminhar na contra-mão da história. A honra da pesquisa histórica é clarear a obscuridade daqueles que morreram no esquecimento e na irrealização. E nesse sentido, pode-se falar em memória redentora ou em uma história aberta.

Referências

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

BENJAMIM, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas, v. 1).

Trilhas Filosóficas

- BENJAMIM, Walter. *Rua de mão única*. Trad. Rúbens Torres Filho. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. (Obras escolhidas, v. 2).
- BENJAMIM, Walter. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Trad. Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2002.
- BRONNER, Stephen Eric. *Da teoria crítica e seus teóricos*. Trad. Tomas R. Bueno e Cristina Meneguelo. Campinas: Papirus, 1997.
- DOSSE, François. *A história*. Trad. Maria Elena Ortiz Assumpção. Bauru: EDUSC, 2003.
- FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Lisboa: Presença, 1994. p. 89-128.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Seis teses sobre as “Teses”. *Cult*: revista brasileira de cultura, São Paulo, ano 9, n. 106, set. 2006, p. 50-53.
- HOBBSAWN, Eric. *Sobre história*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Vanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MATTOS, Olgária C. F. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- PLEKHANOV, Guiorgui. *A concepção materialista da história*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- ROCHLITZ, Rainer. *O desencantamento da arte: a filosofia de Walter Benjamin*. Trad. Maria Elena Ortiz Assumpção. Bauru: EDUSC, 2003.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Édipo e o Anjo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- WOLIN, Richard. *Labirintos: em torno a Benjamin, Habermas, Schmitt, Arendt, Derrida, Marx, Heidegger e outros*. Trad. Maria José Figuerêdo. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a história: Foucault revoluciona a história*. 4. ed. Brasília: UnB, 1998.

Uma vida de pura imanência¹

Aristeu Mascarenhas *

Resumo

Uma das principais preocupações demonstradas no pensamento de Deleuze foi a de traçar um caminho que proporcione uma inversão das filosofias da reflexão baseadas na primazia do sujeito. Para tanto o autor se propõe pensar um *plano transcendental* pré-subjetivo ou, no limite, um puro plano de imanência, a partir do qual tanto sujeitos quanto objetos podem se constituir enquanto processo. Por um esforço radical Deleuze chega a esse campo transcendental, que apartado de qualquer forma de consciência se mostra, então, como *uma vida* de pura imanência. Aqui, as terminologias subjetivas dão lugar às novas terminologias deleuzianas tais como *subjetividade nômade*, *modos de existência*, *becceidade* e *uma vida* que, juntamente com outros conceitos, formam uma nova alternativa frente às formulações clássicas que acompanham as filosofias do sujeito. Dito isso, o presente artigo pretende mostrar, sobretudo através de um dos seus últimos textos, intitulado “A imanência: uma vida...”, a importância de tal *campo* dentro do quadro da crítica do autor francês às “filosofias subjetivas”.

Palavras-chave: Deleuze; plano de imanência; subjetividade; vida.

Resumé

Un des principaux soucis manifestés par la pensée de Deleuze est d'ouvrir la voie à un possible renversement des philosophies de la réflexion fondées sur le primat du sujet. Pour cela, l'auteur se propose de penser à un plan transcendantal pré-subjectif ou pur plan d'immanence à partir duquel les sujets tout autant que les objets peuvent se constituer en tant que processus. Par un effort radical, Deleuze atteint ce champ transcendantal qui, séparé de toute forme de conscience, se manifeste comme vie de pure immanence. La terminologie subjective cède la place ici à la nouvelle terminologie deleuzienne de la *subjectivité nomade*, des *modes d'existence*, de l'*becceitas* et d'une vie qui, associée à d'autres concepts, constituent une alternative aux formules classiques dont font usage les philosophies du sujet. Ceci dit, le but de cet article est de montrer (principalement en référence à l'un des

¹ A pesquisa apresentada aqui é fruto de uma pesquisa de mestrado em filosofia concluída em março de 2008 na UNESP-Marília.

* Mestre em Filosofia pela UNESP-Marília e doutorando em Filosofia na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

derniers textes de l'auteur intitulé "L'immanence : une vie..." l'importance d'un tel champ dans le cadre de sa critique des "philosophies subjectives".

Mots clefs: Deleuze; plan d'immanence; subjetivité; vie.

*Temos, todos que vivemos,
Uma vida que é vivida
E outra que é pensada,
E a única vida que temos
É essa que é dividida
Entre a verdadeira e a errada.
(Pessoa)*

Prólogo

O estudo do tema da subjetividade na obra de Deleuze não pode pretender quaisquer sínteses conclusivas, no entanto permite ao menos traçar um esboço do quadro conceitual que o acompanha. O que fica como impressão após uma aproximação da sua obra é que ele buscou ser um crítico radical dos pressupostos subjetivos que animam as "filosofias do sujeito" ou da consciência. Sempre parecera inadmissível em seus textos pensar em um ponto privilegiado ou "centro" a partir do qual a filosofia deve ter seu começo: um *Cogito* substancial, um sujeito transcendental ou qualquer forma de consciência constituinte. E se para pensar é preciso adotar um começo, na filosofia de Deleuze esse começo se dá na forma de um *plano de imanência* que não admite centros de individuação, pontos de vista ou de síntese, embora não possa ser tomado por abismo indiferenciado.

De fato, Deleuze sempre se distinguiu como um crítico dos pressupostos que acompanham o ato de pensar e da *imagem do pensamento* daí advinda. Para ele essa *imagem* não faz mais do que uma circunambulação em torno de si, preenchendo o pensamento com uma imagem que é a de si mesmo. O autor mostra que caso se queira, apesar de tudo, falar ainda de começo em filosofia, é preciso uma crítica radical. Mas não do tipo que retorna ao "abrigo" de uma imagem do pensamento reificando-a como uma

Ano II, número 1, jan.-jun. 2009

Urdoxa. Assim, é possível dizer que Deleuze retoma a *pretensão clássica* e trata de encontrar um começo absoluto, livre de pressupostos. Essa é a *tarefa* da filosofia deleuziana: se desvencilhar de uma imagem dogmática do pensamento através de uma *verdadeira crítica*, abrindo, assim, espaço para uma legítima *criação de conceitos*. Trata-se enfim, de um esforço para se desembaraçar da *doxa* e alcançar um verdadeiro começo sem qualquer forma de pressupostos, sejam os *explícitos ou objetivos* ou *implícitos ou subjetivos*, estes os mais perigosos e sub-reptícios em filosofia. E isso, como se pode ver, só é feito através de uma “revolução” nas bases do pensamento para, onde antes era lugar de uma consciência pessoal, de uma identidade subjetiva, postular um *plano impessoal, pré-subjetivo e pré-objetivo*.

Vê-se, pois, que os textos deleuzianos são sempre entrecortados por uma crítica contundente a qualquer pensamento que adote uma imagem subjetiva ou uma consciência como centro, “começo” ou “primeiro princípio” em filosofia. Daí a forma belicosa com que sempre se referiu às filosofias de Descartes, Kant e à fenomenologia de Husserl, acusadas, quase sempre, de se manterem no “abrigo” de uma tradição que subjuga o exercício do pensamento a uma *imagem dogmática* (e subjetiva) do que significa pensar. Contra Descartes, exposto como aquele que “inaugurou” uma vertente da imagem do pensamento calcada em pressupostos subjetivos, Deleuze manifesta um certo “anticartesianismo” principalmente no que diz respeito ao posicionamento do *Cogito* como ponto de partida ou base segura para os pretendentes da verdade. Como visto, uma tal orientação ou *imagem* que incita essa forma de pensamento alicerça seu conceito fundamental nas duas faces divisadas da *doxa* – *bom senso* e *senso comum* –, aliadas, é claro, aos outros “postulados” que animam essa imagem. Em relação a Kant, Deleuze admite a potência do pensamento que o conduz “às portas” da *Diferença* (ao puro terreno do transcendental) através da descoberta do tempo como mediador da auto-afirmação do sujeito; como o *determinável* a partir do qual é possível rachar o *Cogito* substancial cartesiano em, por um lado, um *Eu rachado* e, por outro, o *eu passivo*. No entanto o filósofo da diferença insiste que o autor alemão teria se mantido preso à *imagem subjetiva do pensamento* quando, no lugar do *Cogito* substancial, ele postula um sujeito transcendental que conserva a forma de uma consciência pessoal, operadora de sínteses; inferindo, assim, as *três sínteses transcendentais de sínteses psicológicas correspondentes*. Já Husserl aparece como aquele cuja filosofia também não conseguira se desvencilhar da imagem subjetiva do pensamento. Deleuze aponta que esse autor insere, na noção de campo transcendental, centros de individuação, mônadas, que assumem importante posição ao lado do Eu como unidade sintética da apercepção.

Trilhas Filosóficas

Aqui, o campo transcendental é determinado, ainda, como o de uma *consciência* constituinte. O fundamento da crítica deleuziana à fenomenologia husserliana aparece, assim, na idéia de que ele concebe o transcendental como consciência pessoal ou Ego: permanecendo, ainda, preso à *imagem dogmática* que orienta o pensamento rumo à *idéia de identidade, de substância pensante, de uma razão unificadora* (cf. Jardim, 2007, p. 40). Por fim, em Husserl está evidente toda a sedução do “abrigo” do *cogito*, segundo a metáfora deleuziana.

Com efeito, o autor defende a necessidade de adoção de um *empirismo radical* calcado no posicionamento de um campo prévio da experiência, anterior às teses e às oposições metafísicas (idealismo-realismo). Esse campo deleuziano é afirmado como uma saída possível para se esquivar do “abrigo” da tradição marcado, sobretudo, por uma filosofia da representação fundada na reconhecimento como modelo (“sou sempre o mesmo, é sempre o mesmo objeto...”). Deleuze o apresenta como *campo da pura diferença* em oposição a um campo empírico onde a “diferença” é dada como mera oposição ou negação: constitui o diverso; e contra esse diverso, que se remete somente à multiplicidade extensiva (quantitativa) da experiência, o autor contrapõe a diferença intensiva (qualitativa), de multiplicidades intensivas, na qual o próprio diverso tem sua razão suficiente como relação diferencial. Vê-se que essa diferença apresentada é a própria imanência de um campo transcendental no qual o dado é dado como diverso. Deleuze leva a entender, ainda, que a imanência é somente imanência *a si mesma* e não a uma subjetividade transcendental ou qualquer forma de consciência pessoal; e qualquer tomada de consciência aparece, em função da imanência, como secundária e derivada; uma consciência só é “constituída” a partir do plano que a abriga. O pensamento do autor conduz à idéia de que a composição fundamental do conceito de campo transcendental deriva da observação da passividade do sujeito para com ele mesmo e da maneira pela qual ele *é* no tempo e não o tempo *é nele*. De qualquer forma, mesmo tendo começado sua meditação acerca da problemática do transcendental a partir do sujeito, ele não reconhece nesse a posição de primado endossada pelas filosofias da consciência. Quanto à realidade de um tal campo transcendental, Deleuze se esforçará por mostrar que ele *é*, mas afirma seu *ser* como pura virtualidade que se atualiza em estados vividos e estados de coisa (sujeito e objeto). O conceito de virtual é utilizado por Deleuze para mostrar a sobrevivência dos caracteres singulares pré-subjetivos e pré-objetivos. Saindo das determinações de um campo empírico, o autor vai buscar nesse conceito uma forma de determinabilidade transcendental sem perder, no entanto, toda a importância de se manter coesa uma

indeterminabilidade do ponto de vista da individuação. Assim, Deleuze chega à formulação de que o próprio plano de imanência enquanto campo intensivo é, em si mesmo, composto por virtualidades que se atualizam seguindo um curso que lhe é próprio, constituindo, a partir de si, sujeito e objeto: é “*real sem ser atual...*”. Vê-se, pois, que é só a partir do virtual e seu processo de atualização que o autor consegue dar conta dos movimentos infinitos que perpassam o real. Não se trata mais de falar de uma realização de uma *Idéia* ou essência no sentido da representação, mas sim, de atualização das singularidades, dos acontecimentos que dão ao plano seu *caráter virtual*, que o preenche. Razão pela qual Deleuze rechaça a definição de seu plano como abismo indiferenciado, buscando, principalmente em Bergson, todo um arcabouço conceitual para afirmar sua realidade ontológica.

Uma vida de pura imanência

Insinuada a crítica, qual seria então a mais inteirada fórmula deleuziana para se pensar a gênese real da subjetividade? Uma resposta, ao que parece, vem de modo mais completo, tardiamente, em “A imanência: uma vida...”, publicado na revista *Philosophie* em um número dedicado à sua obra dois meses antes de sua morte em novembro de 1995². Trata-se de um texto curto, sobremodo sintético, no qual Deleuze (1997a) parece adotar o tom de pequeno testamento de sua filosofia; escrito em um estilo filosófico muito denso, abordando várias questões fundamentais de sua reflexão; particularmente sobre o sentido do *transcendental* e do conceito de *imanência* tal como ele o concebe. Traça, ainda nesse texto, uma relação com a idéia de *uma vida...* como opção dentro de sua crítica aos conceitos que acompanham uma filosofia do sujeito, conceitos de identidade, consciência e outras formas de determinações individuais ou pessoais. Por fim, Deleuze busca na definição de campo transcendental, sua sutil distinção em relação ao plano de imanência, revelando este último como imanência absoluta e finalmente, vida, como “*uma vida...*”.

Nesse referido texto, tem-se, logo de início, a questão: “O que é um campo transcendental?”, a qual o autor coloca como se o fizesse pela primeira vez. A verdade é que a preocupação com tal campo aparece desde sempre ao longo de sua obra. Contudo, além de uma dispersão do tema nos

² “L’immanence: une vie...”. *Philosophie*, n. 47, set. 1995, p. 3-7.

textos, o que dificulta qualquer síntese conceitual, a própria idéia de campo transcendental se torna sobremodo difusa por assumir nomes diversos conforme o enfoque específico de um momento ou outro de seu pensamento. Isso é mostrado também, como se pode ver, pelo atento comentário intitulado “O alfabeto do pensamento”, feito por José Gil como prólogo da edição portuguesa de *Diferença e repetição* (Deleuze, 2000, p. 27):

Este campo onde circulam, “se organizam” ou se dispõe as intensidades forma um campo transcendental que Deleuze denominará sucessivamente “spatium” (*Diferença e Repetição*), “superfície metafísica” (*Lógica do Sentido*), “plano de consistência” ou “corpo sem órgãos” (*Anti-Édipo*), ou ainda, “plano de imanência” ou “planómeno” (*Mil Platôs*).³

De todo modo, algumas respostas possíveis à questão levantada aparecem em um momento ou outro dos demais textos do autor, antes da resposta dada em seu último artigo. Trata-se, aqui, de procurar insistir sobre alguns dados que reaparecem continuamente na obra de Deleuze e que permitem, mesmo em meio à variação de seu vocabulário, delinear os “contornos” do conceito em foco. É o caso, por exemplo, de *Lógica do sentido*, onde se pode acompanhar a argumentação de Deleuze quando ele se serve da idéia de um campo transcendental o qual ele contrapõe, ali, a um sujeito transcendental que mantém, segundo o autor, uma *forma* fortemente personalizada. O que se pode observar é que, no referido texto, essa subjetividade é evidenciada pela *manifestação* tomada como uma dimensão da proposição que atua no “posicionamento de um sujeito transcendental que conserva a forma da pessoa, da consciência pessoal e da identidade subjetiva e que se contenta em decalcar o transcendental a partir dos caracteres do empírico” (Deleuze, 1998, p. 101).

Contra essa forma de “gênese”, o autor contrapõe a idéia, nesse texto retirada de Sartre em seu texto de 1936, intitulado *A transcendência do Ego*⁴, de

³ A dispersão desse tema na obra e a diversidade dos termos correlatos podem ser notados também em Zourabichvili (2004, p. 39-47).

⁴ Vale notar como, nos vários momentos em que Deleuze trata desse campo, aparece, quase sempre, o nome de Sartre ligado à sua constituição. Sabe-se muito bem que para Deleuze, Sartre não teria atingido um “fundo” de imanência absoluta, mas certamente “*devolveu à imanência seus direitos*” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 65). Daí, entre outros, o motivo da afirmação: “*Il a été mon maître*”, expressão que dá título ao artigo publicado na *Arts*, 28, novembro de 1964, e republicado em *L'île deserte et autres textes: textes et entretiens, 1953-1974* (Deleuze, 2002). Leia-se ainda nesse texto: “Quem, na época, soube dizer algo de novo além de Sartre? Quem nos ensinou novas maneiras de pensar? Por mais brilhante e profunda que tenha sido, a obra de Merleau-Ponty era professoral e dependia daquela de

um campo transcendental “impessoal ou pré-individual” no qual tanto o *Eu* como o *Ego* aparecem como produto. Deleuze leva ainda mais longe a tese sartreana por considerar que este não conduzira seu pensamento até as suas “últimas conseqüências”, que, para ele, seria liberar este campo do estatuto de uma consciência – mesmo sendo verdade que no texto de Sartre ela apareça como irrefletida, não-tética. Consciência essa que “deve, então, unificar-se por si mesma e sem Eu, através de um jogo de intencionalidades ou retenções puras” (Deleuze, 1998, p. 102). De qualquer modo, esse campo aparece para o filósofo como um campo transcendental impessoal sem a forma de uma consciência pessoal operadora de sínteses (ou até mesmo forma geral e individual) ou de uma *identidade subjetiva*. Acerca desse campo transcendental ele se pergunta por fim: tratar-se-ia, então, de um *poço sem fundo*, um abismo indiferenciado? Ao que responde categoricamente: “tudo o desmente”. E para isso recorre, para constituir a superfície de um tal campo, à idéia de *singularidades* – como determinação diferencial, “logo de antigenealidades, que são entretanto impessoais e pré-individuais”, e que dão testemunho de toda a “potência genética” de um verdadeiro campo transcendental (Deleuze, 1998, p. 102).

No limite, o que Deleuze quer dizer, e isso pode ser visto também em *Diferença e Repetição*, é que as filosofias da consciência e seu modelo de pensamento marcado pela forma da representação *começaram a ligar a individuação à forma do Eu e à matéria do eu*. E a partir daí têm-se o *Eu* como a forma de individuação superior, ou mais ainda, “o princípio de reconhecimento e identificação para todo juízo de individualidade que incida sobre as coisas: ‘é a mesma cera’⁵. Mais detidamente, para que se torne possível a representação *é preciso que toda individualidade seja pessoal (Eu) e que toda a singularidade seja individual (Eu)*. Assim considerado, se se pára de postular *Eu*, compromete-se a individuação, o que, por derivação, coloca em cheque toda singularidade possível. Daí a ilusão no interior da filosofia quando ela representa esse campo transcendental como um “sem fundo” desprovido de diferença, ausente de individualidade e singularidade: a “ilusão-limite” da representação, sua “ilusão interna” já que a diferença “formiga” nele, nesse mundo de *individuações impessoais e de singularidades pré-individuais* (Deleuze, 2000, p. 439-440).

Continuando a questão a que se propõe analisar – “O que é um campo *transcendental*?” – Deleuze, em “A imanência: uma vida...”, responde: ele (o campo) *não se remete a um sujeito nem pertence a um objeto*, sendo mesmo

Sartre em muitos aspectos. (Sartre assimilava de bom grado a existência do homem ao não-ser de um “buraco” no mundo : pequenos lagos de nada, dizia”).

⁵ Em referência a Descartes (1979, p. 104).

pré-objetivo e pré-subjetivo; ele (o campo) é *pura corrente da consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem eu*. O que se pode ver aqui nessas aproximações do autor é que desde já, e não só no parágrafo seguinte, onde há uma nota em referência a *Matéria e Memória*, a presença de Bergson se faz sentir no estabelecimento de seu campo transcendental. E Deleuze não o nega como se pode notar na afirmação de que: “O princípio de Matière et memoire traça um plano que corta o caos” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 66). De todo modo, a semelhança que se pode notar entre Deleuze e Bergson não deve ofuscar as diferenças importantes entre o pensamento de ambos. Mas não se pode, contudo, deixar de mencionar aqui, como o próprio Deleuze o faz em vários momentos de sua obra, a influência do pensador da *duração* na formulação de alguns dos conceitos deleuzianos. Como se sabe, o plano a que se refere Deleuze na passagem acima diz respeito ao conjunto infinito de imagens-movimento agindo e reagindo umas sobre as outras; onde aparecem posteriormente, imagens muito especiais que podem ser chamadas imagens viventes ou matéria vivente que apresenta um intervalo de movimento, uma demora na relação estímulo ação que insere a indeterminação no seio da matéria. Esse é, certamente, o ponto de gênese de qualquer idéia de consciência mais ou menos desenvolvida conforme a linha de evolução da vida descrita na obra bergsoniana.

Mas de fato, sobre o posicionamento de um campo transcendental, deve-se perguntar se não é esse o sentido da “redução bergsoniana”? Tomando aqui emprestado o termo “redução” usado por Bento Prado Junior e por Merleau-Ponty⁶. “Redução” essa que, para Bento Prado, seria a *abertura de um campo a um só tempo pré-subjetivo e pré-objetivo*, campo da pura presença que conduziria a experiência ao seu termo mais radical. Posição certamente confortável, anterior às dicotomias entre sujeito e objeto, entre representação e coisa, assim como das aporias daí advindas que ora lança o pensamento rumo a um idealismo exacerbado ora o submete a um realismo tacanho. Seja como for, o campo transcendental em Deleuze revela-se

⁶ Leia-se: “Se a redução bergsoniana instaura, também como veremos, um campo de experiência transcendental, não será no interior de uma subjetividade constituinte. Pelo contrário, [...] assistiremos, no interior do campo transcendental, ao nascimento da própria subjetividade” (Prado Júnior, 1989, p.145-146). E ainda: “Uma vez que aqui é com uma não-coincidência que coincido, a experiência é suscetível de estender-se para além do ser particular que sou. A intuição de minha duração é a aprendizagem de uma maneira geral de ver, o princípio de uma espécie de redução bergsoniana que reconsidera todas as coisas sub *specie durationis* – tanto o que se chama sujeito quanto o que se chama objeto, e mesmo o que se chama espaço” (Merleau-Ponty, 1986, p. 203-204).

como um *empirismo radical*⁷ que não se remete a objeto ou sujeito tampouco se reduz a um fluxo do vivido imanente à forma da subjetividade e muito menos se individualiza em um eu pessoal. O empirismo transcendental, como Deleuze o chama, opõe-se a um mundo onde sujeitos e objetos perfazem pares inseparáveis a partir dos quais o real é dado a conhecer. É, antes, um sobrevôo imanente de um campo sem sujeito ou, como na metáfora de Bento Prado Júnior (1989, p. 146) em relação ao sistema de imagens em *Matéria e memória*, é um *espetáculo sem espectador*: “pura consciência imediata sem objeto nem eu”.

Mas consciência só *de direito*, adverte também Deleuze, *de fato*, a consciência só *é* quando produz, mediante uma transcendência em relação ao plano, um sujeito e um objeto: consciência *de* algo. Trata-se, aqui, da inserção no interior do plano de “centros de individuação e sistemas individuais, mônadas e pontos de vista” (Deleuze, 1998, p. 102). Imanente ao plano nada pode revelar essa consciência imediata que só se exprime “refletindo-se num sujeito que a remete ao objeto”.

Destarte, a questão para Deleuze é que não se pode conservar a forma de uma consciência para esse campo, mesmo sendo essa consciência impessoal definida por intencionalidades e retenções puras que conserva como suposição a idéia de centros de individuação. E em uma operação paralela a que Deleuze submeteu o campo transcendental de Sartre, subtrai agora da corrente da consciência todo subjetivismo, convertendo-a em uma “corrente de consciência a-subjetiva”. Trata-se, aqui, de desenvolver todas as conseqüências de uma tese que conduza ao puro plano de imanência livre do estatuto da consciência. O que se observa na continuidade dos argumentos de Deleuze é que do campo transcendental ao puro plano de imanência, do campo transcendental que se define pela “pura consciência imediata, sem mim” ao puro plano de imanência que se define pela ausência completa da consciência – mesmo a irrefletida e imediata –, a passagem só é feita, como se pode ver, pelo “expurgar” de qualquer forma da consciência⁸. Pois, no seu dizer,

⁷ Sobre isso afirma Deleuze: “Eis por que o transcendental está sujeito a um empirismo superior, único capaz de explorar seu domínio e suas regiões, pois, contrariamente ao que acreditava Kant, ele não pode ser induzido das formas empíricas ordinárias tais como elas aparecem sob a determinação do senso comum. [...] o empirismo transcendental é o único meio de não decalcar o transcendental sobre as figuras do empirismo” (Deleuze, 2000, p. 245-246).

⁸ “Ainda que fale de consciência, o que o texto deleuziano nos parece querer apontar é para a dissolução inequívoca de quaisquer resquícios de uma consciência intencional – a consciência não cria, inventa, produz ou mesmo intui a coisa – ela é coisa. Dai o campo, por isso ‘um’ campo: um campo transcendental”. (Vasconcellos, 1998, p. 115-122)

Na ausência de consciência, o campo transcendental, escapando de toda transcendência tanto do sujeito quanto do objeto, definir-se-á como um puro plano de imanência. A imanência absoluta é nela mesma: ela não está *em* alguma coisa, dentro de alguma coisa, ela não depende de um objeto nem pertence a um sujeito. (Deleuze, 1997a, p. 16).

E parece ser em vista de uma “liberação” da imanência do primado de uma consciência constituinte que Deleuze, já em *Lógica do Sentido*, dava sinais da orientação de seu pensamento e de sua crítica às filosofias do sujeito. Leia-se: “purgar o campo transcendental de toda semelhança permanece a tarefa de uma filosofia que não quer cair nas armadilhas da consciência ou do *cogito*” (Deleuze, 1998, p. 128). O que o autor indica, aqui, como se pode notar, é que remeter a imanência seja a um objeto qualquer, seja a uma subjetividade constituinte, só faz com que o terreno do transcendental sofra uma “desnaturação”. Por um lado, “reduplicando o empírico” e, por outro, deformando a imagem da *pura imanência* subvertendo-a ao interior de um transcendente (sujeito ou objeto). O que, entretanto, marca, acima de tudo, a estratégia argumentativa deleuziana é a certeza de que a imanência desse campo não pode ser remetida *a nada*, *a* nenhum conceito. Muito pelo contrário, é no interior deste campo que se assiste a verdadeira criação de conceitos assim como a gênese possível de qualquer forma de subjetividade. Posição está, tomada também em *O que é a filosofia?*, conforme se pode ver pela afirmação a seguir:

Você não conhecerá nada por conceitos se você não os tiver de início criado, isto é, construído numa intuição que lhes é própria: um campo, um plano, um solo, que não se confunde com eles, mas que abriga seus germes e os personagens que os cultivam. (Deleuze; Guattari, 1992, p. 15).

Assim, o plano de imanência aparece como “suporte” dos conceitos e os conceitos aparecem como aquilo que “ladrilha” o plano. É todo um construtivismo se insinuando nessa idéia deleuziana: *criar conceito e traçar um plano*. Assim, contra uma *imagem do pensamento* já antes denunciada como dogmática, e que subsumia o ato de pensar no próprio pensamento a partir de uma identidade estabelecida entre *ser* e *pensamento*, Deleuze apresenta essa

Complementando a posição, esse momento da filosofia de Deleuze pode ser visto como um gesto que, “arrancando o sujeito do terreno do *Cogito* e da consciência, o arraiga no da vida, mas de uma vida que, enquanto essencialmente errar, vai além das vivências e da intencionalidade da fenomenologia” (Agamben, 2000, p. 169-192).

sua “nova imagem do pensamento”: *o plano de imanência* onde é possível ver toda a elasticidade dos conceitos criados, mas só à custa da fluidez do meio que este “povoia”. É importante, aqui, perceber que não há a auto-posição de um conceito (a exemplo do *Cogito*) no qual a imanência vai “encontrar a fórmula moderna de seu desvio categórico: a imanência é imanente a uma consciência pura”⁹. Aqui, o plano de imanência é imanente *a si mesmo* e não se define por um sujeito *capaz de o conter* nem por qualquer conceito capaz de o subsumir. O que se vê, acima de tudo, é um esforço de descrição de um campo sem a presença de um sujeito tutelar.

Atingindo esse terreno, passa Deleuze às suas possíveis definições. O que é uma *pura imanência* então? Responde peremptoriamente: “*UMA VIDA, nada mais*”, ou, o que é mais completo, “*uma vida...*” como se pode ver no título “A imanência: uma vida...”. Mas, mais uma vez, a resposta não é tão simples como se pode imaginar de início. Primeiramente pelo artigo indefinido “uma” que acompanha a resposta¹⁰. Aqui, entre os termos “imanência” e “vida” aparece, como se pode ver, a ligação por esse artigo. O “uma” usado indica, mais que uma indeterminação de pessoa, uma determinabilidade transcendental: *Um é sempre o índice de uma multiplicidade: um acontecimento, uma singularidade, uma vida...* O artigo indefinido aparece nesse texto em toda sua potência, como índice do transcendental, constituindo acontecimentos: como em *um sorriso, um gesto, uma ferida* que não invocam somente uma “encarnação” atual, espaço-temporal, em estados de coisa, em uma determinação individual ou pessoal, mas um puro sentido expresso; como o “sorriso sem gato”¹¹ no texto de Lewis Carroll. E é preciso lembrar, tal como Deleuze o lembra em outro momento, que “pessoas psicológicas e morais são também feitas de singularidades pré-pessoais e que seus sentimentos, seu *pathos* se constitui na vizinhança destas singularidades”

⁹ Conforme a fórmula de Alliez (1994, p.16).

¹⁰ Que certamente não aparece aqui gratuitamente como indicara Deleuze no “Abecedário”: “Eu sempre insisti no fato de que não se entende o sentido do artigo indefinido. ‘Uma’ criança espancada, ‘um’ cavalo chicoteado. Não quer dizer ‘eu’. O artigo indefinido é de uma extrema riqueza”. Ver, ainda, o comentário de Jorge Vasconcellos (1998, p. 116): “O artigo indefinido ‘uma’ e a conjunção ‘e’ nos deixa ver uma linha diretiva que procura privilegiar as singularidades plurais ao invés das totalizações genéricas: o ‘uma’ no lugar do ‘a’, o ‘e’ em vez do ‘é’, excede em muito uma escolha estilística”. Por fim, uma análise dessa questão é desenvolvida em Agamben (1996, p. 169-192).

¹¹ Referência a um trecho de *Alice*, de Lewis Carroll, quando um sorriso persiste quando o corpo já desapareceu, ou seja, o expresso “um sorriso” desvinculado da forma “gato”. O que invoca a idéia dos *acontecimentos singulares* que não se subsumem a uma determinação pessoal, um *eu*. “Os acontecimentos puros e sem mistura brilham acima dos corpos misturados, acima de suas ações e paixões emaranhadas” (Deleuze, 1997b, p. 31-32; v. ainda Deleuze, 1998, p. 34).

(Deleuze, 1998, p. 58). Daí poder dizer que *Uma vida* tal como ele a concebe é a vida como virtualidade, diferença, invenção de formas, potência impessoal, beatitude. Pois,

o imanente que não é imanente a nada específico é ele mesmo *uma vida*. Uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta [...] consciência imediata absoluta, cuja própria atividade não se remete a um ser, mas não cessa de se colocar numa vida. [...] O campo transcendental se define por um plano de imanência, e o plano de imanência por uma vida. (Deleuze, 1997a, p. 16-17)

Nesse excerto se destaca, está claro, a relação que estabelece Deleuze entre a pura imanência e “*uma vida*”. Para exemplificar sua idéia, Deleuze irá buscar em um personagem de Charles Dickens a imagem de “uma vida”. *Uma vida* que parece surgir em meio ao evento relatado no qual um *canalha*, um *sujeito malvado*, ao ser trazido moribundo após um afogamento quase fatal fica aos cuidados dos moradores que logo passam a ter para com ele um tipo de “prontidão, respeito e amor pelo seu menor sinal de vida”. O autor vê nesse gesto uma superação da personalidade inscrita no caráter do indivíduo, na vida do indivíduo, que desperta nos seus benfeitores um tipo de reconhecimento de *Uma vida* como uma *vida impessoal*, um puro acontecimento afastado dos “acidentes da vida interior e exterior: Uma vida impessoal” entre a vida e a morte do sujeito, uma “centelha de vida dentro dele”. Aqui, uma vida ultrapassa o sujeito que a recolhe. Sentimento que o próprio calhorda partilha quando em seu estado mais debilitado, mas que o abandona, e aos seus salvadores, à medida que este se recupera e recobre sua consciência. Contudo, no momento em que não se vê, ali no leito, mais do que uma *vida impessoal*, *UMA VIDA*, *nada mais*, alcança-se por fim esse puro plano de imanência que é *uma vida*, uma vida nua, independente dos acidentes individuais: “*Homo tantum*”, uma pura singularidade. A vida, aqui, não se esgota em sua presença atual, nos organismos, ela só pode ser imanente a si mesma; a vida é a imanência mesma, no sentido de que é uma das dimensões que possui a imanência em seu caráter absoluto. A essa altura, pode-se dizer da imanência que ela é “*uma vida...*”, e dessa diz-se que é uma hecceidade: não se trata mais de individuação (o indivíduo aqui, no caso o mau sujeito, não existe), porém de singularidade:

[...] que não é mais individualizadora, mas singularizante: vida de pura imanência, neutra, para além do bem e do mal, pois apenas o sujeito que a encarna no meio das coisas a traduzia como boa ou má. A vida de tal individualidade se apaga em prol da vida singular imanente a um homem

que não tem mais nome e que, apesar disso, não se confunde com nenhum outro. Essência singular, uma vida... (Deleuze, 1997a, p. 17)

Se se observar atentamente os termos empregados por Deleuze na expressão dessa idéia, notar-se-á que, a partir do exemplo tomado de Dickens, *uma vida* como pura imanência só é “liberada” de seus acidentes individuais por força de uma situação extrema: a eminência de morte. Mas, segundo o próprio Deleuze, não é somente nesse caso que se tem a possibilidade de se deparar com *uma vida*. Ela está por toda parte, em “todos os momentos que atravessam esse ou aquele sujeito vivo”, lembra ele, como nos bebês que mesmo não possuindo individualidade (uma forma eu plenamente estabelecida) não deixa, no entanto, de invocar singularidades em um “sorriso, um gesto, uma careta, acontecimentos que não são características subjetivas”. Essa vida imanente, indefinida, se atualiza em estados do sujeito e objeto, mas não se reduz a esses estados atuais. Para além deles, há toda a realidade do virtual que também a compõe. É por isso que Deleuze pode dizer que:

Essa vida indefinida não tem, ela mesma, momentos, por mais próximos que estejam uns dos outros, mas apenas entretempos, entremomentos. Ela não sobrevém nem sucede, mas apresenta a imensidão do tempo vazio em que se vê o acontecimento ainda porvir e já transcorrido, no absoluto de uma consciência imediata (Deleuze, 1997a, p. 17).

Não se pode negar, com efeito, que vista assim como indefinida, essa vida se mostra para um observador menos atento, como um campo de pura indeterminação, espécie de abismo indiferenciado, *um nada negro indiferente*. Uma solução que se pode obter para essa questão consiste justamente em identificar um caminho que vai de uma indeterminação subjetiva – indeterminação de pessoa – a uma determinabilidade transcendental ou determinação de imanência. E parece ser em vista do estabelecimento dessa possibilidade que Deleuze afirma que “Os indefinidos de uma vida perdem toda indeterminação à medida que ocupam um plano de imanência ou, o que vem a dar no mesmo, constituem os elementos de um campo transcendental” (Deleuze, 1997a, p. 17), o que não acontece à vida individual, à pessoal, que não pode se separar nunca de suas determinações empíricas, espaços-temporais. Mas, justamente por evitar considerar a forma *Eu* como toda forma possível de individuação – princípio de reconhecimento a partir do qual emana todo juízo de individualidade incidido sobre as coisas –, o sem fundo em que se vê o argumento deleuziano corre

Trilhas Filosóficas

o risco de ser tomado, à primeira vista, como um “nada negro”. Contudo, conforme se pode conferir nessa passagem de *Lógica do sentido*:

O erro de todas as determinações do transcendental como consciência é de conceber o transcendental à imagem e semelhança daquilo que está incumbido de fundar. [...] É verdade que esta exigência de definir o transcendental como consciência originária é justificada, afirma-se, uma vez que as condições dos objetos reais do conhecimento devem ser as mesmas que as condições do conhecimento. [...] Mas esta exigência não parece de forma nenhuma legítima. O que é comum à metafísica e à filosofia transcendental é primeiramente esta alternativa que elas nos impõem *ou* um fundo indiferenciado, sem-fundo, não-ser informe, abismo sem diferenças e sem propriedades – ou então um ser soberanamente individuado, uma forma fortemente personalizada. Fora deste Ser ou desta Forma, não teréis senão o caos... Em outros termos, a metafísica e a filosofia transcendental se entendem a fim de não conceberem singularidades determináveis a não ser já aprisionadas em um Ego individual (*Moi*) supremo ou um Eu pessoal (*je*) superior (Deleuze, 1998, p. 108-109).

Entrementes, vê-se que, do ponto de vista de uma determinação possível, mas mantendo dissolvida a forma eu, o argumento do autor busca passar do sujeito e seus caracteres que o determinam como pessoa aos acontecimentos singulares, porém impessoais, no interior do plano de imanência: determinação singular. Como no exemplo do moribundo ou, o que é melhor ainda, o dos bebês, onde o autor deixa transparecer que “uma vida singular pode abrir mão de toda individualidade ou de outra concomitância que a individualize”. Vê-se, pois, que uma possível individuação *no interior do plano* ainda persiste, mas agora essa individuação não é mais necessariamente de pessoa, mas de singularidade: constitui uma hecceidade, uma particularidade não empírica fora do tempo extensivo. Daí Deleuze poder afirmar que o artigo indefinido não é a “indeterminação da pessoa sem antes ser a determinação do singular”. E mesmo não sendo pessoal “uma brisa, um dia, uma hora do dia, um riacho, um lugar, uma batalha, uma doença ou uma individualidade não-pessoal” (Deleuze, 1991) não deixa de possuir uma determinação como singularidades, como hecceidades no interior de um plano de imanência. Com efeito, o *Um*, o artigo indefinido tanto usado na exposição deleuziana indica não “o transcendente que pode conter a imanência, mas o imanente contido num campo transcendental”. Assim tomado, as singularidades no interior do plano constituiriam verdadeiros acontecimentos transcendentais, que longe de serem individuais ou pessoais, presidiriam virtualmente a gênese dos indivíduos e das pessoas. Concluindo por fim com a afirmação de que

“Quando se abre o mundo pululante das singularidades anônimas e nômades, impessoais, pré-individuais, pisamos, afinal, o campo do transcendental” (Deleuze, 1998, p. 105-106).

Outra observação que cumpre fazer, a partir da argumentação de Deleuze, é que mesmo quando há uma invocação de um transcendente que *cai fora* do plano de imanência, ou “que se atribui a ele”, ainda sim se está *dentro* do plano pelo simples fato de uma transcendência só se constituir “*na corrente de consciência imanente*” própria do campo transcendental. No limite, afirma o autor, “a transcendência é sempre um produto da imanência”. Daí não se poder atribuir a imanência *a* nada distinto de si mesma. Quando isso acontece é porque está havendo “uma confusão do plano com o conceito, de modo que o conceito se torna um universal transcendente, e o plano, um atributo do conceito” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 62). É toda uma desnaturação da imanência que se vê nesse momento e que não faz mais que transformar a imanência em um *campo de fenômenos* secundário em relação a um universal transcendente.

No mais, sabe-se muito bem da complexidade envolvida em qualquer determinação do campo transcendental. O que fica claro, contudo, para Deleuze, é o fato de ser impossível tomá-lo pela “forma pessoal de um Eu, de uma unidade sintética de apercepção, mesmo se conferirmos a essa unidade um alcance universal” (Deleuze, 1998, p. 108). Motivo pelo qual o autor empenha-se em uma crítica à imagem “ilusória” do plano de imanência tomando como ponto de partida o campo transcendental, nele emprestado de Sartre, e conduzindo-o até as últimas conseqüências; até o ponto em que não se pode conservar a forma de uma consciência, mesmo que essa seja impessoal, imediata ou retenções puras¹².

Por fim, Deleuze diz do plano de imanência, e de *uma vida*, que ele é “*em si mesmo virtual*”. Note-se aqui a importância do termo virtual para o pensamento deleuziano. Ele é utilizado para mostrar a sobrevivência dos caracteres singulares em um plano não atual que não deixa, no entanto, de possuir uma plena realidade. Essas próprias singularidades são em si mesmas, virtualidades, acontecimentos imanentes que se atualizam em estados de coisas ou em um estado vivido. Afirma Deleuze,

O próprio plano de imanência se atualiza num Objeto e num Sujeito aos quais ele se atribui. Enquanto eles são quase inseparáveis de suas

¹² Cf. Alliez, 1996, p.78. Leia-se: “Cabe destacar a homenagem prestada a Sartre para a idéia de um campo transcendental impessoal que devolve à imanência seus direitos e permite falar de um plano de imanência como de um empirismo radical dirigido contra a orientação ‘kantiana’ da fenomenologia husseliana, leitmotiv da Transcendência do Ego; mas a tentativa sartreana aborta – malgrado seu tom jamesiano e bergsonianos”.

atualizações, o plano de imanência é em si mesmo virtual, do mesmo modo que os acontecimentos que o povoam são virtualidades (Deleuze, 1997a, p. 19).

O autor segue mostrando que enquanto os acontecimentos virtuais retiram do plano de imanência sua realidade, o plano, por sua vez, retira toda sua virtualidade dos acontecimentos ou singularidades que o constitui. Só se pode dizer de qualquer determinação individual ou pessoal que ela *é*, porque, em um movimento dinâmico de atualização, as multiplicidades virtuais que constituem o plano de imanência atualizam-se em um estado de coisa ou estado vivido. O empirismo transcendental de Deleuze remete a um virtual que não é menos real que o atual, porém sem se deixar apreender pelo caos desmedido de um abismo indiferenciado. Desta maneira, o *campo transcendental* postulado pelo autor se mostra como impessoal e pré-subjetivo. Ele se opõe ao *Cogito* substancial cartesiano, às condições transcendentais kantianas e, finalmente, ao eu transcendental da fenomenologia. E parece ser em virtude disso que Deleuze acabará por referir-se a ele como “plano” de “imanência”, para diferenciá-lo das conotações da palavra “campo” “transcendental”. Na afirmação de François Zourabichvili (2004, p. 45):

O conceito de plano de imanência substitui o “campo transcendental” oriundo das filosofias de Kant e de Husserl (sobre esses dois autores, cf. LS, 14a e 17a séries, e QPh, 48-9). “Plano” e não mais “campo”: porque ele não é para um sujeito suposto fora-de-campo ou no limite de um campo que se abra a partir de si próprio segundo o modelo de um campo de percepção (cf. o Ego transcendental da fenomenologia – ao contrário, o sujeito constitui-se no dado, ou mais exatamente sobre o plano).

Ele age assim para evitar, por fim, o termo “transcendental” que, como se sabe, está estritamente relacionado com as formas *a priori* da experiência kantiana (Zourabichvili, 2004, p. 45-46). O campo transcendental deleuziano não aceita pressuposto algum: nem um sujeito doador de sentido nem condições *a priori* da experiência. Deleuze o chama, por isso, *plano de imanência* para tornar evidente que nesse campo transcendental nada é suposto de antemão. A imanência é absoluta, só podendo, como mostrado, ser imanente a si mesmo. Assim, o pensador radicaliza o caráter impessoal desse campo transcendental, dado que não lhe parece possível dar ao transcendental a forma pessoal ao modo de Descartes, Kant ou de Husserl, nem sequer a pura forma da consciência. A imanência do campo transcendental se refere simplesmente à vida ou “Uma vida, nada mais”, como afirma Deleuze. E esta vida é uma essência singular

mais que individual: remete a *Uma vida* impessoal, referida pelo artigo indefinido, índice, por sua vez, do transcendental, por oposição à dupla transcendência do Sujeito e do Objeto. Vida imanente que dinamiza os acontecimentos, as hecceidades, singularidades virtuais que se atualizam nos objetos e nos sujeitos individuais. Os acontecimentos virtuais se atualizam em estados de coisa exteriores e em estados de vivência interior, porém pré-existem e determinam a esses. Deleuze se situa desse modo em uma tradição não subjetivista, que recorre a aspectos pré-subjetivos, pré-individuais e impessoais. A intensa vida impessoal é o que acontece sobre o plano de imanência: multiplicidades que se formam, singularidades que se conectam, processos ou devires que se desdobram. “E a possibilidade de vida ou modos de existência não podem inventar-se, senão sobre um plano de imanência” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 96). O campo transcendental ou, no limite, o plano de imanência é um mundo intenso das singularidades anônimas, o plano do ser pré-individual; afastado da ilusão do *Cogito* como “abrigo” ou fundamento. Finalmente, para além do *Cogito* cartesiano, “Eu penso, eu existo”, assim como do “*Cogito*” kantiano, “penso e, pensando-me, penso o objeto qualquer ao qual se refere uma diversidade representada”, um “*Cogito*” na filosofia deleuziana, pensado sobre o plano de imanência, soaria algo como “sinto que me torno outro, logo eu era, logo era eu!” (Deleuze *apud* Zourabichvili, 2004, p. 45).

Epílogo

O autor mostra que é preciso expurgar a imagem subjetiva que acompanha o pensamento para revelar um *sem-fundo* subjetivo por traz de qualquer pretensão de fundamento ou começo em filosofia que se dê pelas vias de uma consciência pessoal; para revelar o “fundo” de pura imanência atrás de todo fundado; atrás, principalmente, da própria “gênese” subjetiva, mediante um *a-fundamento* (*effondement*), uma revolução da *imagem do pensamento*. A empresa deleuziana consiste, como se viu, na proposição de um empirismo transcendental calcado na reafirmação de uma *nova* imagem do pensamento. Esta considerada, agora, como um puro plano de imanência, livre de pressupostos subjetivos. Como visto em “A imanência: uma vida...”, um dos textos mais emblemáticos da filosofia deleuziana, é toda uma nova maneira de se pensar a gênese subjetiva ou objetiva que está sendo defendida por Deleuze.

Trilhas Filosóficas

E pode-se dividir essa gênese em quatro atos: (1) adoção de um campo transcendental que se caracteriza como pura corrente da consciência a-subjetiva, pré-reflexiva, impessoal, que tem sua origem no pensamento sartreano e bergsoniano; (2) liberação desse campo de toda e qualquer forma de consciência, mesmo a imediata, irrefletida ou pré-reflexiva, revelando uma imanência absoluta, livre de qualquer atribuição seja a um sujeito ou a um objeto, fazendo assim do campo transcendental um puro plano de imanência; (3) apresentação desse plano de imanência como *uma vida...* indefinida, mas possuindo uma determinabilidade transcendental como singularidade, hecceidade: *uma vida de pura imanência* feita de virtualidades, acontecimentos; (4) atualização dos virtuais de uma vida, das singularidade, dos acontecimentos, em estados de coisas ou estados vividos, em objeto e sujeito: razão pela qual é possível dizer que o próprio plano de imanência se torna um e outro seguindo um fluxo que vai do virtual ao atual que o encarna.

Ao fim desse percurso, mantém-se ainda uma possibilidade de meditação acerca do sujeito a partir do pensamento deleuziano. É certo que não para tomá-lo como fundamento, já que não se pode querer dar ao condicionado o status de condição.

De uma forma que lhe é própria, Deleuze convida àqueles que se aproximam de sua obra aos grandes problemas da filosofia. A própria adoção de um *plano de imanência* aparece como uma forte tentativa de evitar as aporias do dualismo metafísico (realismo-idealismo, sujeito-objeto). A partir desse plano Deleuze incitará uma revolução (uma terceira revolução copernicana?) nos fundamentos subjetivos do pensamento filosófico: onde antes estava o sujeito, agora está um plano impessoal, pré-subjetivo, que revela no seu interior toda potência da verdadeira criação conceitual desembaraçada da *doxa*.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta. In: ALLIEZ, Eric. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 169-192.

ALLIEZ, Eric. *A assinatura do mundo: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari*. São Paulo: Editora 34, 1994.

ALLIEZ, Eric. *Da impossibilidade da fenomenologia: sobre a filosofia francesa contemporânea*. Trad. Raquel Prado e Bento Prado Júnior. São Paulo: Editora 34, 1996.

DELEUZE, Gilles. Signos e acontecimentos – entrevista concedida a Raymond Bellour e François Ewald. In: ESCOBAR, Carlos Henrique. *Dossiê Deleuze*. Rio de Janeiro: Holon, 1991.

DELEUZE, Gilles. A imanência: uma vida... In: VASCONCELLOS, Jorge; FRAGOSO, M. A. R. (Orgs.). *Gilles Deleuze: imagens de um filósofo da imanência*. Londrina: UEL, 1997a. p.15-19.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997b.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.

DELEUZE, Gilles. *L'île deserte et autres textes: textes et entretiens, 1953-1974*. Paris: Minuit, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.

DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

JARDIM, Alex F. C. *Como sair da ilha da minha consciência: Gilles Deleuze e a crítica à subjetividade transcendental em Husserl*. Tese (Doutorado em Filosofia). São Carlos: Centro de Educação e Ciências Humanas, UFSCar, 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: M. Fontes, 1986.

PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. 1. ed. São Paulo: EdUSP, 1989.

VASCONCELLOS, Jorge. Imanência e vida, considerações preliminares acerca da idéia de plano de imanência em Gilles Deleuze. *Princípios – Revista de Filosofia*, UFRN-CCHLA, v. 5, n. 6, jul.-dez. 1998, p.115-122. Natal, 1998.

SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego*. Paris: J. Vrin, 1936.

Trilhas Filosóficas

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

Bibliografia adicional

BADIOU, Alain. *Deleuze, o clamor do Ser*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: M. Fontes 1999.

DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

DELEUZE, Gilles. O atual e o virtual. 1996. In: ALLIEZ, Eric. *Deleuze: filosofia virtual*. Trad. Heloisa B.S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 1996.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. A. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

PRADO JÚNIOR, Bento. A idéia de “plano de imanência”. In: ALLIEZ, Eric. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

O mundo não é só uma paisagem de atualidades: umas viradas metafísicas e o exorcismo da herança humeana

Hilan Bensusan*

Resumo

Este trabalho procura entender algumas viradas metafísicas recentes a partir da análise de como algumas pressuposições humeanas quanto à ontologia orientaram posturas e escolhas filosóficas nos últimos séculos. Tais viradas estão associadas a nomes filosoficamente diversos como David Lewis, George Molnar, Giles Deleuze e Pierre Klossowski. Uma breve análise de como o atualismo humeano esteve pressuposto em várias agendas filosóficas é o pano de fundo que guia o diagnóstico de porque alguns renascimentos da metafísica se preocupam centralmente com potências, modalidades, *possibilia*, virtualidades, devires e intensidades. Tais viradas metafísicas são consequência de uma transformação subterrânea em que os pressupostos atualistas humeanos são explícita ou implicitamente reconsiderados. Nesse escopo, esboço uma distinção entre metafísicas de paisagens e metafísicas de trama – sendo as primeiras ainda, em certo sentido, reféns de pressupostos do atualismo humeano.

Palavras-chave: Seriedade ontológica; legado humeano; potências; atualismo; metafísica de paisagens; metafísica de tramas.

Abstract

This work endeavours to understand some recent metaphysical turns from the viewpoint of some Humean assumptions concerning ontology that guided choices and standpoints in philosophy in the last centuries. Such turns are connected to philosophers as different as David Lewis, George Molnar, Giles Deleuze and Pierre Klossowski. A brief analysis of how a Humean actualism was presupposed in several philosophical agendas is presented as a background to understand why

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Sussex (Inglaterra), com mestrado pela Universidade de São Paulo (USP) e graduação pela Universidade de Brasília (UnB). Professor do Departamento de Filosofia da UnB desde 2002, pesquisando atualmente questões de interface entre ontologia, epistemologia e metafísica. Publicou *Excessos e Exceções* pela Idéia e Letras em 2008.

some metaphysical renaissances are chiefly concerned with powers, potentialities, modality, *possibilia*, virtuality, becomings and intensities. Such moves, I argue, result from an underground transformation where Humean actualism is implicit or explicitly reconsidered. In this context, I sketch a distinction between landscape metaphysics and plot metaphysics and claim that the former is still prey of some tenets of Humean actualism.

Keywords: Ontological seriousness; Humean legacy; powers; actualism; landscape metaphysics; plot metaphysics.

Fazer metafísica – lidar com os ingredientes do universo – teve reputação baixa, duvidosa ou incerta nos últimos séculos no ocidente. Seguramente, continuamos ouvindo, precisamos supor quais são os tais ingredientes. Ou pelo menos algumas noções pelo menos vagas acerca deles. E precisamos agir e nos misturar com eles – mas parecia que o recomendável é que façamos estas coisas de soslaio. Por exemplo, fazendo poucas suposições – como se o número de suposições acumuladas por si mesmo as tornasse mais frágeis. Ou que façamos suposições que procurem não ultrapassar os limites da pura razão – o que nos obriga a uma investigação acerca de quais são os ingredientes da tal pura razão. Que tentemos nos limitar aos domínios da experiência – o que já nos leva a fazer espaço para a experiência entre os ingredientes do mundo e supor que ela sozinha tem algum espaço. Que deleguemos consultas sobre os ingredientes do universo às ciências e nos conformemos em ignorar tudo aquilo ao que elas não provêem respostas – e essas lacunas podem mesmo formar uma moldura em que colocamos as narrativas das ciências. Por alguns séculos as metafísicas oficiais e respaldadas pelas comunidades filosóficas majoritárias foram mínimas, frequentemente envergonhadas, disfarçadas e, em todo caso, acanhadas. Há alguns sinais de que na virada do milênio algumas empreitadas metafísicas estão perdendo vergonha. Gostaria de explorar alguns destes movimentos.

Uma suspeita interessante é que a diminuição da atenção filosófica sobre questões metafísicas coincide com a adoção de alguns pontos fixos metafísicos. Uma parte significativa das tentativas de deflacionar os compromissos metafísicos foi informada por uma perspectiva humeana em metafísica. A manobra humeana – talvez aquela mesma que Quine uma vez confundiu com um impasse propriamente humano – se apoiava em uma

cisão entre o que é e o que não é nosso (ou o que é produto da soberania humana e o que é contribuição do mundo, ou o que subjetivo e o que é objetivo, ou o que é mente e o que está externo a ela etc.) (Hume, 1980). Apoiada nessa imagem, a manobra é a de exorcizar do mundo tudo o que não fosse redutível a itens atuais, isolados, inanimados e contingentemente dispostos. A presença é reduzida ao temporalmente instantâneo e ao modalmente monofônico. A imagem é a de um mosaico em que os itens atômicos são justapostos de uma maneira contingente em que nenhum deles tem capacidades, potências e disposições; ou seja, nenhum átomo está prenhe de *possibilia*. Se o mundo não contribui com modalidades ou com temporalidades, ou com processos de transformação, tais coisas são projeções nossas – nos as inserimos no mundo. Podemos nos encorajar a postular necessidades (e possibilidades) a partir de universalidades – vem daí a famosa, porém confusa expressão: “concepção humeana da causalidade (ou das leis)”. É como se as modalidades fossem não muito mais do que quantificadores. O cenário humeano – associado a uma maneira de pensar que separa questões de fato e questões de razão e que é parte do ambiente influenciado por Descartes em que Hume pensou – fertilizou o solo para o ceticismo moderno acerca do nosso acesso ao mundo externo que, por sua vez, deram nas preocupações epistemológicas em vários matizes que infestaram a filosofia. Era quase como se a metafísica, no fundo, já fosse partida decidida.

Na esteira dessa suspeita, podemos tentar explorar um pouco da pré-história da filosofia contemporânea no quadro dessa paralisia metafísica. O ponto fixo humeano é antes que uma metafísica completa, um conjunto de preferências metafísicas; incluindo pelo menos uma maneira de entender a existência – aquilo que existe, existe em ato, é independente de qualquer esforço de acesso, é, em grande medida, desprovido de conexões internas – e uma maneira de desentender as modalidades e as normas – elas são nossas e há que se separar o que é de César e o que é do mundo. O kantismo gira em alguma medida em torno desse ponto fixo: uma metafísica do distante e do inacessível que exerce menos influência sobre nosso pensamento e nossa ação do que nossas estruturas transcendentais e nossa capacidade de liberdade – que, ainda que subjetivas, moldam com universalidade e com necessidade nossa imagem do mundo e nossa capacidade de agir. Visto desde um ponto de vista da metafísica subjacente, o kantismo pode ser descrito como um humanismo levado a algumas de suas máximas conseqüências: o que existe está pronto e sua presença é uma presença retirada do âmbito por onde se move o pensamento, as unidades da realidade – tanto quanto as unidades do nosso julgamento – são tipicamente

Trilhas Filosóficas

imaginadas como unidades atômicas, os poderes humanos de produzir imagens do mundo são mantidos como indiferentes ao mundo – alheios a eles, o sujeito transcendental desconectado da determinação pela sua capacidade de causar pela liberdade. Para Kant, a necessidade não se associava às potências ou capacidades no mundo – nós somos indiferentes a quaisquer poderes que no mundo haja; para todos os efeitos, o mundo aparece como o extremo da ausência de animação. Hegel (1992) procurou exorcizar o que entendia como os elementos centrais do subjetivismo kantiano retendo a idéia de mediação. Emerge, então, uma imagem do mundo como composta de partes que se animam mutuamente, ao invés de tomadas como prontas – há uma trama do espírito absoluto subjacente; não uma paisagem fixa de coisas prontas e nem uma metafísica do que é retirado do escopo do movimento de pensamento. Porém, eu suspeito que, em certo sentido, o ponto fixo humeano oferece ainda uma das forças centrípetas dessa maneira de pensar: a introdução de movimento – por meio da mediação – é prerrogativa do pensamento, do espírito. É a capacidade de liberdade do pensamento que é motor de toda animação – é dela que se desprende o reconhecimento e com ele a autoridade que desmancha e transforma o que está presente. Nem é que nós determinamos, nós mesmos, todo o processo das *Aufhebungen* – o que seria reter uma medida do subjetivismo que Hegel denunciava –, mas é o pensamento e os conceitos aos quais está atrelada nossa vida mental que gira a manivela da animação. De alguma maneira, é ainda o pensamento que introduz poderes no mundo, ainda que ele não seja mais entendido como subjetivo. Ou seja, Hegel introduz uma dimensão de trama na metafísica – a trama do pensamento e seus conceitos, a trama do espírito –, mas as personagens que conduzem à trama são ainda personagens do pensamento¹. (Uma rápida digressão: a trama sugerida por Hegel inspirou muitos fios de maneiras de entender o mundo como genuinamente animado por uma trama. Encontro um desses fios hegelianos no esforço de Donna Haraway (1985) de entender a evolução das espécies como um dos motores da dissolução e da transformação das coisas prontas. Em certo sentido, a idéia é de trazer para uma dimensão ecológica a dimensão de *polemos* que é prerrogativa do espírito em Hegel. A evolução das espécies pode ser vista como uma introdução da trama na biologia – ela deixa de ser o estudo da paisagem das

¹ Em alguns momentos, Hegel parece sugerir que nem sequer na natureza as coisas ficam prontas e acabadas. No entanto, a idéia central de liberdade contraposta à natureza – é o pensamento que introduz possibilita no mundo, a idéia de que poderia ser diferente – parece sugerir que a natureza é um domínio, como um domínio de leis que rege e coordena as coisas desde fora. A liberdade é que trama para colocar as coisas sob sua jurisdição – dentro de um domínio da razão. V. debate entre Brandom e Pippin.

espécies e passa a olhar para os movimentos de dissolução e transformação dos organismos².)

No entanto, Kant ofereceu recursos para sustentar outras posturas que também flertam com um pulo da cerca que separa o subjetivo do resto do mundo. Um dos legados de Kant foi a metafísica descritiva: encabulada de tratar de como são as coisas, uma metafísica descritiva se limita a explorar as suposições da nossa maneira de pensar. É como se a metafísica fosse uma descrição dos elementos mais gerais subjacentes aos nossos modos ao pensar, como se investiga-la fosse investigar padrões gerais de pensamento – de um modo que se circunscreve fora de qualquer passo em direção a compromissos ontológicos. Uma metafísica descritiva faz uso de argumentos transcendentais para determinar o que precisa estar presente (pelo menos) em nosso pensamento para que sejamos capazes de pensar o que pensamos. A metafísica descritiva – como qualquer filosofia transcendental – pode ser feita fazendo-se metafísica. De um lado podemos entender a empreitada como uma sujeita a uma determinação *ab ovo* de que a metafísica é impossível: não podemos sair do contorno traçado pela distinção transcendental. Porém a metafísica descritiva, e com ela a herança kantiana, pode ser entendida, talvez perversamente, como se a filosofia transcendental inaugurasse um novo método em metafísica. É como se pudéssemos, através de argumentos transcendentais, determinar como são as coisas; já que elas formam parte das condições de possibilidade para que tenhamos experiência, pensamento, a concepção de objetos e propriedades impensados etc. Se pudermos fazer uso de argumentos transcendentais sem circunscrevê-los às fronteiras demarcadas pela distinção transcendental – como acredito que podemos – então podemos utilizá-los como uma maneira de fazer metafísica. Trata-se, nesse caso, ainda em grande parte de uma metafísica em que procuramos desvelar uma paisagem – melhor, uma presença, alguma coisa cuja presença torne possível algumas de nossas capacidades. Porém de alguma maneira já se trata de entender como partes do mundo tem o poder de fazer com que nós sejamos como somos – nosso pensamento não é inteiramente indiferente ao mundo; é o mundo que torna possível que ele tenha as características que tem.

Gostaria de mencionar brevemente dois argumentos transcendentais que não demandam distinção transcendental – e que funcionam de maneira mais contundente se a distinção não for introduzida por outras razões. O

² Comparar aqui com a ontologia do corpo que emerge do esforço de Guattari nas *Três ecologias*. As forças, entendidas ecologicamente, são protagonistas de uma trama nos organismos em que interagem e se animam os elementos da subjetividade, os elementos do *socius* e os elementos do ambiente.

primeiro é o argumento de Davidson (com origens em Kant e em Wittgenstein) que mostra que qualquer convicção tem uma presunção de verdade em seu favor. Sem alguma verdade, não há inteligibilidade e, se introduzirmos a distinção transcendental, não teremos como tornar inteligível os dois lados da distinção – as coisas em si de um lado e as coisas para nós de outro – sem que possamos tornar inteligíveis os dois lados; a conclusão é que pelo menos uma parte das coisas para nós são também coisas em si; ainda que não possamos determinar que parte é essa. Trata-se de um argumento que é prolegômeno ao que poderíamos chamar de metafísica do algum, ou metafísica das descrições indefinidas – estabelecemos que há algumas coisas dentre as muitas que concebemos e pressupomos e não há, na metafísica do algum, nenhuma questão de fato acerca de que coisas são essas. Trata-se de determinar indeterminações. Meu outro exemplo de argumento transcendental que prescindem de distinção transcendental é um argumento apresentado em meu livro *Excessos e exceções* (2008). Ali pergunto quais são as condições de possibilidade para que o pensamento tenha sempre múltiplas interpretações e encontro que tem que haver singularidades no mundo para que qualquer conteúdo possa ser sempre reinterpretado por um ato de pensamento. Trata-se de singularidades em fuga; itens que escapam de um conteúdo geral pensado e asseguram as indeterminadas interpretações múltiplas. Essas singularidades são partes do mundo, uma vez que se concebermos que elas são apenas partes do estofado do nosso pensamento, um confronto com as coisas em si teria que ser inteligível sem interpretações múltiplas. Nos dois casos, o resultado é a presença de um elemento no mundo – um elemento indeterminado em um caso, uma singularidade em fuga no outro. Não me interessam aqui os detalhes dos argumentos, mas apenas que são argumentos transcendentais que pulam a cerca de arame farpado da distinção transcendental – e determinam alguma coisa de metafísico.

Penso que algo análogo à tradição da metafísica descritiva pode ser encontrada em algumas das tradições fenomenológicas. O mundo entre parêntesis, e o foco da atenção filosófica em noções ricas de experiência, parecem flertar com um mundo para além do pensamento que é não mais do que matéria inerte para o que esculpimos com nossas vivências. Os poderes estão todos circunscritos ao domínio da experiência vivida que é sempre vista desde dentro – desde o ponto de vista de quem vive a experiência. A experiência fenomenológica não é uma experiência passiva, mas ela é – com o mundo sujeito à *epoché* transcendental de Husserl (1913/2006, §32) – o motor de toda animação; a contribuição do mundo é no mínimo desprezada, no máximo modesta. Em ambos os casos, não é o

foco da atenção filosófica. Seguramente, as tradições fenomenológicas mostram o quanto se pode fazer enriquecendo a noção de experiência mesmo mantendo o mundo ignoto ou inanimado – a experiência pode criar tramas diante de uma paisagem ofuscada ou simplesmente estagnada que nos oferece a metafísica de fundo. O ponto fixo aparece como um aviso de atenção: não passe desse ponto, aqui o campo é minado, a partir desse ponto cessa qualquer animação. Assim como no caso da metafísica descritiva, as tradições fenomenológicas também oferecem recursos para que a cerca em direção a como as coisas são possa ser transposta: o mundo pode ser concebido nos termos da experiência vivida, um mundo que é um emaranhado de tramas, de *possibilia*, de potências. Talvez os ambientes permaneçam inanimados, mas o mundo fica enriquecido com todos os recursos que a experiência vivida é capaz de apresentar. O mundo, enriquecido assim, sai do impasse humeano – mas fica ainda próximo, talvez, de ser demasiado humano.

No século XX houve também um renascimento dos pressupostos epistemológicos humeanos – o empirismo lógico tentou diminuir a importância das conseqüências céticas da dificuldade de inferir idéias a partir de impressões sensíveis por meio de uma melhor análise dos predicados em que formulamos teorias acerca do mundo. O renascimento de Hume em epistemologia, é claro, reforçou o ponto fixo metafísico: com uma correta análise da linguagem das teorias – e dos elos dedutivos entre enunciados universais e observações particulares (somados a algumas regras de correspondência que eram tidas como inocentes postulados de significado) – nem sequer precisaríamos postular relações em forma de lei no mundo; bastariam itens particulares atuais prontos a serem subsumidos por uma estrutura teórica capaz de prever e explicar. O compromisso ontológico dessas estruturas teóricas podia ser seriamente deflacionado ou honestamente colocado debaixo do tapete. A idéia de leis da natureza pareceu muitas vezes – e ainda parece para muitos humeanos – um complemento inócuo ao ponto fixo, apenas a conseqüência da tal suposta “concepção humeana da causalidade”. Mas a idéia de tentar uma epistemologia humeana outra vez foi lentamente fazendo água – começando pela própria sanha de exorcizar qualquer necessidade natural. Por um tempo parecia que o caminho poderia ser radicalizar o humeanismo despachando qualquer tipo de necessidade semântica (analiticidade) que poderia ser um disfarce para alguma forma de postular animação metafísica por meio de necessidades. Quine procura exorcizar todo tipo de necessidade e, de um modo diferente de Kant, amplia o escopo da contribuição do pensamento nas visões de mundo – muito está para jogo

Trilhas Filosóficas

em nossos emaranhados de teorias e uma relatividade ontológica encontra um nicho sobre a insistência na parcimônia e nas paisagens desérticas. Em reação a este humanismo *à outrance* que torna mesmo qualquer suposição de identidade um exercício da nossa soberania, surgiu o ímpeto de postular necessidades naturais de modo explícito e começou-se a falar de leis da natureza sem pudores, como se toda tensão com o ponto fixo metafísico houvesse desaparecido. Em todos os casos, o ponto fixo humeano está presente: uma paisagem de blocos desligados uns dos outros, isolados, inanimados e atuais é o que o mundo nos oferece. (Na melhor das hipóteses, algumas leis da natureza cegas se entulham sobre o mosaico.) Ainda assim, há aqui o caminho aberto para uma virada metafísica naturalista: a ciência como um dos guias da metafísica; de acordo com tal virada, é a partir da ciência que deve começar a atividade filosófica e, sendo assim, a metafísica aparece desde o começo já que a ciência é uma força que sanciona o ímpeto pela metafísica (e não mais o bloqueia).

A licença para compromissos ontológicos com modalidades foi o preâmbulo de uma virada metafísica mais generalizada. Trata-se do divisor de águas que foi o trabalho de Kripke nos anos sessenta. Os discursos modais passaram a ser sancionados por uma semântica de mundos possíveis que pareciam tornar plausíveis um discurso modal com um modelo que não apelava para uma ontologia muito diferente do ponto fixo humeano. As modalidades sempre foram sinais vermelhos humeanos – sobretudo porque elas eram entendidas frequentemente em termos de variações em torno do tema das conexões necessárias. Vale notar que as modalidades poderiam ser entendidas com poucos adendos a ortodoxia metafísica humeana: apenas a introdução de outros mundos possíveis, também povoados por objetos, eventos e propriedades atuais que preservam um nível aceitável de ausência de animação³. A maneira de entender as *possibilia* que emergiu do trabalho de Kripke – e o chamado “realismo modal” de David Lewis (1986) que procura entender os mundos possíveis como objetos concretos – não entende as possibilidades senão como relações de semelhanças e diferenças entre os mundos. Não há propriedades disposicionais, nem objetos possíveis, nem conexões necessárias no mundo atual: tais coisas só emergem porque outros mundos possíveis têm sua órbita em torno do mundo atual; as modalidades são não mais que relações entre objetos, eventos e propriedades (categóricas) dos vários mundos possíveis. As

³ Uma parte da discussão sobre o caráter da semântica de Kripke repousa na relação entre mundos possíveis. Brandom (2001) analisa de uma maneira interessante de que maneira o trabalho de Kripke liberou os filósofos para falarem com menos cerimônia sobre modalidades.

modalidades aparecem analisadas em termos de simetrias e distâncias entre mundos – cada mundo continua composto por itens inanimados e modalmente inertes. A noção de geografia dos mundos possíveis tal como reivindicada por Kripke permitiu que um mínimo desvio do ponto fixo humeano abrisse as portas para que discursos sobre essências (propriedades necessárias), substratos (repositórios necessários de propriedades) e conexões necessárias (mesmo as naturais, como aquelas em forma de leis da natureza) pudessem ser considerados capazes de fixar compromissos ontológicos. A introdução da noção domesticada de “mundos possíveis” permitiu o adestramento de uma plêiade de outros conceitos considerados suspeitos por uma ortodoxia guiada por uma metafísica humeana – ela ofereceu uma licença para fazer metafísica. (Note-se que há muitos filósofos que exibem a mesma gula dos matemáticos que preferem sistemas clássicos aos construtivistas porque eles tornam possível um maior número de resultados. Se eles se sentem bem na plenitude, na floresta tropical – não se sentem nem culpados e nem encabulados – eles fogem dos desertos.) A metafísica sancionada, contudo, ainda era humeana em muitos aspectos: na medida em que uma poeira sideral intergaláctica ainda é uma poeira sideral, um atualismo que se expande por muitos mundos (cada um deles atual) ainda é um atualismo. O concretismo de David Lewis deixa isso ainda mais claro: todos os mundos são igualmente atuais, já que cada um deles não é uma mera possibilidade – o nosso é apenas aquele ao qual nós apontamos; a modalidade aparece apenas na relação espacial entre mundos existentes. O que faz o nosso mundo ser diferente do mundo possível é que estamos nele – a realidade é demonstrativa, o nosso mundo é real porque estamos nele e não por nenhuma propriedade que o distinga dos outros mundos possíveis.

Mais uma vez, contudo, esta pequena licença para fazer metafísica teve a capacidade de transbordar. Na tradição associada a David Lewis e que sentiu o impacto do trabalho de Kripke, o tratamento das possibilidades passou a ser tida como refém de uma metafísica particular. Uma tradição australiana de seriedade metafísica se debruçou sobre as conseqüências metafísicas do concretismo de Lewis perguntando sobre disposições, potências, tropos e conexões necessárias. A tradição insiste que sempre há uma metafísica de fundo por trás de qualquer empreitada filosófica – mesmo as críticas à metafísica assumem uma metafísica subjacente. Martin e Heil (1999) consideram que mesmo quem constrói algumas entidades em termos de outras precisa postular a existência dessas últimas ou elucidar que metafísica permite a construção sem tijolos. Ou seja, a argumentação é que qualquer forma de anti-realismo é uma metafísica que precisa ser avaliada e posta sob escrutínio. Também o trabalho de Kripke, talvez de uma maneira

surpreendente, teve o efeito de liberar parte da imaginação ontológica e recentemente o ponto fixo humeano começou a ser colocado explicitamente em questão. Brian Ellis (2002), George Molnar (2003) e Stephen Mumford (2004), por exemplo, insistem que a maior parte das dificuldades que encontramos matutando acerca de potências, disposições e *possibilia* se originam da metafísica humeana subjacente a maneira como nós pensamos nelas. (E alguns outros se desprendem da maneira humeana de entender modalidades como girando sempre em torno da idéia de conexão necessária.) Eu suspeito que muitos problemas epistemológicos e semânticos que fizeram a filosofia bater com a cabeça em portas fechadas nos últimos séculos teriam sua etiologia explorada desde o tratamento das potências, da ontologia de potências subjacentes. A virada metafísica da atenção às potências entende que Hume escolheu uma entre muitas alternativas ao pensar no que é atual e no que é potencial; há outras, podemos encontrar formas de entender que o mundo está prenhe de potências como sugeria uma interpretação do princípio eleata de que as coisas existem porque produzem outras. Podemos não mais postular mundos possíveis (concretos) distantes do nosso mundo atual e entender possibilidades como sendo tão atuais quanto qualquer outro elemento do nosso mundo. E podemos entender nossa apreensão do mundo – nossa experiência, nosso pensamento – em termos de forças com potências que são tão prenes de possibilidades quanto o resto do mundo. Talvez sejamos nós que introduzimos categorias fixas, identidades e mesmo conexões necessárias fixas no mundo, mas nossos percursos de pensamento e de experiência não se sobrepõem a um mundo inerte e inanimado: eles se inserem em uma ontologia de potências; a mente, emaranhado sem fronteiras de capacidades, é uma potência entre muitas. Penso que a atenção à ontologia das potências promove uma virada metafísica que nos insere entre os constituintes do mundo porque deixa nossas capacidades vulneráveis às potências do mundo – nós podemos enunciar leis da natureza, mas elas estão vulneráveis ao caráter emaranhado das potências que as realizam, pois não há nada de inerte e inanimado obedecendo às ordens das leis da natureza. Nesse último caso, como eu tento mostrar no capítulo “Por uma ontologia não-fascista” (2008, p. 319-331), não basta falar com o sargento, com o prefeito ou com o guardião: cada uma das potências pode puxar em alguma direção. Por isso eu dizia que passamos a conceber que nenhuma matéria é só matéria-prima, toda matéria é *primadonna*.

Uma virada metafísica aproximadamente simultânea e de conseqüências ainda mais libertadoras para a imaginação ontológica se deu

pela conjunção da reação estruturalista às tradições fenomenológicas de um lado e pela re-apropriação de Nietzsche no contexto que emergiu a partir dos anos 60 na França⁴. Os ambientes pós-estruturalistas permitiram que o foco da filosofia saísse da experiência humana, da liberdade humana e da capacidade humana de pensar – tais coisas tinham uma genealogia, elas se inseriam em um mundo de forças, sujeições e poderes. A filosofia não precisa começar com a atividade humana – ela pode mesmo passar ao largo dela, considerar o sub-humano, considerar o supra-humano ou dissolver qualquer categoria que se aboiete no que é demasiado ou especificamente humano.⁵ Ela nem sequer precisa ter começos fixos – pode estar sempre pelo meio. Olhamos para nós procurando a trama de forças que interagem e se animam mutuamente outras de muitas – por exemplo, quando encontramos a nós pastoreando diferenças em nossos atos e em nosso pensamento, não precisamos mostrar que instauramos a diferença por meio de nossas capacidades, mas que elas de alguma maneira aparecem para nós como um sintoma do mundo que nos circunda. Pensar a metafísica a partir das diferenças, e não das identidades, é uma maneira de expandir a imaginação ontológica e fazê-lo de um modo que poucas vezes é possível em outras tradições. A imaginação ontológica – e a filosofia em torno dela – pode se libertar da imagem de que a ontologia é feita de paisagens, de figurações prontas que precisam ser desveladas – de que aquilo que é está pronto (ainda que seja feito do que nunca está pronto). Penso que podemos distinguir uma metafísica de paisagens e uma metafísica de tramas; e que o pós-estruturalismo libertou os ímpetus que levam às metafísicas de tramas. Assim, por exemplo, a singularidade não precisa ser pensada em termos de uma unidade do mundo – um componente, como uma montanha que compõe a paisagem. Em *Excessos e exceções* (2008), quando falo de uma singularidade em fuga, tento me valer do recurso de pensar singularidades dentro de uma trama, elas escapam de um território, se tornam exemplos, ou se intrometem como exceção, mas há movimentos que são antes dramáticos que temporais – não podemos considerar a singularidade sem considerar sua trajetória. Talvez um exemplo demasiado simplificador da minha distinção entre metafísica de paisagens e metafísica de tramas possa

⁴ Consultar colóquio de Cerisy, em 1972, sobre reler Nietzsche naquele tempo com esforços de Nancy, Lyotard, Derrida, Deleuze, Klossowski entre outros (Gandillac; Pautrat, 1973/1985).

⁵ Nesse ponto, e talvez apenas nesse ponto, a virada metafísica pós-estruturalista coincide com a virada em favor de uma metafísica naturalizada em que a ciência é parte do esforço de fazer um inventário do mobiliário do universo. Também para o naturalismo, o que é humano não merece atenção especial nem como ponto de partida e nem como método de investigação (pelo menos explicitamente).

ser o contraste entre duas maneiras de entender o que é uma linha reta, a segunda das quais endossada por Spinoza: podemos entender uma linha reta como um conjunto de pontos alinhados ou podemos entendê-la como um ponto em movimento. Note que na imaginação geométrica de Spinoza, a linha reta não se tornou um objeto físico – ela continua sendo um objeto geométrico –, mas um drama constituinte foi invocado. Um drama assim é quase como uma ordem lógica em oposição à ordem temporal, mas aqui não importa tanto a ordem e antes o percurso. A metafísica de tramas pode ser o que fazia com que Deleuze encontrasse na literatura (e no cinema) algumas forças que importavam para fazer sua metafísica. A trama não se reduz às paisagens: a atenção ao que inventam os movimentos não pode ser substituída por nenhum inventário.

Gostaria de terminar com alguns poucos temas pós-estruturalistas que rondam a idéia de tramas. Começo com algumas idéias de Derrida que talvez sejam menos parte de uma virada metafísica. Trata-se da espécie de hegelianismo exacerbado em que o interesse central é o de preservar a mediação de todo fim, de toda idéia de acabamento, de efetivação, de consumação. O processo de desconstrução não tem fim, não tem ponto de chegada: todos os recursos do mundo estão abertos à cópula com o pensamento para novas mediações. A desconstrução não se limita aos recursos tradicionais do pensamento – ela não tem fronteiras fixas e o pensamento que emerge não é uma paisagem. De uma maneira geral, a influência do estruturalismo fez com que a filosofia não enxergasse mais seus limites no escopo do que é humano; assim, a política não é o combate de visões de mundo, mas o combate transpassa os limites dessas visões, se engaja com um *polemos* nas coisas mesmas. Analogamente, o pensamento não está encerrado em nenhum âmbito que possa ser cercado, ele se mistura com a ação e passa ao largo das intenções. Escavar as forças que constituem o que nos ronda é também estar em meio às contingências que não formam um mosaico apenas porque cada força tem direção, tem disposições, está a disposição de outras forças, tem incapacidades relativas e carrega um imã como quem carrega uma trama. Por fim gostaria de terminar com a metafísica que emerge da imagem de um plano de imanência tal como apresentado por Deleuze e Guattari (por exemplo, 1980/2007, cap. 10). O plano de imanência – que contrasta com o plano de organização, este um plano como um projeto, aquele um plano como uma superfície – é um espaço onde as coisas que existem se esbarram; algo como o equivalente metafísico de uma esquina. As coisas – forças, singularidades, acontecimentos – ficam organizadas em um plano de organização, um plano que as coloca em hierarquia, em relações de dependência, inseridas em um

organograma que as submete. Nem podemos entendê-las ou interagir com elas sem o plano de organização que, por sua vez, não é uma produção privilegiada do pensamento, ele está por toda parte e emerge em torno de nós na maneira como pensamos em singulares como exemplares. Mas as coisas também estão em um plano completamente diferente, em um plano de imanência. Ali elas estão no mesmo pé: i(r)manadas, esbarrando umas nas outras porque elas ocupam o espaço daquilo que existe. E é porque as hierarquias se tocam que há linhas de fuga, que as coisas escapam da ordem e se re-configuram; é que há ruas e avenidas, mesmo que não haja saídas – dizia Itamar Assumpção. O plano de imanência, em contraste com o plano de organização, torna possível uma trama. Trata-se talvez de um cenário em que a trama é possível, mas gostaria de insistir que não se trata, nos aspectos que me interessam, de uma paisagem. Penso que não se trata de uma metafísica de paisagens porque não há um almoxarifado em que estão depositados (ou podem estar empilhados) os itens do mobiliário do universo. Não se trata de uma ontologia de almoxarife (e talvez possamos contrapor a metafísica dos carregadores à metafísica dos almoxarifes): não é uma lista de coisas, as coisas estão transitando entre os planos e nem sequer transitam, precisam estar em ambos e quase ao mesmo tempo fugir de um para o outro. Não importa apenas que coisas estão presentes, mas também como elas vão de um lado para outro. E aqui aparece mais uma reviravolta contra a metafísica do ponto fixo humeano: nem são os objetos indiferentes às suas propriedades, eles se soltam delas. A metafísica – ao contrário do que imagina a atenção às paisagens – não termina com a lista dos (atuais) *dramatis personae*.

Referências

BENSUSAN, H. *Excessos e exceções: por uma ontologia sem cabimento*. Aparecida: Idéias e Letras, 2008.

BRANDOM, R. Modality, normativity, and intentionality. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXIII, n. 3, nov. 2001, p. 587-609.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980. Edição brasileira: *Mil platôs*. São Paulo: Editora 34, 2007.

Trilhas Filosóficas

ELLIS, B. *The Philosophy of Nature: a guide to New Essentialism*. Chesham: Acumen, 2002.

GANDILLAC, M.; PAUTRAT, B. *Nietzsche aujourd'hui*: 1. Intensités. Paris: Union Générale d'Éditions, 1973. Edição brasileira: *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985.

HARAWAY, D. Cyborg manifesto. *Socialist Review*, n. 80, 1985, p. 65-108.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Werke in 20 Bänden. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. v. 3. Edição brasileira: *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HUME, D. *Enquires concerning human understanding*. Ed. Selby-Bigge, L. A. & Niddich, P. H. 3. ed. Nova York: Oxford University Press. Edição brasileira: *Investigações sobre o entendimento humano*. São Paulo: Abril, 1980. (Coleção Os Pensadores).

HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Buch 1*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologisches Forschung, v. 1. Halle: Niemayer, 1913. Edição brasileira: *Idéias para uma fenomenologia e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. M. Suzuki. Aparecida: Idéias e Letras, 2006.

LEWIS, D. *On the plurality of worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.

MARTIN, C. B.; HEIL, J. The ontological turn. *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. XXIII, n. 3, 1999, p. 34-60.

MOLNAR, G. *Powers: a study in Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

MUMFORD, S. *Laws in Nature*. London: Routledge, 2004.

Notas acerca da noção de existência em Hume

Pedro Jonas de Almeida*

Resumo

Examinamos neste artigo a noção de existência no interior da teoria da crença de Hume. Para Hume, assim como para Kant mais tarde, a existência não é um predicado que pudesse acrescentar alguma nova determinação à concepção ou idéia. Embora sob outra orientação, Hume também considera que questões de existência só são decididas no campo da experiência. E é na teoria da crença que Hume pode rejeitar a existência como um predicado, uma vez que é no interior dessa teoria que a lógica é considerada enquanto o estudo das transições de idéias e não como o exame das atribuições de conceitos-predicado a conceitos-sujeito.

Palavras-chave: Existência; crença; transição; experiência; predicação.

Abstract

In this article, we examine the notion of existence in Hume's theory of belief. According to Hume, as well as to Kant later on, existence is not a predicate that could add a further determination to the conception or idea. Although under another orientation, Hume also considers that issues of existence are decided only in the domain of experience. And it is in the theory of belief that Hume can reject existence as a predicate, since it is inside this theory that logic is considered as the enquiry of transitions of ideas and not as the investigation of the predication of concept-predicate to concept-subject.

Keywords: Existence; belief; transition; experience; predication.

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Santo Anselmo construiu uma prova para demonstrar a existência de Deus, posteriormente retomada por Descartes, que Kant batizou de prova ou argumento ontológico. O argumento consiste em demonstrar que sendo a existência um predicado real, ela não pode ser recusada a Deus sob pena de anular sua grandeza e imensidade. Ou seja, em razão de sua perfeição, o predicado “existência” não lhe pode ser retirado sem ao mesmo tempo priva-lo dessa mesma perfeição. A força desse argumento, de certa forma, está em considerar a existência como um predicado real¹. Sendo assim, um exame crítico que pretenda refuta-lo deve ao menos se concentrar nesse ponto preciso. É o que fez Kant e é o que fez Hume antes dele². O primeiro nega que a existência seja um predicado real que pudesse acrescentar uma nova determinação a um conceito, diferente daquelas já nele incluídas, e a considera como posição absoluta do conceito ou de seu objeto no tempo e no espaço. Para Kant, o termo “existência” denota a existência efetiva. O que faz Hume é o que mostraremos a seguir.

Digamos que os resultados de ambas as críticas se dirigem para a negação de que a existência seja alguma qualidade que pudesse modificar uma concepção ou idéia. Mas o espírito em que essa crítica se desenvolve difere consideravelmente, como mostraremos a seguir. Seja o caso de Hume. Em uma nota do *Tratado da natureza humana*, ele diz:

[...] está longe de ser verdade que, em todos os juízos que formamos, nós unimos duas idéias diferentes; pois na proposição Deus *existe*, ou mesmo em qualquer outra que diga respeito à existência, a idéia de existência não é uma idéia distinta que unimos à idéia do objeto, e que seria capaz de formar, por essa união, uma idéia composta. (Hume, 2000, p. 125)

E na “Sinopse” do *Tratado* podemos ler que:

Quando simplesmente concebemos um objeto, nós o concebemos com todas as suas partes. Concebemos o objeto tal como ele poderia existir,

¹ O argumento está bem resumido aqui: “Certa idéia de Deus existe no pensamento: eis o fato. Ora, essa existência, que é real, exige logicamente que Deus também exista na realidade: eis a prova. Ela se realiza por uma comparação do ser pensado e do ser real que constringe a inteligência a pôr o segundo como superior ao primeiro. [...] a passagem da existência no pensamento à existência na realidade só é possível e necessária quando se tratar do ser mais elevado que possamos conceber.” (Gilson, 1962, p. 246).

² “O que há de comum entre todos aqueles [São Boaventura, Descartes, Leibniz e Hegel] que a admitem [a prova ontológica] é a identificação da existência real com o ser inteligível concebido pelo pensamento; o que há de comum entre todos aqueles que condenam seu princípio [Tomás de Aquino, Locke e Kant] é a recusa de formular qualquer problema de existência à parte de um dado empírico existente”. (*Id., ibid.*, p. 247).

mesmo que não acreditemos que ele exista. Nossa crença nele não revelaria novas qualidades. Podemos representar o objeto inteiro em nossa imaginação, sem crer nele. Podemos, por assim dizer, situa-lo diante de nossos olhos, com todas as suas circunstâncias de tempo e espaço. Trata-se do próprio objeto concebido tal como poderia existir; e quando cremos nele, não podemos fazer mais que isso. (Hume, 2000, p. 691).

O fragmento que acabamos de citar indica a teoria da crença como a pedra de toque do exame crítico que empreende Hume acerca da noção de existência. No primeiro fragmento que citamos, ele diz que nem todo juízo é composto de idéias diferentes unidas pela cópula judicativa. É assim quando dizemos “Deus existe”. Um dos resultados da teoria da crença é o de substituir a visão tradicional sobre o juízo predicativo enquanto uma união entre um conceito-sujeito e um conceito-predicado por intermédio da cópula. Esse resultado se mostra mais evidente no que se refere aos juízos de existência. Para Hume, é a crença que passará a servir de critério de existência. É isso que devemos explicar.

David Hume via nessa teoria a marca de sua originalidade. Quando notou que aqui havia algo de inédito, disse que “caso sua filosofia [fosse] aceita, [teríamos] de alterar, desde seus fundamentos, a maior parte das ciências” (Hume, 2000, p. 682). Na mesma “Sinopse”, diz que “essa é uma questão nova, nunca antes considerada pelos filósofos” (Hume, 2000, p. 690). E na nota citada mais acima anuncia que “esse ato mental nunca foi explicado por nenhum filósofo” (Hume, 2000, p. 126). Mas por que exatamente teremos de alterar a maior parte das ciências caso a filosofia de Hume seja aceita? Acreditamos que a solução desse problema esteja na concepção de lógica desenvolvida por Hume no primeiro livro do *Tratado* e na *Investigação sobre o entendimento humano*. O que procuramos é essa concepção de lógica que permite nosso filósofo rejeitar a existência como algo que possa modificar uma concepção ou idéia. E é na nota das páginas 125 e 126 do *Tratado* que se encontra o sumário dessa lógica.

A única finalidade da lógica, diz Hume na Introdução do *Tratado*, é “explicar os princípios e operações” de nossos raciocínios, “explicar a natureza das idéias que empregamos, bem como das operações que realizamos em nossos raciocínios” (Hume, 2000, p. 21). Acerca das idéias que empregamos é importante não esquecer que uma idéia, para Hume, é uma impressão mais fraca, menos vívida. Que uma idéia é cópia de uma impressão, uma impressão degradada. Além disso, há outra distinção que nos concerne aqui. Uma idéia se distingue em simples e complexa. A importância dessa distinção entre idéias simples e complexas se mostra mais clara quando, na seção 4 da parte 1 do livro 1 do *Tratado*, Hume considera

Trilhas Filosóficas

as relações como sendo idéias complexas. Essas idéias complexas, entre as quais se encontram as idéias de relações, modos e substâncias, são sobretudo “os objetos comuns de nossos pensamentos e raciocínios, devendo-se, geralmente, a algum princípio de união entre nossas idéias simples” (Hume, 2000, p. 37), isto é, são o efeito da união ou associação de idéias. Sem levar em conta essas afirmações a nota da página 125 permanece incompreensível. Hume afirma nessa nota que os três atos do entendimento distinguidos “nas escolas” e “aceitos por todos os lógicos”, a saber, “*concepção, juízo e raciocínio*”, devem ser reduzidos “ao primeiro, não sendo senão formas particulares de concebermos nossos objetos”. Isto é:

Quer consideremos um único objeto ou vários; quer nos demoremos sobre esses objetos ou passemos a outros; e qualquer que seja a forma ou ordem em que o consideremos, o ato da mente não excede uma simples concepção; a única diferença apreciável se dá quando juntamos uma crença à concepção, e estamos persuadidos da verdade daquilo que concebemos. (Hume, 2000, p. 125-126).

O ato da mente não excede uma simples concepção. A relação entre uma idéia simples e outra idéia simples é uma idéia complexa, isto é, ainda uma concepção. No entanto, algo se modifica apenas quando mudamos a maneira de conceber e não o conteúdo do que é concebido. A crença não muda a natureza de uma idéia, não transforma uma idéia em uma idéia de outra coisa. Modifica apenas o grau de vivacidade com que uma idéia é concebida. Além disso, diz Hume, crer naquilo que concebemos é o mesmo que estarmos “persuadidos da verdade” dessa idéia ou concepção. Crer é assentir.

De acordo com o que acabamos de citar, a relação entre idéias é ela própria uma idéia complexa. Isso quer dizer que Hume pensa que, do ponto de vista das idéias, “há apenas associações e relações” (Owen, 2003, p. 20). Como mostrou David Owen (1999), a maneira como David Hume considera as operações do entendimento encontra sua raiz histórica especialmente em Descartes e Locke. Com efeito, o primeiro via na lógica aristotélica e no privilégio dado por ela ao silogismo enquanto modo correto de raciocínio, um entrave ao avanço da ciência e à descoberta de novas verdades. O mais importante, no entanto, é que Descartes reformula o modo tradicional de encarar as próprias operações do entendimento, passando a tratá-las do ponto de vista da transição entre idéias. Por exemplo, a transição entre idéias através da interposição de idéias intermediárias é o que define uma demonstração. Já uma intuição é entendida como o ato de perceber ou ver imediatamente uma idéia.

Descartes, assim como Hume mais tarde, descreve as operações do entendimento da perspectiva de um grau maior ou menor de certeza conforme o encadeamento entre as idéias seja maior ou menor, mais ou menos longo. Podemos encontrar a descrição dessas operações nas *Regras para a orientação do espírito*, onde Descartes diz³, sobre a intuição:

[...] o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível, conceito que nasce apenas da luz da razão e cuja certeza é maior, por causa de sua maior simplicidade, do que a da própria dedução [...]. (Descartes, 1999, p. 14; regra 3).

Sobre a dedução:

[...] movimento contínuo e sem nenhuma interrupção do pensamento que vê nitidamente por intuição cada coisa em particular. Não é de outro modo que conhecemos o vínculo que une o derradeiro anel de uma longa cadeia ao primeiro, conquanto um único e mesmo olhar seja incapaz de nos fazer apreender intuitivamente todos os anéis intermediários que constituem esse vínculo: basta que tenhamos percorrido sucessivamente e que guardemos a lembrança de que cada um deles, desde o primeiro até o derradeiro, está preso aos que estão mais próximos dele. (Descartes, 1999, p. 15-16; regra 3).

Sobre o vínculo dos graus de certeza com a extensão do encadeamento do raciocínio:

Portanto, aqui distinguimos a intuição intelectual da dedução certa pelo fato de que, nesta, concebe-se uma espécie de movimento ou de sucessão, ao

³ Com a referência às definições a seguir, queremos mostrar que Hume desenvolve sua teoria da crença no interior de uma nova maneira de pensar as operações do entendimento, menos em termos de linguagem do que em atos mentais. Descartes (1999, p. 14) deixa claro a novidade do tema quando menciona o choque que receia provocar com “o emprego novo da palavra *intuição* e das outras que na sequencia [será] forçado a afastar igualmente de seu significado comum” e que não pensa, “em absoluto, na forma como cada expressão foi empregada nestes últimos tempos nas escolas, porque haveria uma extrema dificuldade em querer utilizar os mesmos nomes para expressar ideias profundamente diferentes”. David Owen escreveu uma obra intitulada *Hume's reason* para conferir à teoria da crença o sentido e a clareza que a literatura costuma lhe negar e julgou necessário recorrer à fatores históricos para mostrar de que orientação poderia partir David Hume para afirmar, por exemplo, que raciocinar e julgar se reduzem a conceber. Não podemos esconder aqui a dívida que temos com essa obra.

passo que naquela não se dá o mesmo; ademais, a dedução não requer, como a intuição, uma evidência atual, mas, ao contrário, extrai de certa maneira sua certeza da memória. (Descartes, 1999, p. 16; regra 3).

É no interior dessa nova maneira de descrever as operações do entendimento que Hume escreve o primeiro livro do *Tratado* privilegiando a noção de passagem ou transição de uma idéia simples a outra segundo uma regra⁴. A lógica deve considerar as relações enquanto determinadas pelos princípios associativos cuja função é a de regular as operações do entendimento humano em qualquer domínio no qual ele se aplica. Em momento algum do *Tratado da natureza humana*, o objeto da lógica é descrito em termos de juízo atributivo ou de predicação. É assim que uma demonstração, de acordo com Hume, é a passagem de uma idéia para outra por meio de uma idéia intermediária. O que Hume chama de relação de idéias, único campo em que atingimos uma certeza, é a relação entre concepções por meio de outras concepções intermediárias. Essas idéias que se interpõem em qualquer demonstração são objetos de intuição. O termo ‘intuição’ é empregado por Hume quando uma idéia “logo salta aos olhos, ou antes, à mente, e quase nunca requer um novo exame” (Hume, 2000, p. 98), quando uma “decisão [é] tomada à primeira vista, sem necessitar de nenhuma investigação ou raciocínio” (Hume, 2000, p. 98), quando, “percebendo de um só olhar”, “apreendemos imediatamente” uma concepção (Hume, 2000, p. 99). Essa apreensão imediata é a maior fonte de certeza e convicção. Isso quer dizer que, tanto para Descartes quanto para Hume, uma demonstração é um encadeamento de idéias intuídas e que quanto maior for essa cadeia menor será nossa confiança nos resultados da união entre as idéias conectadas. Por exemplo, na seção 2, da parte 3, do livro 1, Hume diz que “todos os tipos de raciocínio consistem apenas em uma *comparação* e um descoberta das relações, constantes e inconstantes, entre dois ou mais objetos” (Hume, 2000, p. 101)⁵. E sobre o segundo

⁴ Para a noção de lógica transitiva em Hume, cf. Malherbe (1984, p. 215): “Nesse sentido todo o primeiro livro do *Tratado* constitui *uma* lógica. [...] o conhecimento é a passagem de uma idéia a uma outra, sem unidade categorial nem forma lógica do juízo ou do raciocínio” (grifo nosso). Nossa questão é menos com essa lógica transitiva do que com a noção de existência dela excluída enquanto predicado. Deve-se distinguir essa lógica da lógica atributiva aristotélica. Seria importante, como hipótese de trabalho, mostrar em outra ocasião que nunca houve “a” lógica em geral, mas a lógica de Aristóteles, a lógica dos estoicos, a lógica de Ockham, a lógica transitiva, a lógica do sentido, etc, e que falar em lógica em geral é colocar o problema histórico-político do enterro de uma lógica por outra.

⁵ Cf. também Hume, 2000, p. 199: “Assim como a necessidade que faz que dois multiplicado por dois seja igual a quatro ou que a soma dos três ângulos de um triângulo seja igual a dois retos encontra-se unicamente no ato do entendimento pelo qual

ponto, na seção 1, da parte 4, do livro 1, “Do ceticismo quanto à razão”, Hume mostra que os encadeamentos muito longos dos argumentos que os céticos dirigem contra a razão não produzem convicção e que, por isso, não podem afetar a vida ordinária.

Para retomar a questão da noção de existência integrada no interior da teoria da crença, será importante perguntar em que sentido deve-se entender a distinção feita acima entre as relações, conforme a constância e a inconstância. As primeiras são aquelas que permanecem invariáveis com a condição que as idéias comparadas permaneçam as mesmas. Hume as reduz a uma única: a relação de proporção em quantidade e número. Isso quer dizer que apenas na matemática as operações do entendimento podem atingir uma certeza infalível, já que as idéias comparadas obedecem ao padrão seguro da unidade. Dito de outro modo, entre as idéias comparadas há como garantir a segurança da conclusão do raciocínio em virtude desse critério da unidade que serve de idéia intermediária no encadeamento das idéias comparadas. Porém, as relações que mais ocupam Hume são as inconstantes, das quais dependem as operações do entendimento sobre questões de fato e existência. Como os raciocínios sobre questões de fato e existência se fundam na relação de causa e efeito e como a teoria da crença surge no interior do exame dessa relação, é sobre ela que devemos nos voltar para mostrar que a noção de existência não acrescenta nenhuma qualidade nova a uma idéia. Que ela nem mesmo possa ser um predicado é o que quisemos começar a estabelecer ao mostrar que Hume reduz todos os atos do entendimento à simples concepção, sem utilizar a noção de cópula judicativa que pudesse ligar um conceito-sujeito a um conceito-predicado e tornar possível a atribuição de valor de verdade às proposições.

O essencial está no uso que faz David Hume da noção de possibilidade. Ele diz que:

É uma máxima estabelecida da metafísica que *tudo que a mente concebe claramente inclui a idéia da existência possível*, ou, em outras palavras, que *nada que imaginamos é absolutamente impossível*. Como podemos formar a idéia de uma montanha de ouro, concluímos que uma montanha assim pode realmente existir. Não somos capazes, porém, de formar a idéia de uma montanha sem vale, e por isso a vemos como impossível. (Hume, 2000, p. 58).

Se a mente não conseguir conceber claramente uma idéia, se essa idéia não for concebível sem contradição, estaremos diante do limite do pensável.

consideramos e comparamos essas idéias, assim também a necessidade ou poder que une as causas e efeitos está na determinação da mente a passar daquelas a estes ou reciprocamente”.

Trilhas Filosóficas

“Que a raiz cúbica de 64 é igual à metade de 10 é uma proposição falsa e não pode jamais ser distintamente concebida” (Hume, 2004, p. 221). É o que ocorre no domínio das relações de idéias. Nas relações de idéias as relações são tais que o contrário do que relacionam é absurdo e inconcebível porque implicam contradição. É importante recordar que uma relação desse tipo se mantém constante com a condição de que as idéias relacionadas continuem as mesmas. A explicação mais precisa do sentido e do uso que faz Hume do princípio de contradição é fornecida por David Owen:

Se duas idéias são percebidas como estando em certa relação seja diretamente seja via uma cadeia de idéias intermediárias, elas devem permanecer naquela relação enquanto as idéias permanecerem as mesmas. [...] Porém, é então inconcebível que as idéias não pudessem permanecer naquela relação; se não estivessem assim relacionadas, elas não continuariam sendo as mesmas idéias. Não lhes é possível deixar de permanecer naquela relação e continuar sendo as idéias que são.

A questão é que a negação de uma verdade intuitiva ou demonstrativa implica em uma mudança em uma ou em ambas as idéias relacionadas dessa maneira. Então, alguém está afirmando que uma idéia tanto é quanto não é alguma coisa: essa é a contradição. (Owen, 1999, p. 108-109).

Por outro lado, em um raciocínio sobre relações de fatos, onde a questão da existência será decidida no interior da teoria da crença, o contrário é concebível sem contradição e, portanto, possível. Isso porque independentemente da experiência, antes de fazermos ou praticarmos inferências, qualquer evento pode ser causa de qualquer outro evento. Não há nada nos eventos considerados por si mesmos, objetivamente, que nos permitisse inferir *a priori*, a partir de um evento qualquer, outro evento particular conectado com o primeiro. Desse ponto de vista, todos os acontecimentos da natureza aparecem *a priori* desligados⁶. O que a experiência irá mostrar ao observador são apenas conjunções mais ou menos constantes entre eventos que, de direito, são separáveis e discerníveis porque as relações entre fatos são relações que apenas ligam ou associam na imaginação dois elementos, sem conexão necessária, sem uma idéia intermediária que pudesse garantir a coesão de um encadeamento de idéias

⁶ “Todos os acontecimentos parecem inteiramente soltos e separados. Um acontecimento segue outro, mas jamais nos é dado observar qualquer liame entre eles”. (Hume, 2004, p. 112). “O mais atento exame e escrutínio não permitem à mente encontrar e efeito na suposta causa, pois o efeito é totalmente diferente da causa e não pode, conseqüentemente, revelar-se nela” (Hume, 2004, p. 58; grifo nosso). Se isso nos fosse permitido poderíamos intuir e demonstrar o efeito.

como ocorre em uma demonstração. Em uma demonstração é a razão que nos determina e que garante a certeza da conclusão, porque percebe, pela intuição da conexão entre as idéias intermediárias, que as relações entre as idéias no encadeamento do raciocínio se mantêm constantes. Aqui é importante não esquecer que Hume distingue a demonstração da probabilidade. Em uma inferência causal, se houver alguma idéia intermediária no encadeamento do raciocínio, ela terá que ser advinda da ou acrescentada pela experiência. Essa hipótese, no entanto, é rejeitada por Hume. A relação causal é uma associação de idéias sem que haja idéias interpostas, é uma inferência imediata de uma causa a um efeito fundada no hábito. Sobre um raciocínio ou inferência causal, Hume diz que

assim como podemos formar uma proposição que contenha apenas uma idéia, podemos também exercer nossa razão sem empregar mais de duas idéias, e sem recorrer a uma terceira que sirva de termo médio entre elas. Inferimos imediatamente uma causa de um efeito; e essa inferência é não apenas uma verdadeira espécie de raciocínio, como o mais forte de todos, e mais convincente do que aqueles em que interpomos uma outra idéia para conectar os dois extremos. (Hume, 2000, p. 125; nota).

Porém, o mais importante para nosso propósito é que se houvesse demonstração em questões de fato e existência, “isso nos forneceria o conhecimento de que para qualquer existência dada, alguma outra existência a causou” (Owen, 1999, p. 115)⁷. É assim que Hume pode afirmar que o que “nos faz *inferir* o efeito de uma causa não é algo que a razão vê na causa. Uma tal inferência, se fosse possível, constituiria uma demonstração, por estar fundada exclusivamente na comparação de idéias. Mas nenhuma inferência de causa e efeito constitui uma demonstração” (Hume, 2000, p. 688). Mais uma vez, não há aqui uma peça intermediária na cadeia, um elemento intermediário que pudesse garantir a segurança da transição. O raciocínio ou inferência se funda no hábito ou costume. Trata-se de uma

⁷ Owen acrescenta que “isso daria a Hume um ponto de partida para sua pesquisa de uma explicação de nossas crenças no que não é observado [*the unobserved*]: poderíamos estar sempre certos de que houve tal evento, mesmo se ainda não conhecêssemos qual era o evento em questão; talvez essa certeza pudesse ser preenchida pela experiência. Já que a máxima causal não é nem conhecida e nem crida por nós, antes da experiência, nem mesmo podemos começar: antes da experiência, não sabemos que, para qualquer evento, algum outro evento foi sua causa. É importante notar que Hume nunca nega por um minuto sequer que a máxima causal seja verdadeira, ou pelo menos que todos acreditamos que ela o seja. Ele apenas nega que ela seja certa intuitiva e demonstrativamente” (*op. cit.*, p. 116).

transição imediata. E para estabelecer essa afirmação, diz Hume, existe uma prova evidente:

A mente sempre pode *conceber* que qualquer efeito se segue de uma causa e, aliás, que qualquer acontecimento se segue de outro; tudo que *concebemos* é possível, ao menos em um sentido metafísico; mas, sempre que há uma demonstração, o contrário é impossível, e implica contradição. Portanto, não há demonstração que prove uma conjunção entre causa e efeito. (Hume, 2000, p. 688).

E ainda acrescenta que

A razão jamais pode nos convencer de que a existência de um objeto qualquer implica a de outro; assim, quando passamos da impressão de um à idéia de outro, ou à crença nele, não estamos sendo determinados pela razão, mas pelo costume ou um princípio de associação. (Hume, 2000, p. 126).

O que Hume quer explicar é que ainda que possamos conceber montanhas de ouro, não cremos nessas quimeras. “Podemos, em nossa compreensão, juntar a cabeça de um homem ao corpo de um cavalo, mas não está em nosso poder acreditar que um tal animal tenha alguma vez existido” (Hume, 2004, p. 80). Eis aqui novamente a noção de existência. É no interior da teoria da crença que Hume a rejeita como um predicado. Uma concepção ou idéia, única operação do entendimento, se distingue de outra pela maneira como é concebida. E isso é tudo. Podemos perfeitamente conceber que “César, ou o arcanjo Gabriel, ou outro ser qualquer jamais tenha existido” e, embora essa possa ser “uma proposição falsa”, ela “é ainda assim perfeitamente concebível e não implica nenhuma contradição” (Hume, 2004, p. 221). Uma crença, no entanto, é uma idéia. Mas de que espécie? Uma crença é uma “concepção forte e firme de uma idéia, aproximando-se em grande medida de uma impressão imediata” (Hume, 2000, p. 125; nota). Quando uma idéia é concebida dessa maneira, damos nosso assentimento. Para Hume, “crer em alguma coisa é assentir nela como verdadeira, e abordar a crença é abordar o juízo [...] ‘crença’ quer dizer exatamente ‘assentir’” (Owen, 2003, p. 16)⁸. E já que a ‘existência’ não acrescenta nenhuma qualidade nova a uma idéia, não há mais como construir provas ontológicas da existência de Deus. O território que decide questões de existência é a experiência. Resta Hume mostrar como a

⁸ Segundo David Owen (*loc. cit.*), o problema da crença só é novo porque “ninguém abordou antes o juízo rejeitando a predicação”.

experiência pode tornar algumas de nossas concepções mais firmes e vívidas do que outras. É o que ele faz na parte 3 do livro 1 do *Tratado*. Para reiterar que a existência não é uma idéia distinta que pudesse ser acrescentada a uma concepção para modificá-la, vamos, a seguir, deixar Hume falar nesta passagem que introduz a seção 7 da parte 3, intitulada “Da natureza da idéia ou crença”:

É evidente que todos os raciocínios feitos a partir de causas ou efeitos terminam em conclusões a respeito de questões de fato, isto é, a respeito da existência de objetos ou suas qualidades. É também evidente que a idéia de existência não é nada diferente da idéia de um objeto. Quando, após ter simplesmente concebido alguma coisa, nós em seguida a concebemos como existente, na realidade não acrescentamos nada a nossa primeira idéia, e tampouco a alteramos. Assim, quando afirmamos que Deus existe, simplesmente formamos a idéia desse ser, tal como nos é representado; a existência que a ele atribuímos não é concebida mediante uma idéia particular que juntaríamos à idéia de suas outras qualidades, e que pudéssemos novamente separar e distinguir destas últimas. Mas vou mais longe ainda: não satisfeito em afirmar que a concepção da existência de um objeto não acrescenta nada à sua simples concepção, sustento ainda que a crença nessa existência não junta novas idéias àquelas que compõem a idéia do objeto. Quando penso em Deus, quando penso nele como existente, e quando creio que ele existe, minha idéia dele não aumenta nem diminui. Mas, como é certo que há uma grande diferença entre a simples concepção da existência de um objeto e a crença nesta, e como tal diferença não repousa nas partes ou na composição da idéia que concebemos, segue-se que ela deve estar na *maneira* como a concebemos. (Hume, 2000, p. 123).

A diferença entre uma idéia e outra pertence ao campo da afetividade (*feeling*), ao domínio do sentimento de vivacidade que ela passa a carregar consigo quando associada a uma impressão presente ou, acrescenta Hume, a uma idéia da memória. Uma idéia mais vívida pesa mais sobre nosso entendimento do que uma mera idéia. É dessa maneira que damos nosso assentimento. E essa idéia se chama “crença”. A crença não é fruto de uma operação da razão demonstrativa. Uma crença é uma concepção mais vívida porque a experiência, a conjunção mais ou menos constante dos eventos, aciona os princípios associativos de tal modo que, quando uma impressão reaparece sua vivacidade, é transferida para a idéia que usualmente a acompanhou no passado. Isso é o que podemos denominar princípio de transferência de vivacidade. Hume o chama de máxima geral da ciência da natureza humana e diz que, “quando uma impressão se torna presente a nós, ela não

apenas conduz a mente às idéias com que está relacionada, mas também comunica-lhes parte de sua força e vividez” (Hume, 2000, p. 128).

Vimos que, para Hume, a questão da existência se decide na e pela experiência. A rejeição de que a existência possa ser uma nova qualidade acrescentada a uma idéia se realiza no interior da teoria da crença. Para Kant é também a experiência que decide a existência efetiva do objeto de um conceito, embora a análise dos juízos de existência seja conduzida segundo outra concepção de lógica. Pode-se mesmo afirmar que é outra a concepção de razão, é outra a maneira de conceber as operações do entendimento. Kant só responde a Hume reativando a lógica atributiva aristotélica. Porém, considerar as distinções entre a razão de Hume e a razão de Kant deve ser o objeto de outra pesquisa e ultrapassa os limites desse artigo. Aqui notamos somente a coincidência dos resultados empreendidos segundo outro espírito. Kant batizou o século XVIII de século do esclarecimento. Nesse século a razão foi chamada a sua modéstia. A especulação sobre objetos que ultrapassam as fronteiras da experiência foi posta sob suspeita. A metafísica não conseguiu estabelecer-se enquanto ciência. Do ponto de vista da história dos argumentos construídos para provar a existência de Deus, isto é, do ponto de vista desse ramo da metafísica chamado por Kant de teologia racional, podemos verificar os efeitos produzidos um século mais tarde por exame que quisemos descrever, quando um alemão que preferia ser visto como um grego expatriado, e leitor atento da *Crítica da razão pura*, percebeu no século XVIII o anúncio da morte especulativa de Deus. É no contexto desse exame crítico empreendido tanto por Hume quanto por Kant da noção de existência e cujo resultado é a negação de que a existência possa modificar uma concepção quando a ela for acrescentada, que esse diagnóstico de Nietzsche pode ganhar sentido.

Referências

DESCARTES, René. *Regras para a orientação do espírito*. São Paulo: M. Fontes, 1999.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2000.

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

GILSON, Etienne. *La philosophie au Moyen Age*. Paris: Payot, 1962.

MALHERBE, Michel. *La philosophie empiriste de David Hume*. Paris: Vrin, 1984.

OWEN, David. *Hume's reason*. New York: Oxford University Press, 1999.

OWEN, David. Locke and Hume on belief, judgment and assent. *Topoi*, n. 22, n. 1, 2003, p. 15-28.

BAUDELAIRE, Charles-Pierre. ***Conselhos aos jovens literatos.***

Tradução, notas e comentário por
Dax Moraes *

O texto que se segue consiste na tradução integral de “Conseils aux jeunes littérateurs”, publicado originalmente por Charles-Pierre Baudelaire no periódico *L'esprit public* em 15 de abril de 1846. A presente tradução, bem como suas notas, realizada em 1997, é agora apresentada em versão revista, corrigida e acrescida de comentários. Por intermédio desses comentários, pretende-se não apenas esclarecer, mas, antes, aprofundar as idéias aqui expressas pelo autor de *As flores do mal*, sua imortal coletânea de poemas.

Conselhos aos Jovens Literatos

Os preceitos que se lerá são resultado da experiência; a experiência implica uma certa soma de descuidos; havendo-os cometido toda pessoa – todos eles ou poucos de menos –, espero que minha experiência seja confirmada pela experiência de cada um.

Os ditos preceitos, portanto, não têm outras pretensões que não as dos vade mecum¹, outras utilidades que não as da Civilidade pueril e honesta. – Enorme utilidade! Suponham o estatuto da civilidade escrito por uma Warens² de coração bom e

* Doutorando em Filosofia no Programa Interinstitucional de Doutorado em Filosofia UFPB-UFRN-UFPE (PIDFIL) e professor na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Mestre, bacharel e licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

¹ Literalmente: “Vem Comigo”. Gênero de livros de constante consulta que resumem ciências. Atualmente, encontra-se com facilidade aqueles que versam sobre a área do Direito.

² Madame de Warens foi uma jovem missionária católica na França do século XVIII, conhecida pela excepcional conjugação de qualidades como docilidade, generosidade e

inteligente, a arte de se vestir convenientemente ensinada pela mãe! – Assim empregarei, nestes preceitos dedicados aos jovens literatos, uma fraternalíssima ternura.

I. Sobre a sorte e o azar nas estréias

Os jovens escritores que, ao falarem de um jovem colega com um tom envolto por inveja, dizem “É uma bela estréia, ele teve uma grande sorte!”, não refletem que toda estréia fora sempre precedida e é resultado de vinte outras estréias que não foram conhecidas.

Não sei se, em termos de reputação, o imprevisto já teve lugar; prefiro acreditar que o sucesso, em uma proporção aritmética ou geométrica, de acordo com a força do escritor, é resultado de sucessos anteriores, freqüentemente invisíveis a olho nu. Há uma lenta agregação de sucessos moleculares, mas nunca gerações milagrosas e espontâneas.

Aqueles que dizem “Eu tenho azar” são aqueles que ainda não tiveram grande sucesso e, por isso, o ignoram.

Eu me refiro às mil circunstâncias que envolvem a vontade humana e que têm suas causas legítimas; elas são uma circunferência dentro da qual se encerra a vontade; mas esta circunferência é móvel, viva, giratória, e modifica a cada dia, a cada minuto e a cada segundo, seu círculo e seu centro. Assim, arrastadas por ela, todas as vontades humanas nela enclausuradas variam a cada instante seu jogo recíproco, sendo isto o que constitui a liberdade.

Liberdade e fatalidade são dois contrários; vistas tanto de perto quanto de longe são uma única vontade.

É por isso que não existe o azar. Se você tem azar é porque lhe falta alguma coisa: conheçam esta coisa e estudem o jogo das vontades próximas a fim de deslocar mais facilmente a circunferência.

Um exemplo dentre mil... Vários daqueles que amo e estimo se coloca contra as celebridades atuais. Eugène Sue, Paul Féval, logogrifos³ em ação; mas o talento dessas

piedade a uma grande beleza. Embora haja controvérsias quanto a alguns de seus méritos morais, é considerada responsável pela conversão de Jean-Jacques Rousseau, até então de fé protestante.

³ Enigma em que as letras de uma palavra insinuada pelo conceito, parcialmente combinadas, formam outras palavras que é necessário adivinhar para se chegar àquela palavra. Tanto Marie-Joseph Sue (1804-1857), romancista francês conhecido como Eugène Sue, quanto Paul Féval (1816-1887), romancista e dramaturgo, como indica Baudelaire, se tornaram celebridades em seu tempo. O primeiro, ex-cirurgião da Marinha, parte de suas memórias para compor *Plik et Plok* em 1831, transita pelo “romance mundano” e chega ao romance de folhetim, onde descreve o submundo parisiense. Torna-se tão popular, como escritor e socialista, que chega a ser eleito Deputado em 1848, ou seja, pouco depois da publicação dos *Conselhos*. Já o sucesso de Féval é devido a seus romances de aventura e melodramas, dentre os quais *Os mistérios de Londres*, publicado em 1844.

Ano II, número 1, jan.-jun. 2009

peessoas, por mais frívolo que seja, não pode ser diminuído, e a cólera de meus amigos não existe, ou melhor, existe em menor grau,⁴ pois se trata de uma perda de tempo, e a coisa menos preciosa do mundo. A questão não é saber se a literatura do coração ou a da forma é superior à que está em moda. Ao menos para mim, isso é bastante verdadeiro. Mas ela somente será justa em parte enquanto vocês não tiverem, no gênero que gostariam de estabelecer, tanto talento quanto Eugène Sue tem no seu. Suscitem interesse com novos meios; possuam uma força igual ou superior em um sentido contrário; dupliquem, tripliquem, quadruplicem a dose até uma igual concentração, e não terão mais o direito de medir o medíocre⁵, pois o medíocre estará com vocês. Até lá, vae victis!⁶, pois nada é mais verdadeiro do que a força, que é a justiça suprema.

II. Sobre os salários

Por mais bela que seja uma casa, ela é, antes de tudo – antes que sua beleza seja exposta –, tantos metros de altura sobre tantos de extensão. Assim também é a literatura, que é a matéria mais imponderável – é, antes de tudo, um enchimento de colunas; e o arquiteto literário, cujo nome não é por si só garantia de benefício, deve vendê-la a qualquer preço.

Há gente jovem que diz: “Já que isso vale tão pouco, por que se fazer tanto mal?”. Eles teriam podido entregar a melhor obra; e, nesse caso, teriam sido roubados somente pela necessidade atual, pela lei da natureza; eles se roubaram a si próprios – mal pagos, eles poderiam encontrar reputação; mal pagos, eles se desonraram.

Eu resumo tudo o que poderia escrever acerca desta matéria na seguinte máxima suprema, a qual entrego à meditação de todos os filósofos, de todos os historiadores e de todos os homens de discussão: Apenas por bons sentimentos se alcança a fortuna!

Aqueles que dizem “Por que se penalizar tanto por tão pouco?” são os que, mais tarde, uma vez chegados às honrarias, querem vender seus livros a 200 francos o

⁴ Baudelaire faz aqui um jogo de palavras e grifa: o talento das celebridades populares de então (*les popularités actuelles*) não pode ser negado pois, enquanto talento, existe (*n'en existe pas moins*). A indignação daqueles amigos de Baudelaire é uma perda de tempo pois seu alvo – ou seja, a falta de talento – é inexistente. Por isso, essa mesma cólera perde sua razão de ser, seu sentido, sua substância (*n'existe pas*), ou existe em menor grau (*existe en moins*). Na sentença afirmativa, a palavra “*en*” muda de conteúdo e função sintática, de modo a ser dito que a acusação por uma falta que não existe é vazia. Logo a seguir Baudelaire esclarece que o erro da acusação consiste em um erro de foco: o talento só pode ser medido conforme o gênero de que se trata, o que envolve a inalienável liberdade criadora do artista.

⁵ Aqui, como a seguir e mais abaixo, no original, “*bourgeois*”: burguês, grosseiro, rude, vulgar, medíocre, de classe média.

⁶ “Ai dos vencidos!”

folbetim, e que, rejeitados, retornam no dia seguinte oferecendo-os com 100 francos de prejuízo.

O homem razoável é aquele que diz: “Eu acredito que isto vale tanto, pois tenho gênio; mas, se for preciso fazer algumas concessões, eu as farei, para ter a honra de estar entre vós.”

III. Sobre as simpatias e antipatias

Tanto no amor quanto na literatura, as simpatias são involuntárias; entretanto, elas têm necessidade de serem examinadas, e aí a razão tem seu papel ulterior.

As verdadeiras simpatias são excelentes, pois são duas em uma – as falsas são detestáveis, pois são somente uma, excluindo a indiferença primitiva, que vale mais do que a raiva, acompanhamento necessário do engano e da desilusão.

*É por isso que admito e admiro a camaradagem na medida em que estiver fundada em relações essenciais de razão e temperamento. Ela é uma das santas manifestações da natureza, uma das numerosas aplicações deste sagrado provérbio: *A união faz a força.**

A mesma lei de sinceridade e de simplicidade de espírito deve reger as antipatias. Contudo, há gente que fabrica ódios em si como entusiasmos, ao descuido. Isso é uma aguda imprudência; é fazer para si um inimigo – sem benefício e sem proveito. Um golpe que não atinge, tanto menos fere o coração do rival a que estava destinado, sem contar que esse golpe pode, à esquerda ou à direita, ferir uma das testemunhas do embate.

Um dia, durante uma aula de esgrima, um credor veio me perturbar; eu o persegui pelas escadas a golpes de florete. Quando retornei, o mestre de armas, um pacífico gigante que me teria atirado ao chão com um sopro, me disse: “Como você esbanja sua antipatia! Um poeta! Um filósofo! Ai-ai!” – Eu havia perdido a oportunidade de realizar dois assaltos, estava ofegante, envergonhado e desprezado por um homem a mais – o credor, a quem eu não havia feito grande mal.

Com efeito, a raiva é um licor precioso, um veneno mais caro do que aquele dos Borgia, pois é feito com nosso sangue, nossa saúde, nosso sono e dois terços do nosso amor! É preciso ser avaro com isso!

IV. Sobre a crítica

A crítica somente deve ser praticada contra os suspeitos de erro. Se você é forte, significa a perdição se incomodar com um homem forte; ainda que divergentes em alguns pontos, ele sempre será seu em certas ocasiões.

Há dois métodos de crítica: pela linha curva e pela linha reta, que é o caminho mais curto.

Encontrar-se-á exemplos suficientes da linha curva nos folhetins de J. Janin⁷. A linha curva anima a platéia, mas não instrui.

A linha reta é praticada agora, com sucesso, por alguns jornalistas ingleses; em Paris, ela caiu em desuso; o próprio Sr. Granier de Cassagnac⁸ me parece havê-la esquecido. Ela consiste em dizer “o Sr. X... é um homem indigno e, além disso, é um imbecil; é o que vou provar” – e em provar! – primo, secundo, tertio, etc. Recomendo este método a todos aqueles que têm a convicção da razão e o punho sólido.

Uma crítica falha é um acidente deplorável, é uma flecha que retorna ou, pelo menos, fere a mão ao ir-se, um projétil cujo ricochete pode lhe matar.

V. Sobre os métodos de composição

Hoje, é preciso produzir muito – é preciso, então, ir depressa –; é preciso, então, acelerar lentamente; é preciso, então, que todos os golpes atinjam e que nenhum toque seja inútil.

Para escrever rápido, é preciso haver pensado muito – haver levado um assunto consigo para a caminhada, para o banheiro, para o restaurante e quase que para junto de sua amante. E. Delacroix⁹ um dia me disse: “A arte é uma coisa tão ideal e tão fugidia que os instrumentos nunca são apropriados o bastante, nem os meios ágeis o bastante”. É o mesmo na literatura – portanto, não sou partidário da rasura; ela turva o espelho do pensamento.

Alguns, dos mais distintos e mais conscienciosos – Édouard Ourliac¹⁰, por exemplo –, começam carregando muito o papel; chamam isto de cobrir sua tela. – Esta operação confusa tem por finalidade nada perder. Depois, a cada vez que eles recopiam, eles podam e ramificam. O resultado foi excelente, mas consistiu em um abuso de tempo e de talento. Cobrir uma tela não consiste em carregá-la de cores, mas em rascunhar aos

⁷ Jules Janin (1804-1974) foi romancista francês de inspiração romântica. Aqui, Baudelaire faz referência à sua crítica dramática, iniciada em 1830 no *Journal des Débats*. Seus folhetins seriam reunidos sob o título *História da literatura dramática* em meados do século XIX.

⁸ Bernard Adolphe Granier de Cassagnac (1806-1880) foi vigoroso polemista e político do século XIX, havendo dirigido como Deputado a oposição bonapartista à Terceira República em 1876.

⁹ Eugène Delacroix (1798-1863). Pintor francês, autor de *Dante e Virgílio no Inferno*, entre outras obras. Contemporâneo e amigo de Baudelaire, morreu em Paris, aos sessenta e cinco anos de idade, deixando obras de grande importância, características da plenitude romântica de meados do século XIX.

¹⁰ Cronista e romancista francês, Ourliac (1813-1848), autor de *Suzanne*, é vinculado à escola literária católica.

frottis¹¹, em dispor massas em tons ligeiros e transparentes. — A tela deve ser coberta — em espírito — no momento em que o escritor toma a pena para escrever o título.

Diz-se que Balzac¹² carrega sua cópia e suas provas de uma maneira inacreditável e desordenada. Um romance passa, desde então, por uma série de gêneses, onde se dispersa não somente a unidade da frase, mas também a da obra. É, sem dúvida, este maldito método que, freqüentemente, dá ao estilo esse não-sei-quê de difuso, de apressado e de embaralhado — o único defeito desse grande historiador.

VI. Sobre o trabalho diário e a inspiração

A orgia não é mais a irmã da inspiração: rompemos com este parentesco adúltero. A rápida debilitação e a deficiência de algumas belas naturezas testemunham bastante contra este odioso preconceito.

Uma alimentação bem substancial, mas regrada, é a única coisa necessária aos escritores fecundos. A inspiração é, decididamente, a irmã do trabalho diário. Estes dois contrários não se excluem mais do que todos os contrários que constituem a natureza. A inspiração obedece, como a fome, como a digestão, como o sono. Sem dúvida, há no espírito uma espécie de mecânica celeste de que não é necessário se acanhar, mas sim obter dela o mais glorioso, como fazem os médicos com relação à mecânica dos corpos. Se se deseja viver em uma contemplação obstinada da obra do amanhã, o trabalho diário favorecerá a inspiração — como uma escrita legível serve para esclarecer o pensamento, e como o pensamento tranquilo e poderoso serve para se escrever de forma legível; pois é passado o tempo dos escritos ruins.

VII. Sobre a poesia

Quanto àqueles que se dedicam ou se dedicaram, com sucesso, à poesia, lhes aconselho a jamais a abandonarem. A poesia é uma das artes que mais rendem; mas é uma espécie de aplicação que só tardiamente alcança os lucros — muito elevados, em compensação.

¹¹ Refere-se à “frottage”, técnica de desenho que consiste em se cobrir a superfície de um objeto (uma moeda, p. ex.) com uma folha de papel fino sobre a qual, friccionando-se um carvão, uma grafite, ou algum material similar, obtém-se uma reprodução monocromática do objeto. A imagem resultante se caracteriza pelo destaque dos relevos, detalhadamente representados apesar da mínima variação de tons de uma mesma cor. Com isto, consegue-se, rapidamente, uma impressão fiel, simples, porém rica, dotada de profundidade, como o original.

¹² Honoré de Balzac (1799-1850), romancista francês, autor da célebre e volumosa *Comédia humana*, e também de *A mulher de trinta anos*.

Desafio os invejosos a me citarem bons versos que tenham arruinado um editor.

Do ponto de vista moral, a poesia estabelece uma tal demarcação entre os espíritos de primeira e de segunda ordens, que o público mais mediano [bourgeois] não escapa a essa despótica influência. Conheço pessoas que só lêem os folhetins comumente medíocres de Théophile Gautier¹³ porque ele escreveu a Comédia da morte; sem dúvida, não compreendem todos os atrativos dessa obra, mas sabem que ele é poeta.

Que admirável, por sinal, já que todo homem bem de saúde pode se privar de comer durante dois dias – de poesia, jamais!

A arte que satisfaz a necessidade mais imperiosa será sempre a mais honrada.

VIII. Sobre os credores

Sem dúvida, se lembram de uma comédia intitulada Desordem e gênio. Que a desordem tenha por vezes acompanhado o gênio prova, simplesmente, que o gênio é terrivelmente forte; infelizmente, este título exprime, para muita gente jovem, não um acidente, mas uma necessidade.

Duvido muito que Goethe¹⁴ tenha tido credores; mesmo Hoffmann¹⁵, o desorganizado Hoffmann, tomado pelas necessidades mais freqüentes, incessantemente aspirava a livrar-se delas, e, de resto, morreu no momento em que uma vida mais cômoda permitia a seu gênio um vôo mais radiante.

Jamais tenham credores; se quiserem, finjam tê-los; é tudo de que posso lhes perdoar.

IX. Sobre as amantes

Se desejo observar a lei dos contrastes, que governa a ordem moral e a ordem física, sou obrigado a classificar, dentro da classe de mulheres perigosas aos letrados, a mulher

¹³ Poeta e romancista parnasiano francês (1811-1872), muito combatido e “elogiado” por Baudelaire – como temos aqui um exemplo –, e um dos mais importantes artistas de sua época. Como Delacroix, Gautier foi um dos grandes admiradores e defensores de Baudelaire nas diversas ocasiões em que fora vítima de duras acusações e penalidades decorrentes do caráter polêmico de sua obra.

¹⁴ Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), grande poeta, dramaturgo e romancista da literatura romântica alemã, além de ensaísta. Entre suas principais obras imortais estão *Fausto* e *Werther*.

¹⁵ Ernst Theodor Wilhelm Amadeus Hoffmann (1776-1822). Romancista alemão do início do século XIX, prematuramente falecido em Berlim aos quarenta e seis anos de idade.

honestas, a autora pedante¹⁶ e a atriz: a mulher honesta, porque necessariamente pertence a dois homens¹⁷ e porque é um medíocre pasto para a alma despótica de um poeta; – a autora pedante porque é um homem fracassado; – a atriz porque é polida pela literatura e fala gíria – em suma, porque não é uma mulher em toda a acepção da palavra –, sendo-lhe, o público, algo mais precioso do que o amor.

Vocês imaginam um poeta enamorado por sua mulher e constrangido a vê-la interpretar travestida? Parece-me que ele deva atear fogo no teatro.

Vocês o imaginam obrigado a escrever um papel para sua mulher destituída de talento?

E um outro, suando para exprimir ao público diante do palco, em versos satíricos, as dores tornadas por esse público a coisa mais preciosa em seu ser – aquele ser que os Orientais trancafiavam a sete chaves¹⁸ antes que viessem estudar o que é certo em Paris? É porque todos os verdadeiros literatos, em certos momentos, têm horror à literatura, que somente permito a eles – almas livres e audaciosas, espíritos cansados, que têm sempre necessidade de repousar no sétimo dia –, duas classes possíveis de mulheres: as servas ou as mulheres estúpidas – o amor ou o serviço doméstico¹⁹. – Irmãos, é preciso explicar as razões?

Comentário

Em sua breve apresentação, Baudelaire, em um tom humilde que lhe é bastante raro, rebaixa as pretensões de seu artigo às de obras caras ao povo mediano enquanto expressões dos valores burgueses. Observe-se que

¹⁶ Baudelaire utiliza a expressão masculina “*le bas-bleu*”, que, no entanto, é empregada exclusivamente para mulheres.

¹⁷ Dado o contexto, é de se supor que os “dois homens” a quem pertenceria a mulher honesta seriam Cristo, ou mesmo Deus, e seu pai.

¹⁸ No original: “*sous triples clefs*”. Sendo o termo “*triples*” aqui empregado em sentido figurado, entendeu-se a expressão como correspondente à nossa “sete chaves”.

¹⁹ Baudelaire utiliza aqui a expressão “*pot-au-feu*”. Literalmente significando “panela no fogo”, a expressão se refere a um prato feito de carne cozida na água com legumes, ou mesmo à carne apropriada ou ao recipiente em que os ingredientes são cozidos. Por metonímia, designa os afazeres domésticos em geral, sendo este o sentido dado por Baudelaire, para o que uma alternativa mais aproximada seria “o amor ou o feijão-com-arroz”, no sentido indicativo das trivialidades do dia-a-dia. Por outro lado, a expressão “serviço doméstico” pode e talvez deva ser entendida, em contraste com o amor, como incluindo uma vida sexual/afetiva banal e, por isso mesmo, sem perturbações.

o étimo francês aponta a burguesia como correspondente à *média* da população, ou seja, como sinônimo não apenas da indicação geográfica “habitante da cidade” (*burgo*) ou da indicação socioeconômica “indivíduo de classe média”, mas também serve como indicação moral-espiritual-intelectual: mediano, medíocre, vulgar, grosseiro. Vale notar que tal expressão servira como modo pelo qual os membros de uma classe aristocrática se referiam às massas populares trabalhadoras urbanas. Posteriormente, quando da dominação burguesa, a conotação depreciativa original é deslocada para as classes mais inferiores, tidas agora como mais “grosseiras” da sociedade civil. Baudelaire, como artista que era, do alto de seu espírito intelectualmente aristocrático, não se remete, naturalmente, apenas às classes mais baixas, analfabetas em sua maioria, incultas, mas, àquela mesma burguesia “de classe média”: a burguesia católica, de cultura frívola e superficial, voltada para as ciências positivas e para o progresso das cidades; em uma palavra, para os cosmopolitas de Paris. Os exemplos de obras caras à “civildade pueril e honesta” não permitem que nos enganemos quanto aos destinatários de suas palavras neste curto ensaio. A apresentação nos indica que seus *Conselhos* não são endereçados a jovens artistas reconhecidamente talentosos – como seria o caso de Rimbaud dali a vinte e poucos anos –, mas a um grande número de anônimos contemporâneos que pretendessem penetrar o seletivo e (aristocraticamente) pouco numeroso círculo intelectual que abriga não espíritos medíocres, mas uma classe superior: a dos verdadeiros artistas. Aliás, o perfil de poetas como Arthur Rimbaud e Paul Verlaine – este, ainda desconhecido; aquele, sequer nascido – é aqui antevisto e declarado decadente.

Portanto, não é ao homem grosseiro, do ponto de vista da burguesia então dominante, a que Baudelaire dedica seu escrito, mas ao burguês mesmo que, embora fraco de espírito e pobre de arte, possa ascender ao sucesso. Para tornar-se artista, o jovem literato deve despojar-se de algumas baixezas que Baudelaire fora capaz de reconhecer em si mesmo, e não será também ao puro aristocrata da arte que as experiências de Baudelaire terão algum valor, mas sim, junto ao homem mediano. Seu texto é simples em sua superfície, denso em seu conteúdo e seus pressupostos, como, de certo modo, considero ser sua poesia e sua prosa. Baudelaire não parece escrever para quem o desconheça por completo. De todo modo, Baudelaire afirma não prestar serviço maior do que se pode esperar de obras “vulgares” de moralização. Afinal, trata-se de conselhos a jovens comuns, sendo assim muito sugestiva a adequação desta proposta ao título da revista em que fora publicada pela primeira vez: *L'esprit public*, Espírito público, popular, vulgar, *comum*.

Trilhas Filosóficas

Neste sentido, Baudelaire chega a recusar que haja sentido nas acusações de falta de talento feitas por amigos a artistas de grande popularidade na época. O poeta nos diz que o talento deve ser medido conforme ao gênero adotado e não segundo uma verdade absoluta sobre a arte. Mais adiante, se referirá a críticas falhas como estas em tom reprovador, considerando-as perigosas e danosas, sobretudo, para aquele mesmo que as profere. Alguns pontos merecem destaque no primeiro conselho, cujo teor se refere justamente ao sucesso.

O sucesso não é ditado, como pensam muitos, nem pela conformidade a um modelo ideal e único de expressão artística nem pela sorte. Baudelaire joga aqui com questão filosófica de grande importância para toda reflexão moral: a questão da liberdade. Ciente das discussões acerca da relação muito comumente feita entre liberdade moral e liberdade natural, em poucas palavras, Baudelaire volta-se para ambas as frentes do combate, e não é a única vez que lança mão desta analogia entre o funcionamento da alma e o do corpo.

Ele ataca, em primeiro lugar, a noção fatalista de que tudo acontece por acaso, ou seja, independente de uma ordem causal, como se os acontecimentos fossem sempre imprevisíveis. É justamente neste âmbito que se inscrevem as noções de sorte e azar, providência, bem-aventurança, fortuna e desgraça. Nada se realiza senão como efeito de uma ação, de uma força que necessariamente determina um efeito que não pode ser outro. O mundo não é algo de caótico e desgovernado. No entanto, não há aí mãos desconhecidas, um Deus que intervenha misteriosamente no destino dos homens. O mundo também não é constituído apenas de forças físicas, naturais, mas, sobretudo, de uma força propriamente humana, que é a força da vontade. De acordo com um certo individualismo humanista, Baudelaire afirma a vontade pessoal e refletida, e não apenas a paixão irracional, cega, desvairada, como força motriz de todo acontecimento humano. Assim são contrapostas a fatalidade – que aqui figura como uma desculpa para o não uso da força interior – e a liberdade. Estamos, sim, em um mundo de causas e efeitos, ordenado – mas, também, em um mundo de vontade. Como disse, não de uma mera vontade absolutamente passiva diante de estímulos externos, de paixões incontroláveis – Baudelaire, aliás, as condena ao longo de seu texto. Estamos diante de uma vontade a que nossa inteligência tem acesso e sobre a qual pode fazer valer sua força própria. Podemos, livremente e, segundo ele, com facilidade, mover o círculo que compreende nossas vontades, ou seja, determinarmos nosso campo de interesses de modo a deslocarmos esse círculo e seu centro, nossos interesses e em torno de que eles giram. O homem é um agente de transformação – *por isso* é livre.

Sem tal pressuposto, a propósito, nenhum conselho teria qualquer valor – se tem é porque o homem pode decidir segui-lo ou não.

Sem acaso, nada acontece repentinamente, inadvertidamente, desordenadamente, como um imprevisto. Tudo se inscreve em uma ordem, e será a desatenção às circunstâncias que nos cercam que nos impede de reconhecê-lo. Todo crescimento que levará a um grande sucesso deve necessariamente passar por pequenos êxitos, muitas vezes não reconhecidos. É possível que Baudelaire acredite que a cada gênero caiba um tipo e um grau de sucesso correspondente, o que faz com que muitos sucessos não sejam reconhecidos como tais, seja porque são tidos como modestos demais seja porque são tidos como imerecidos. Em ambos os casos é a questão do mérito que está envolvida. Baudelaire, então, afirma que mesmo a frivolidade pode ser talentosa no contexto de padrões frívolos. Enquanto talentos, são todos análogos, não importado se se trata de uma arte que se nutre de emoções ou de formalismos. Em todo caso será sempre exigido o talento, e cabe ao literato saber o que move ou deve mover sua arte – melhor dizendo, o que ele *quer* que a mova, e dirigir todas as suas forças neste sentido. Na ausência de talento, arte alguma é possível. Por sua vez, havendo talento, que este seja explorado com vigor. Em sua liberdade, não pode o artista ser coagido a não ser de tal modo ou de outro, desde que seja talentoso naquilo que deseja realizar. Eis o primeiro conselho: não se pode contar com a sorte nem se deve lançar mão do azar como desculpa, tanto menos se deve lamentar ou se indignar com a maior notoriedade dos outros, pois todo sucesso e sua medida se devem à realização daquilo mesmo a que o desejo e o talento foram capazes de conduzir. Todo sucesso é resultado necessário de uma força progressivamente empenhada, e, havendo essa força, será sempre justo.

Não fica claro, todavia, se esse talento também depende da força da vontade, mas, de todo modo, é sempre exigida a perseverança e a auto-organização do espírito, pois, sem isso, sequer se dá o primeiro passo; sequer se obtém o primeiro êxito, pois nada mais pode favorecê-lo. O homem que negligencia sua própria liberdade, abandona-se ao curso das coisas, e à fatalidade, ou seja, ao desgoverno de si, jamais se torna senhor da situação. Neste sentido, liberdade e fatalidade são uma só vontade: a luta interna entre a intervenção e a não-intervenção nas circunstâncias. A vontade é movida por um conflito interno, pelo reconhecimento de uma força contrária, impeditiva, que nos quer mover em sentido contrário. Para escapar ao medíocre, portanto, é necessário tê-lo em si, de modo que se possa lhe fazer frente e se impor sobre ele. Extinguindo-se a mediocridade, donde afinal poderia emergir o extraordinário? Neste conflito onde tudo

Trilhas Filosóficas

ganha forma pelo contraste, o fim do medíocre se converteria na mediocrização de toda originalidade, pois não haveria nada além dela – ela mesma seria a regra, o *médio-critério*. Trata-se, pois, de um evidente absurdo o não-reconhecimento da legitimidade do lugar de cada expressão talentosa, cujo valor reside na própria vontade que a anima.

Outro obstáculo para a notoriedade é a arrogância, tema do segundo conselho. Humilhar-se por migalhas quando da negociação do pagamento por publicações em periódicos traz consigo a desonra. Não deve ser preocupação do escritor o quanto se lhe paga: pode-se, com altivez e segurança do valor da própria obra, admitir o mau pagamento. Pior do que isto é a desonra por se deixar obrigar a reduzir o valor pedido. Se somente bons sentimentos levam à fortuna, a arrogância e a ambição mesquinha ditadas, em especial, pela vaidade, não estão entre eles. Mostrando sua insegurança a respeito do valor de sua obra, o que se faz notória não é a livre admissão de uma má avaliação, mas sim, a impotência do autor – tal é a humilhação que o apequena. Ainda que conhecido, o escritor deve vender sua obra por qualquer preço. A arte vale por si, e não deve caber ao artista submetê-la a um preço que, fora as questões de ordem prática, nada diz de sua obra. Como diz, “a literatura é a matéria mais inestimável”, pelo que, sendo cada obra única, singular, não pode ser avaliada, o que significaria que pudesse ser comparada a outras. Trata-se antes de um “enchimento” que, embora invisível em si mesmo, torna possível a expressão da beleza exterior da composição final.

Não se trata, portanto, de um conselho que pretenda fazer reduzir-se a arte a um mero ganha-pão interessado; pelo contrário, algo cujo valor é intrínseco e irreduzível às circunstâncias do mercado. Poder-se-ia ainda ler nas palavras de Baudelaire uma certa prostituição face aos editores, mas isso apenas se não considerarmos que, para ele, uma obra que não atinja o leitor, o público, não terá cumprido seu papel inteiramente. Para ele, a arte, embora tenha valor em si mesma, valor este devido ao gênio do artista e sua vontade, é algo a ser compartilhado, e não a ser escondido; caso contrário, não haveria sentido a publicação dos *Conselhos* se se tratasse apenas de um prazer individual. Com este conselho, Baudelaire acrescenta que também não se trata de simples meio de ascensão social ou financeira. A má remuneração não deve ser compensada por nada além de uma vasta, prolífica produtividade, como se poderá entender a partir dos conselhos seguintes.

Comparando a literatura ao amor, Baudelaire introduz seu terceiro conselho, onde trata precisamente dos afetos na vida pessoal, das paixões do artista. Como no primeiro conselho, Baudelaire não exclui a razão;

contudo, a literatura é, antes de tudo, em sua opinião, sentimento. Muito embora os sentimentos sejam involuntários, cabe à razão refletir posteriormente sobre eles.

Vale notar que “simpatia” e “antipatia” carregam em sua etimologia o sentido de “ser levado por”, *passivamente*. Sentir é “padecer de”, e, também, ser *paciente*. Esta passividade, no entanto, não deve excluir a *atividade* própria a toda ação livre que, como vimos, rompe com a necessidade, com a obrigação. É-se levado, nas paixões, por um “não-sei-quê”. Ainda de acordo com a etimologia, a simpatia diz de um ser-levado-para-junto-de algo ou con-juntamente-a algo, enquanto a antipatia diz de um-ser-levado-contrá algo, e isto por uma ação livre da vontade não-determinada. Em alguns, a vontade aproxima; em outros, afasta. Trata-se de uma livre resposta, não condicionada por algo externo, mas interno. Todavia, dissera já Baudelaire, o indivíduo pode, ainda em sua liberdade, “mover o círculo e o centro” de suas vontades, e é então que a razão desempenha seu papel; é então que os conselhos podem ter algum valor, surtir efeito, suscitar uma transformação. Baudelaire lembra que o sujeito é senhor de sua vontade e que, nesse caso, é capaz de ser senhor de suas simpatias e antipatias, ou seja, é capaz de *moderar* suas paixões de modo a não se deixar prejudicar por elas. Como também dissera Baudelaire já no primeiro conselho, o sujeito pode livremente dirigir sua vontade para a obtenção de seus fins, conformando a primeira a estes últimos.

Logo, se vontade e razão não se opõem, elas se complementam, estando sempre a vontade em primeiro lugar e, com ela, o sentimento. É sobre essa relação, sobre essa unificação, que se estabelece a harmonia interior que possibilita a camaradagem e os bons sentimentos de tolerância e docilidade que lhe são próprios. É a aproximação amistosa que caracteriza a simpatia verdadeira, que fortalece toda união e que faz, de toda união, uma força. A falha de caráter aqui combatida, após a fraqueza da vontade, que traz consigo a intolerância ou mesmo a inveja ou o derrotismo, e a vaidade, a arrogância, que andam lado-a-lado com a ganância, consiste precisamente na animosidade. Enquanto toda verdadeira simpatia se constitui de dois pólos – afinal, como foi dito, se trata de um deixar-se levar para junto de algo e/ou com algo, não podendo existir senão nesta conexão –, as falsas simpatias são detestáveis na medida em que um desses pólos não se deixa verdadeiramente aproximar. É outra coisa e não o sentimento espontâneo que motiva a aproximação.

Não é, contudo, o que acontece no caso da indiferença. Não há, na indiferença, motivo para a proximidade, mas também não há para o afastamento. Neste sentido, mesmo a indiferença é superior à raiva. A

Trilhas Filosóficas

indiferença poderia ser bastante reprovável na medida em que torna a proximidade algo meramente casual, não cabendo papel algum à vontade tão valorizada por Baudelaire, mas, na raiva, fruto da antipatia, nos aproximamos do outro com nenhum outro fim senão o de lhe causar dano, e por isso o ódio consiste no que há de mais reprovável – Baudelaire reprova-se a si mesmo. Em suma, melhor não ter vontade do que dirigi-la para fins perversos. Esse tipo de aproximação também traz consigo frustração, bem como a própria humilhação, o próprio amesquinamento, como ilustrará Baudelaire por um exemplo.

Com moderação, devemos nos afastar daquilo a que somos antipáticos, contrários; deixá-lo em seu lugar ao invés de o atacarmos no intuito de eliminá-lo, analogamente ao que dissera o autor a respeito dos escritores medíocres, escritores da moda; analogamente ao que dissera sobre aqueles escritores que roubam a si mesmos por sua arrogância e ambição de vitória. A sinceridade e simplicidade que devem reger as antipatias consistem em agir adequadamente, o que significa não nos aproximarmos daquilo a que não somos simpáticos, a que nada em nossa vontade nos conduz, e apenas isso – é o bastante para evitarmos o auto-extravio em maus sentimentos. Afinal, em toda violência se emprega não apenas o sangue, a saúde e o sono, mas também uma grande dose de amor – o amor-próprio –, e este não deve ser dirigido ao que não amamos, assim como não devemos desperdiçar nada do que nos é caro com aquilo que não julgamos merecê-lo.

O instrutor de esgrima dá provas de sua superioridade, e seu desprezo e sua reprovação à atitude violenta de seu aluno dá o tom do conselho seguinte, segundo o qual a capacidade de receber críticas é enaltecida, pois pequenas diferenças não devem fazer com que abramos mão da oportunidade de reconhecermos nossos erros mediante os alertas daqueles que nos são próximos – as críticas, por sua vez, devem ser sinceras, claras e, sobretudo, diretas.

Nisto vemos que Baudelaire não trata de tópicos como que isolados uns dos outros; embora não possamos dizer que há aí um sistema de pensamento, mesmo porque os tópicos abordados parecem ditados por necessidades bastante pontuais, Baudelaire parece escrever em camadas, construindo um discurso dotado de um mínimo de coerência. Não se trata, portanto, de um pensamento à deriva ou de um relativismo que pregue uma adequação a conveniências. Trata-se, antes, da representação da circunferência que encerra as vontades do próprio Baudelaire, o que confere a seu texto uma inegável identidade. A linha desta circunferência é traçada

por Baudelaire, seguindo uma ordem bastante inteligível, como se mostrará ao final deste comentário.

Voltando ao texto, discorrendo sobre os métodos de composição, mais uma vez, não são receitas o que Baudelaire nos fornece – absolutamente nada de formal, nenhuma apologia estilística! Seria um contra-senso, mediante o que vimos até então, pensarmos estes *Conselhos* como um pequeno tratado de Estética. Mais uma vez, o tema de Baudelaire é uma certa “correção de espírito”. Não deixamos de encontrar em suas palavras a defesa de uma escrita compulsiva, de uma produção literária laboriosa e quase ininterrupta. “Produção”! Sim, o termo é adequado. Baudelaire reconhece as exigências dos novos tempos: a velocidade, a produtividade, a eficácia, e a analogia com a esgrima reaparece, como no conselho precedente. É preciso não somente escrever muito, mas depressa, contudo sempre de maneira certa!

Vimos que se deve vender a obra literária por qualquer preço, para torna-la pública, e não tendo o auto-sustento como meta; havendo uma vasta produção, e sendo de qualidade – condição aparentemente controversa, de que se tratará mais adiante –, o preço por que se vende não há de fazer diferença aos menos gananciosos dispostos, todavia, a viver de sua arte. Mas a rapidez exigida por Baudelaire não consiste em um automatismo ou em uma compulsão irracional. Trata-se novamente do recurso à inteligência. “É preciso haver pensado muito”, afirma Baudelaire, haver levado seu objeto de inspiração a toda parte, aos momentos mais íntimos.

A obra deve ser resultado de uma mente plena de idéias organizadas. Não é fruto de uma interiorização, de um isolamento em si, mas de uma saída ao mundo, de um contato íntimo com os homens. É resultado de um pensamento exaustivo sobre o mundo, de um diálogo com o mundo. O convívio com o exterior estimula o pensamento, e só dele brota a obra. Deve vir à luz de um só fôlego, e deve vir à luz já carregada de sua perfeição própria. Imaginemos um romance que se pensa enquanto se compõe; uma escrita que, relida, recebe retoques... Tudo isso é desaconselhado pelo autor. Baudelaire cita Delacroix a fim de nos mostrar que devemos já ter tudo pronto em mente ao começar, pois as mãos não acompanham as idéias. Sendo a arte tão fugidia, fugacidade esta própria de tudo aquilo que é transcendente, que não se aproxima dos olhos da alma senão no momento mesmo em que desaparece, aquele que não retém essa visão, para posteriormente desenvolvê-la e ordená-la em uma composição, tende sempre a perdê-la enquanto suas mãos buscam ainda dar visibilidade àquela perfeição presenciada pelo espírito e nada mais. É inevitável alguma

Trilhas Filosóficas

desarmonia em uma obra composta aos pedaços, tentando-se costurar retalhos de visões interrompidas e descontínuas, gravadas isoladamente em uma série de papéis a serem reunidos arbitrariamente, como retalhos, como um estranho quebra-cabeça. Na ânsia de nada perder, as direções se multiplicam e se confundem.

A obra deve, então, ter uma origem precisa, como se com isso nela se gravasse uma identidade, uma história que é só dela. Por isso a desarmonia e a perda da identidade também se dão pelas depurações, reformulações e rasuras. Opondo-se a composições carregadas, sem no entanto negar-lhes o valor, Baudelaire, mais uma vez, recomenda a simplicidade. A simplicidade moral se constitui, a esta altura de seu ensaio, na base para a simplicidade estética. A simplicidade consiste na unicidade de um todo ao qual nada falta, no qual nada é excessivo; um todo perfeito do qual não se saberia sequer identificar uma parte. A inteireza da obra não reside em uma completude complexa, repleta de elementos correlacionados de modo mais ou menos harmonioso à primeira vista. Una em si mesma, a obra perfeitamente simples sequer possui partes a serem harmonizadas, combinadas, relacionadas – ela é um único golpe, como único é o fôlego a lhe trazer à existência.

Portanto, a desordem não é uma característica essencial do gênio, como dirá Baudelaire em seu penúltimo conselho, quando tratará mais especificamente da desordem nas próprias dívidas. Como dera já a entender, todo excesso deve ser evitado, e também a desordem. A vida desorganizada, como é a vida das paixões, quando acompanha a genialidade, não é senão por acaso. O gênio não deve se abandonar a tais acasos, como dissera o autor já em seu primeiro conselho; deve, ao contrário, empregar suas forças em um foco preciso ditado por sua vontade e perseverança, seu afinco e dedicação. Afinal, Baudelaire bem sabia dos prejuízos trazidos ao espírito pelas dívidas e questões judiciais, bem como nos dá a conhecer através do relato sobre o episódio ocorrido durante a aula de esgrima.

Havendo pensado bastante antes de produzir, a produção é rápida e numerosa, exigindo do artista um grande vigor. É por isso que não cabe aos artistas do novo tempo o abandono de si a excessos. Foi-se o tempo em que ao artista estava ligada uma vida de orgias, tal como diz Baudelaire ao início do próximo conselho. O caráter adúltero do antigo parentesco entre orgia e inspiração é denunciado pelo autor, pois, para ele, os excessos cometidos não tendem a outra coisa senão ao enfraquecimento das forças exigidas pela arte – é a esta que o artista deve se dedicar, e a nada mais, e é nela que deve empregar suas forças. É um equívoco acreditar que a inspiração deve conviver com a libertinagem, senão, talvez, antes que a produção tenha seu

início. Enquanto se produz, Baudelaire aconselha, ao contrário, uma vida saudável. É do trabalho diário que vem a inspiração; não da fuga para junto das distrações em prazeres orgíacos.

Aquele conflito da vontade sobre o qual já se discorreu acima, aqui retorna expresso como estando presente em toda a natureza. Os contrários não se excluem, assim como não se excluem inspiração e trabalho diário, ou seja, a passividade e a atividade. A oposição reside também no fato de que, naturalmente, a inspiração não é um acontecimento diário, mas algo de extraordinário. No entanto, só se dá mediante uma busca constante, exigindo constante atenção por parte do artista. A firmeza diária na contemplação da obra futura trará consigo a inspiração necessária, pois com isso se está usando a “mecânica do espírito” a seu favor. Novamente, Baudelaire aconselha os jovens literatos contra qualquer forma de fragmentação da obra; um equívoco do passado que não mais deve ter lugar.

É necessário, contudo, certa paciência. A poesia, de que trata Baudelaire a seguir, é como um investimento seguro e de alta rentabilidade, porém, de longuíssimo prazo, tal como um título público, um *bond*. O que se decide a dedicar-se à poesia pode estar seguro de obter altos ganhos, e não deve se deixar abater por um trabalho intenso como o que se veio de descrever enquanto este não atinge logo seu retorno financeiro. O poeta deve saber que, sendo sua obra uma obra de gênio, certamente, cedo ou tarde, renderá frutos, pois não há editor que a negligencie, uma vez que a poesia é capaz de atingir mesmo os espíritos mais grosseiros, tocando-os e seduzindo-os. Afinal, como diz Baudelaire, a poesia é uma fronteira entre grandes e médios espíritos, de modo que mesmo estes, os espíritos “burgueses”, não podem se furtar de sua influência, influência esta dita “despótica” justamente em razão do poder absoluto e exigente que exerce sobre os espíritos em geral.

Uma vez que já nos referimos às palavras de Baudelaire acerca da ordem nas finanças, passemos ao conselho final, que trata das ligações amorosas. Havendo também discorrido sobre o caráter ultrapassado da vida orgíaca, Baudelaire não aconselha ligações efêmeras próprias à libertinagem. Mas não são apenas estas a serem consideradas “perigosas” para o homem de letras... Declarando-se fiel à sua visão do mundo físico e do mundo moral como sendo ambos constituídos de contrastes, Baudelaire distingue subclasses de mulheres que têm algo em comum que faz delas igualmente prejudiciais ao literato.

Em sua alma despótica, totalitária, o poeta não pode admitir um “segundo homem” como senhor de sua mulher. Esse “segundo homem” a

pertencer a mulher honesta, presumivelmente, será Deus, ou Cristo, ou mesmo o sacerdote, a quem a mulher honesta deve grande obediência segundo o modelo moral burguês-católico de seu tempo – o modelo pio defendido por alguém como a Senhora de Warens, não referida ao acaso na apresentação do ensaio. Desse modo, é descartada a mulher honesta burguesa. Também o serão mulheres cultas ligadas à arte: sobre a autora pedante, Baudelaire não se detém tanto, dando apenas a entender que, compartilhando do mesmo meio que o poeta, está mais para um colega do que para uma autêntica companheira íntima. Naturalmente, esta não deverá ser também uma mulher que pertença exclusivamente a seu homem, mas, em primeiro lugar, a seu público. Assim também a atriz, a cuja classe Baudelaire dedica a maior parte de seu discurso: como se não bastasse valorizar mais o público do que o amor – defeito comum às atrizes e autoras pedantes –, Baudelaire convida o leitor a se terrificar perante a possibilidade de ter de presenciar a apresentação de sua mulher vestida como homem e comportando-se como tal em um palco, ou mesmo de ter de se submeter ao capricho de escrever um texto para ser interpretado por uma amada sem talento. Tais circunstâncias exigiriam do poeta admitir, por amor, violências contra a arte, vendo-se obrigado a, eventualmente, presenciar e aplaudir o grotesco.

Não, a mulher apropriada ao literato deve estar apartada das letras: deve ser uma serviçal, intelectualmente limitada, ou uma total imbecil; alguém que esteja à sua disposição sem no entanto perturbá-lo em sua arte. Sobre estas o literato pode exercer seu domínio despótico, mas vale dizer, no que concerne à empregada, que o interesse não consiste nos prazeres orgíacos já denunciados por Baudelaire como signos de um comportamento decadente, mas sim, na possibilidade de receber carícias de uma mulher sem qualquer intervenção em seu trabalho. Nesse caso, cabe ao poeta afastar de sua vida amorosa mulheres que não lhe dediquem seu tempo, que possuam outros interesses imediatos. Deve, ao contrário, optar por uma mulher que lhe proporcione a satisfação de suas necessidades domésticas ou de suas necessidades afetivas. Enquanto classes permissíveis, naturalmente, não se excluem entre si. Conforme afirmado de início, a melhor alternativa consiste em articular essas oposições, de modo que o poeta deve se unir a mulheres de todo contrárias a ele mesmo.

Antes de termos aí uma mera expressão do machismo conservador – o qual, no entanto, deixa suas marcas –, há uma outra justificativa além do “despotismo do poeta”, a qual, não tanto a exclui quanto é ainda sua expressão: não sendo próprio ao autêntico literato, ao verdadeiro artista das letras, ter prazer contínuo na literatura em função mesmo da maldição que

esta representa, não é desejável a companhia de uma mulher também inserida nesse meio. Tal união traria o inconveniente de que, querendo apartar-se da poesia até que o espírito a exigisse de volta, a presença constante de uma esposa letrada traria consigo, precisamente, a potencial impossibilidade desse afastamento. Seria, de fato, muito difícil conciliar os momentos de “horror à literatura” e compartilhá-los sincronicamente, sendo muito mais fácil ter como parceira uma mulher de todo alheia às artes literárias.

Parece necessário acrescentar ainda um comentário a respeito do parágrafo final do texto de Baudelaire, ainda que consista em mera tentativa de compreensão. A primeira frase soa obscura na medida em que Baudelaire não explica a que exatamente se refere. Ao que parece, a “civilidade” buscada em Paris faz com que algo de espiritualmente precioso se perca, e isto, por sua vez, parece estar relacionado aqui a certas concessões que o poeta deve fazer ao transformar seus tormentos em motivos de riso e entretenimento para seus algozes. A maldição da poesia, que não traz consigo nada de bem-humorado, além de referida logo a seguir, é tema recorrente em *Flores do mal*, constituindo ainda o argumento do poema “Benção”, bem como, em parte, daquele que serve de abertura, convenientemente intitulado “Ao leitor”. A tarefa da poesia torna-se um fardo pesado e apenas carregável por poucos justamente porque o poeta *vive* sua dor, e não a rejeita – deve carregá-la consigo até o fim, e nisto consiste sua maldição, que se estende a sua mãe pela trágica sorte que a fez dar à luz a uma monstruosidade: o poeta. Admitir a dor como algo inerente à existência, por sua vez, constitui um dos aspectos da sabedoria oriental, aqui, aparentemente evocada pelo autor. Com base nisto, sobretudo, sugere-se esse caminho para uma possível interpretação da passagem. Como o texto se refere a mulheres e situações proporcionadas por alguns relacionamentos amorosos, este parágrafo parece complementar o anterior, no sentido de que, escrevendo para o teatro popular, o poeta tende a perder sua liberdade criativa e mesmo a ser levado à desfiguração de seus sentimentos.

Com seus *Conselhos*, Baudelaire convida-nos a um passeio, como o deve ser toda pedagogia, conforme a etimologia. Nessa propedêutica, Baudelaire não fornece fórmulas para o sucesso, mas, em vez disso, orientações capazes de preparar o espírito daqueles que pretendem se introduzir no mundo das letras – sobretudo, na poesia, uma das formas mais rentáveis de arte, segundo o autor. Esse passeio, portanto, tem um percurso preciso.

Trilhas Filosóficas

Baudelaire discorre, primeiramente, sobre o que é necessário ao espírito do literato a fim de que este seja esclarecido acerca do que o aguarda enquanto literato: opor uma livre vontade, forte e guiada pela inteligência, à inveja e ao fatalismo, desculpa dos fracos de espírito; opor a segurança de si e de sua obra à vaidade ambiciosa e arrogante, vestindo-se de humildade perante a exploração dos editores, pois humildade e nobreza não se opõem, mas, ao contrário, se complementam, como todos os contrários na natureza, de modo que os meios adequados conduzam a fins precisos; opor a serenidade à precipitação e à irascibilidade, sem o que a força do artista se volta contra ele de modo fatal, como um autoprejuízo que não atinge a ninguém mais. Em cada item podemos encontrar a síntese de vontade e razão, sensibilidade e inteligência, na idéia de moderação. Trata-se das “relações essenciais de razão e temperamento” a que Baudelaire virá a se referir, devendo-se ter em conta que a palavra “temperamento”, vindo de “tempero”, diz de uma justa dosagem de ingredientes que compõem o espírito sereno, moderado, consistindo-se como uma das quatro virtudes cardeais da tradição filosófica.

A seguir, Baudelaire alerta para as vicissitudes da vida de literato. A primeira delas é, naturalmente, a crítica dos jornalistas, onde Baudelaire adverte acerca do que deve ou não ser considerado, e em que medida. A seguir, Baudelaire trata da paciência e da reflexão prévia exigíveis da produção literária, cuja intensidade, ainda que tardiamente, virá a compensar o mau pagamento. Prosseguindo, discorre sobre uma questão bastante próxima da metodologia: a saber, a inspiração, que Baudelaire, contrariando clichês tornados célebres desde Verlaine e Rimbaud e outros “malditos”, associa à dedicação diária ao trabalho, sem divertimentos pueris, distrações, dispersões, que não fazem mais do que extraviar a genialidade e fazer perderem-se oportunidades. Fechando este segundo ciclo do discurso, temos a apresentação da poesia como algo materialmente rentável, e não apenas espiritualmente compensador. Contudo, esta rentabilidade potencial é um resultado da firmeza de espírito empregada nas matérias anteriormente discutidas. Trata-se também de uma transição para o próximo conselho, que tem como tema a ordem nas finanças pessoais.

Por fim, após se referir à ordem de espírito é à ordem no trabalho, Baudelaire discorre sobre a ordem na vida pessoal: primeiro, com respeito às questões econômicas, de ordem prática; depois, e finalmente, com respeito às questões amorosas, de ordem emocional. Em ambos os casos, a palavra de ordem é ainda a “simplicidade”, de modo a que se constitua relações onde a tranquilidade e a privacidade permitam ao literato o trânsito

por suas tensões internas, como que afastando-se de toda fonte externa de perturbação e inconveniência.

Em cada um desses tópicos, Baudelaire exige a aplicação dos valores anteriormente exaltados, apresentando-nos uma pedagogia da arte literária bastante coesa, apesar de suas eventuais sombras e independentemente de nosso assentimento a suas polêmicas, também presentes nestes *Conselhos*.

ROCHA, Ronai Pires da.
Ensino de Filosofia e Currículo.
Petrópolis: Vozes, 2008.

Jaqueline Engelmann *

O cenário de discussão a respeito do ensino das mais diversas disciplinas escolares no Nível Médio e, mais especificamente, da Filosofia, encontra-se povoado de material didático ou paradidático e, mais ainda, de obras que pretendem delinear métodos de aplicação da matéria que visam, antes de tudo, a tão almejada inter ou transdisciplinaridade. Não vou entrar aqui na questão da leviandade com que tem sido tratada essa tão em voga “transdisciplinaridade”. Como professora do Nível Médio, durante três anos tive a oportunidade de verificar que a maior parte dos professores que diz planejar suas aulas e executá-las de forma interdisciplinar não faz mais do que dividir o tempo e o espaço de sua aula com outro colega de disciplina distinta.

Não apenas na prática escolar, mas também no material que pretende tematizá-la, não havia encontrado ainda uma explanação convincente e plausível do tema. Dentre diversas outras discussões, a transdisciplinaridade é tratada por Ronai Pires da Rocha em sua obra *Ensino de Filosofia e Currículo* com uma excelência admirável. O ponto de partida está, é claro, na discussão frente à inserção da Filosofia, assim como da Sociologia, enquanto disciplinas obrigatórias no Nível Médio, a partir da aprovação do Parecer CNE/CEB 38/2006 pelo Conselho Nacional de Educação. Mas, muito antes disto, Ronai Rocha já pesquisava, debatia – nos mais diversos meios de comunicação do centro do Estado do Rio Grande do Sul – e se preocupava com o modo como a Filosofia seria tratada nas escolas.

Ronai Rocha é professor assistente do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria-RS, já foi Pró-Reitor de Graduação da mesma universidade de 1985 até 1989. Em 1997 publicou seu primeiro livro *Sentimentos de Outono. Sobre universidade e educação*. Dedicou-se à pesquisa sobre o

* Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e professora no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IF-RN).

ensino de Filosofia desde 1992. Há muito publica artigos sobre o ensino de Filosofia, mais especificamente sobre seu caráter interdisciplinar e sobre sua inserção no vestibular. Aliás, a Filosofia foi introduzida no vestibular da UFSM de um modo completamente inovador, proposto pelo próprio professor Ronai, que é justamente quem formula as questões de Filosofia para o exame de inserção na universidade. Esta inovação consiste na introdução de cinco perguntas de cunho filosófico em cada uma das provas (matemática, física, língua portuguesa, biologia etc.) de modo que o vestibulando não consiga identificar aquela como uma pergunta exclusivamente de Filosofia. Tais questões estão intimamente relacionadas com as perguntas da prova específica para a qual o candidato se preparou. Isso por si só já demonstra o caráter interdisciplinar da Filosofia, a capacidade de dialogar com todos os outros campos do saber. Dado o teor do livro de Ronai Rocha, a Filosofia no vestibular não poderia receber tratamento diferente.

Retomando a discussão específica da obra *Ensino de Filosofia e Currículo*, como o próprio título indica, o autor enfatiza que não há como inserir de modo adequado a Filosofia no Nível Médio sem antes debater a questão das modificações necessárias no currículo escolar como um todo. A bela metáfora utilizada por Rocha para o estabelecimento do currículo atual é a de um presépio onde cada professor chega na escola e deposita a sua parte, sua oferta de formação. Deste modo, a árvore-currículo cresce, mas cresce pela agregação de partes e nunca pela conjunção das mesmas. Deste modo agregado, o currículo escolar não prevê nenhum diálogo entre os diversos saberes que serão ofertados aos alunos. Em contraposição a este modo de ver o currículo escolar, o autor apresenta a noção de “transversalidade pedestre”, a partir da qual a inserção da Filosofia no currículo significa uma conexão, um caminhar lado a lado da Filosofia com as demais disciplinas escolares.

Neste contexto, o que se espera do professor de Filosofia? Talvez a direção da escola assim como os demais professores estejam ansiosos pela chegada do professor de Filosofia porque deve ser ele o formador da consciência crítica e da cidadania dos alunos. Essa afirmação é lugar comum, tão freqüente quanto a discussão sobre a carga horária destinada a cada disciplina escolar. O que Ronai Rocha nos lembra no livro – e que muitos professores desconhecem por nunca terem lido os PCN e as *Orientações Curriculares para o Ensino Médio* – é que a formação crítica-cidadã não é um privilégio da Filosofia. Para citar apenas um exemplo, as *Orientações Curriculares* de Biologia enfatizam que “no que diz respeito à formação do educando como cidadão e como personalidade ética e crítica, a

Biologia tem grande contribuição a dar”. Formulação semelhante pode ser lida nas demais *Orientações*. Portanto, não é esta a valiosa contribuição que se deve esperar do professor de Filosofia.

Mas, afinal, qual é o papel da Filosofia? Será ela mais uma disciplina a disputar espaço com as demais, lutando pelo escasso tempo a fim de que seu conteúdo seja “re-passado” aos alunos? A Filosofia tem seu objeto próprio de estudo e, por isso, poderia disputar tal espaço ao lado das demais disciplinas. Mas seria este o caminho a seguir após tanta reflexão já colocada em termos de eficiência do processo didático-pedagógico em sala de aula? Dado que a Filosofia é composta pelas mais diversas áreas do conhecimento, não poderia ser ela a pioneira em relação àquilo que tanto se privilegia em termos de processo interdisciplinar? Pela própria natureza da Filosofia ela esteve sempre ligada aos demais saberes. Na escola isto pode ser considerado o grande passo inicial para trabalhos de cunho inter e/ou transdisciplinar. O professor Ronai Rocha relembra o leitor que as perguntas filosóficas conduzem a conceitos tais como verdade, infinito, razão, poder, ética, justiça, fenômeno, hipótese, norma, democracia, revolução, conceitos estes que podem ser encontrados no escopo de uma ou de diversas disciplinas escolares. Como, então, poderia o professor de Filosofia não usufruir de tal riqueza no momento de planejar suas aulas? Ora, a curiosidade pulsante da criança e do adolescente aparece nas aulas de matemática, por exemplo. Mas, como na maioria das vezes o professor de tal disciplina não saberia responder a pergunta “o que é o infinito?”, esta pergunta seria respondida pelo professor de outra disciplina. O autor nos apresenta, ao longo de sua obra, exemplos de questões que atravessam os mais diversos campos do saber e que poderiam e deveriam ser acolhidas numa aula de Filosofia. Outro exemplo riquíssimo se encontra na noção de causalidade que, diferente do tratamento recebido pelas ciências naturais – a aplicabilidade aos fenômenos do mundo –, quando remetido ao tratamento filosófico, permite ao professor conduzir o aluno a um questionamento muito mais profundo, qual seja, ao argumento cosmológico em favor da existência de um criador do mundo. Se o aluno em algum momento perceber que determinados argumentos atravessam duas ou mais disciplinas, o professor de Filosofia terá alcançado seu objetivo.

A Filosofia, assim como as demais disciplinas escolares, precisa colocar-se frente ao aluno como um corpo, uma organicidade que dialoga, que transita, que está intimamente relacionada à vida da criança, do jovem. Para este fim a Filosofia deve servir, tanto quanto a Matemática. A partir desta tematização, Ronai Rocha propõe a construção de uma *didática mínima* para a Filosofia, partindo da distinção estabelecida por Immanuel Kant

Trilhas Filosóficas

entre a “lógica dos conteúdos” e a “lógica da aprendizagem”, distinção esta de extrema importância para a didática de todas as disciplinas escolares. A distinção kantiana refere-se, em linhas gerais, à lógica dos conhecimentos, dos conceitos, da “matéria” – lógica dos conteúdos – e ao processo de apropriação de tais conteúdos por parte dos estudantes – lógica da aprendizagem. Kant antecipou, assim, uma discussão primordial da psicologia da aprendizagem, retomada no séc. XX por Vygotsky e por Piaget no contexto da relação entre uma “lógica” e uma “psicologia de conceitos”.

A relação entre a *teoria dos campos conceituais* – desenvolvida por Gerard Vernaud – e a didática da Filosofia é outro aspecto tratado com excelência por Ronai Rocha. A partir desta distinção, o professor Ronai aponta para uma crítica fundamental de um ensino que se volta para a transposição de definições conceituais desvinculadas umas das outras. O autor aponta, neste contexto, para a utilização de uma teoria psicológica dos conceitos cuja origem remonta a Frege e é retomada por Piaget, Vygotsky e Wallon. Frege já havia esclarecido que conceitos são princípios de classificação que não podem ser reduzidos às suas definições. Ronai Rocha enfatiza a importância deste tema para a Filosofia e a contribuição que a mesma pode efetivamente oferecer no processo de aquisição dos mais diversos saberes.

Como não poderia deixar de ser, Ronai Rocha conduz à discussão da tão em voga “Filosofia para crianças”. Ora, é inegável que o frescor e a curiosidade do questionamento infantil conduz a reflexões fundamentais, aquelas reflexões que na maioria das vezes se perdem no adulto. A associação por vezes estabelecida entre o questionamento dos pequenos e o questionamento próprio dos adultos, acaba por conduzir a uma noção bastante perigosa, qual seja, a da criança como um adulto em miniatura. Os adultos pretendem, assim, idealizar a criança como um ser que filosofa. Conforme Ronai Rocha “as crianças não fazem, propriamente, Filosofia”. O que leva os adultos a acreditarem que sim, é o fato de que as crianças fazem perguntas, com mais frequência, sobre o funcionamento de seu aparato conceitual e os adultos acabam por chamar isso de “filosofia”. É na *exploração do funcionamento da linguagem* que Ronai Rocha encontra a comparação entre a atitude questionadora das crianças e a atitude filosófica propriamente dita.

No penúltimo capítulo do livro, Ronai Rocha discute um modelo de classificação das áreas de conhecimento. Tal classificação deveria ser pautada e debatida nas aulas de didática da Filosofia, afirma o autor, uma vez que se baseia em critérios tais como sintaxe, semântica e pragmática, ou seja, naqueles critérios advindos da semiótica.

Por fim, o livro se encerra com a discussão da relação entre Filosofia e linguagem como meio de retomar a temática central: a conexão da Filosofia com as demais disciplinas escolares. A disciplina de língua portuguesa é utilizada, na conclusão, como exemplo para debater essa conexão. Tornar o ensino de Filosofia aprazível e dinâmico, neste contexto, não deve ser tarefa tão difícil. É isso o que Ronai Rocha tenta nos mostrar no encerramento de seu livro. Mas tal prazer e dinamicidade não podem se tornar motivo de esquecimento das características fundamentais da disciplina de Filosofia, dentre as quais se encontra a liberdade conjugada ao rigor do pensamento.