

Gaspar Paz e Thaynã Targa (org.)

Gerd Bornheim

FILOSOFIA & POLÍTICA



Vitória, 2025

Gaspar Paz e Thaynã Targa (org.)

Gerd Bornheim

FILOSOFIA & POLÍTICA



**Universidade Federal
do Espírito Santo**



Editora Universitária – Edufes

Filiada à Associação Brasileira
das Editoras Universitárias (Abeu)

Av. Fernando Ferrari, 514
Campus de Goiabeiras
Vitória – ES · Brasil
CEP 29075-910

+55 (27) 4009-7852
edufes@ufes.br
www.edufes.ufes.br

Reitor

Eustáquio Vinicius Ribeiro de Castro

Vice-reitora

Sonia Lopes Victor

Chefe de Gabinete

Ana Paula Santana de Vasconcellos Bittencourt

Diretor da Edufes

Wilberth Salgueiro

Conselho Editorial

Ananias Francisco Dias Junior, Eliana
Zandonade, Eneida Maria Souza Mendonça,
Othon Souto Campos, Fátima Maria Silva,
Gleice Pereira, Graziela Baptista Vidaurre,
José André Lourenço, Marcelo Eduardo Vieira
Segatto, Margarete Sacht Góes, Rogério Borges
de Oliveira, Rosana Suemi Tokumaru, Sandra
Soares Della Fonte

Secretaria do Conselho Editorial

Douglas Salomão

Administrativo

Josias Bravim, Washington Romão dos Santos

Seção de Edição e Revisão de Textos

Fernanda Scopel, George Vianna,
Jussara Rodrigues, Roberta Estefânia Soares

Seção de Design

Juliana Braga, Samira Bolonha Gomes,
Willi Piske Junior

Seção de Livraria e Comercialização

Adriani Raimondi, Ana Paula de Souza Rubim,
Dominique Piazzarollo, Marcos de Alarcão,
Maria Augusta Postinghel

Produção Cultural

Déborah Pinto Corrêa



Este trabalho atende às determinações do Repositório Institucional do Sistema Integrado de Bibliotecas da Ufes e está licenciado sob a Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Preparação de texto

Fernanda Scopel Falcão

Projeto gráfico, diagramação e capa

Juliana Braga

Imagem de capa

Manifestação II, Enio Squeff | 2013/14, 171x121 cm, acrílica sobre tela e madeira.

Fotografia: Ronie Prado

Revisão de texto

Jussara Rodrigues

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Editora Universitária – EDUFES, ES, Brasil)

B736f Bornheim, Gerd A. (Gerd Alberto), 1929-2002.
Filosofia e política [recurso eletrônico] / Gerd A. Bornheim;
organizadores: Gaspar Paz, Thaynã Targa. - Dados eletrônicos. -
Vitória, ES : Edufes, 2025.
281 p. ; 23 cm.

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-7772-624-0

Também publicado em formato impresso.

Modo de acesso: <https://repositorio.ufes.br/handle/10/774>

1. Bornheim, Gerd A. (Gerd Alberto), 1929-2002. 2. Filosofia.
3. Política. I. Paz, Gaspar. II. Targa, Thaynã. III. Título.

CDU: 1:32

Elaborado por Ana Paula de Souza Rubim – CRB-6 ES-000998/O

Esta obra foi composta com as famílias tipográficas
Crimson Text e Montserrat.

Sumário

Prefácio: Gerd Bornheim, filósofo da liberdade – Marilena Chaui.....	7
Apresentação – Gaspar Paz e Thaynã Targa.....	17
A revolução do ócio.....	43
A perplexidade do homem contemporâneo.....	51
O fundamentalismo americano pode acabar com a cultura árabe.....	63
A natureza do Estado moderno.....	71
Chega de preguiça ontológica. Sem política não há salvação.....	89
O pensamento marxista e a exigência de sua renovação.....	105
Marx: herança hegeliana?	119
As medidas da liberdade.....	137
Duas palavras para uma apresentação desnecessária.....	157
Sartre revisto.....	163
Entrevista sobre existencialismo.....	169
Lembrança e presença de Bachelard.....	175
A educação pela máquina.....	177
Ética, ciência e técnica: interfaces e rumos	183
O século da contradição	199
O conhecimento do conhecimento.....	205
O metafísico e o pós-metafísico.....	217
O homem não é um ser natural.....	239
A viagem e a descoberta	249

A descoberta do homem e do mundo	253
A inexorabilidade da morte.....	257
Procedência dos textos.....	265
Índice remissivo	269
Sobre os organizadores	279

Prefácio

Gerd Bornheim, filósofo da liberdade

Esta coletânea dos ensaios de Gerd Bornheim traz no título *Filosofia*. Nada mais adequado. Com efeito, os ensaios percorrem sempre as questões fundamentais do pensar filosófico para descortinar o sentido ou a prosa do mundo: o que é? (o ser), por que é? (a gênese e o devir), como é? (as conexões necessárias, possíveis ou contingentes), para que/para quem é? (a finalidade), contra o que/contra quem é? (a negação, a oposição, a contradição e, sobretudo, as antinomias). É, pois, como questão filosófica que Gerd se acerca do segundo tema do título, *política*. Nada mais significativo que o grande ensaio sobre “As medidas da liberdade” se inicie com Platão e Aristóteles e termine em Marx.

A laboriosa e precisa apresentação deste livro feita por Gaspar Paz e Thaynã Targa dispensa um prefácio que abarque todos os temas desenvolvidos por Gerd. Por isso, aqui me voltarei muito brevemente para uma questão que ocupou o autor desde seus inícios: a da liberdade.

É instigante que Gerd intitule seu ensaio “As medidas da liberdade”. Por que instigante? Porque temos a tendência a considerar que a liberdade é imensurável. Pelo contrário, enfatizando a ideia de antinomia (portanto, de uma oposição que não se resolve nunca em contraposição à apaziguadora contradição hegeliana), Gerd

examina a liberdade em sua relação permanente e inarredável com a não liberdade, que lhe impõe medidas (biológicas, psicológicas e sociológicas).

Esse percurso se inicia com a referência aos filósofos gregos, que, apesar da democracia e dos escritos ético-políticos, nunca se interessaram pela liberdade como questão, bastando lembrar que a pergunta socrática “o que é?” nunca levou a um diálogo platônico sobre ela e que Aristóteles lhe dedicou apenas um pequeno parágrafo. Em contrapartida, tudo muda de figura com o advento do cristianismo e suas marcas principais: o vínculo entre o livre-arbítrio e o pecado original (levando à ideia de servo-arbítrio) e a teologia da predestinação. Esta última é, portanto, a invenção da primeira medida limitadora da liberdade.

Ora, explica Gerd, eis o problema que Descartes deverá enfrentar, uma vez que afirma que a liberdade é evidente, que somos senhores de nossa ação e que nossa perfeição está em dispor do livre-arbítrio. Eis por que, embora aceite a teologia da predestinação, recomenda que se tome distância com relação a ela. Assim, por ser infinita (e não ser má ou serva), a vontade livre, lemos na Quarta Meditação, se precipita e causa o erro; no entanto, é por livre vontade que o pensamento institui a dúvida metódica, conduzindo ao conhecimento verdadeiro, e é por livre vontade, lemos nas *Paixões da alma*, que podemos dominar as paixões. Com Descartes, escreve Gerd, nascem a autonomia do indivíduo, o advento da nova filosofia e da nova ciência, a ideia de soberania individual e, numa palavra, o individualismo moderno.

Todavia, a teologia da predestinação encontra um caminho para reaparecer como algo laico: ressurgem na antinomia kantiana entre necessidade e liberdade. Eis o aparecimento de uma nova medida.

Apesar do eu puro de Fichte e do percurso da eticidade hegeliana, a antinomia se torna insuperável quando uma nova laicização da predestinação encontra um novo caminho com a biologia, a psicologia, a história e a sociologia e, mais adiante, a psicanálise. Surgem, portanto, novas medidas.

Ora, o que é fascinante no ensaio de Gerd é o lugar onde ele situa uma nova relação da liberdade com as medidas da não liberdade: em lugar de situá-la na filosofia, ele a situa na obra de Schiller e, particularmente, nas *Cartas sobre a educação estética do homem* e no emprego do verbo alemão *spielen* (jogar, brincar, tocar um instrumento musical, interpretação teatral de um papel, praticar um esporte, brincadeiras infantis), em que, apesar do rigor das normas, regras ou medidas respeitadas

por todos, introduz a espontaneidade e a criatividade individual do agente, como se vê não apenas nas artes, mas também nos tribunais, nas assembleias políticas e nos jogos esportivos. Essa ideia, que Gerd mostra estar presente em Brecht, o leva às análises de Marx sobre a criatividade do trabalho, impedida pelo capitalismo e pela linha de montagem sob a vigilância taylorista, mas capaz de plenitude no comunismo.

A antinomia contemporânea se encontra no fato de que vivemos sob a contraposição entre duas ideias da liberdade: de um lado, as medidas do livre-arbítrio cartesiano, da autonomia kantiana e da “impertinência sartriana” (“estamos condenados à liberdade”) e, de outro, o desejo de transgredir todas as medidas. Eis por que Gerd conclui o ensaio escrevendo:

Sonhe-se, pois, na espera de um novo Schiller.

Gostaria de concluir com algumas reflexões sobre outros textos¹ de Gerd sobre o surgimento da ética na modernidade e sobre as antinomias contemporâneas entre duas experiências da liberdade porque permitem uma compreensão alargada do ensaio sobre “As medidas da liberdade”.

É interessante observar que, nesses textos, Gerd não toma Kant como referência principal, e sim Descartes. De fato, como para ele o nascimento da ética moderna depende do surgimento da ideia de indivíduo autônomo, é no *cogito* cartesiano que ele encontra esse momento inaugural e isso sob dois aspectos principais: no da experiência absoluta da subjetividade antes da experiência do absoluto, isto é, de Deus, e, em segundo lugar, no da nova ideia da liberdade como livre-arbítrio.

1 BORNHEIM, Gerd. Notas para o estudo de uma ética enquanto problema. In: BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001. BORNHEIM, Gerd. O sujeito e a norma. In: NOVAES, Adauto (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. BORNHEIM, Gerd. *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

De fato, a referência prioritária a Descartes torna-se compreensível se nos lembrarmos de que, ao caracterizar a ética, Gerd enfatiza a relação entre a particularidade do indivíduo e a universalidade da norma, pois sem a universalidade não pode haver normatividade. A tensão entre o singular espaço-temporal, que é o indivíduo, e o universal, que transcende o espaço e o tempo, sempre foi contornada pela atribuição de uma origem sagrada à norma. Eis por que a norma deve ser posta como algo que transcende o espaço e o tempo e que seu fundamento deva ser encontrado num universal concreto, qual seja, a divindade, única fonte possível de estabilidade, necessidade e perenidade da norma. Ora, com Descartes a referência da norma a Deus tende a minimizar-se e quase desaparecer, pois a experiência do *cogito* é uma experiência absoluta do sujeito antes de sua relação com Deus e nela se afirma pela primeira vez a autonomia do indivíduo. Por outro lado e como consequência, Descartes também será o primeiro, no mundo cristão, a definir a liberdade pelo livre-arbítrio da vontade e, portanto, pelo poder infinito de decisão que faz do homem senhor de si e senhor da Natureza. Isso significa que, a partir de Descartes, a norma (mesmo que referida em última instância a Deus) terá que encontrar na finitude do homem sua garantia única, e pode fazê-lo porque a liberdade da vontade define o homem pela autonomia e, portanto, pelo poder de dar a si mesmo a universalidade da norma. Na interpretação de Gerd, caberá a Kant concluir esse processo, cujo princípio é cartesiano.

O sujeito cartesiano, insiste Gerd, é historicamente determinado. Em outras palavras, o *cogito* e o livre-arbítrio da vontade, que afirmam a autonomia do indivíduo, só são possíveis no interior de um acontecimento histórico: o “projeto burguês”. Desse projeto, Gerd oferece as principais características.

Em primeiro lugar, trata-se do advento da ideia de autonomia do sujeito de que o *cogito* cartesiano é uma das expressões, duas outras podendo ser encontradas no surgimento do retrato, na pintura, e na mudança da forma e do conteúdo da biografia, na literatura. A autonomia do sujeito pressupõe o surgimento do indivíduo e é este que faz sua aparição na pintura e na literatura. Até o início da modernidade, a pintura pintava universais, isto é, pintava tipos; a partir da modernidade, pinta indivíduos singulares concretos, retratos. Até o início da modernidade, as biografias – vidas de santos e de grandes homens à maneira de Agostinho e de Plutarco – narravam itinerários exemplares, e não os percalços, as aventuras

e desventuras de algum indivíduo, mas é exatamente isto que agora é narrado e, sob essa perspectiva, Descartes também é exemplar com a abertura do *Discurso do método*. Escreve Gerd: “o individualismo funciona como uma espécie de *a priori*, como pressuposto maior que oxigenaria o projeto burguês”².

Em segundo lugar, a modernidade dá início à valorização do trabalho como condição da constituição da personalidade. Em terceiro lugar, põe como fundamento do indivíduo e do trabalho a propriedade privada e, portanto, em quarto lugar, o capitalismo. Esses dados históricos, por sua vez, determinam dois outros, que formam as duas últimas características apontadas por Gerd, quais sejam, o novo sentido dado ao conhecimento humano – isto é, o advento do sujeito do conhecimento como fundamento do objeto do conhecimento e o advento da tecnologia ou da manipulação prática do objeto do conhecimento – e, finalmente, a concepção cartesiana da liberdade como independência e autonomia. Com esses elementos, Gerd pode salientar um outro aspecto da modernidade ou do “projeto burguês”, qual seja, o efeito do ateísmo. De fato, o que o *cogito* e a liberdade cartesianos anunciam é a possibilidade de conceber o indivíduo, sua ação e as normas sem referência a um fundamento divino. Esse abandono do fundamento divino da norma aparece com clareza na concepção moderna do advento da vida política a partir de uma decisão humana, isto é, com o contrato social.

Temos, assim, o quadro histórico que nos permite compreender por que, ao fim e ao cabo do processo, Kant só poderia recuperar a universalidade da norma atribuindo-a à autonomia do sujeito moral, mas esvaziando-a de todo conteúdo para deixá-la exprimir-se como pura forma. A partir de Kant, compreende-se também que Hegel só pudesse expor a eticidade como movimento que vai da bela totalidade ética – plena identidade entre a singularidade do indivíduo e a universalidade da norma – à contradição moderna entre a particularidade do indivíduo e a universalidade da norma quando esta é dotada de conteúdo histórico, contradição que só poderá ser hegelianamente resolvida pela universalidade concreta do Estado.

Se seguirmos as indicações de Gerd, podemos dizer que a ética procura definir antes de tudo a figura do agente ético e de suas ações, bem como o conjunto de normas que balizam o campo de uma ação que se considere ética. A partir da modernidade,

2 BORNHEIM, 1992, p. 249.

o agente ético é pensado como sujeito ético, isto é, como um indivíduo racional e consciente que sabe o que faz, como um indivíduo dotado de livre-arbítrio que decide e escolhe o que faz, e como um indivíduo responsável que responde pelo que faz. A ação ética é balizada pelas normas que permitem a diferenciação do bem e do mal, do justo e do injusto, da virtude e do vício. Assim, uma ação só será ética se for consciente, livre e responsável e será virtuosa se for realizada em conformidade com o bom e o justo. Por seu turno, a ação ética só será virtuosa se for livre e só será livre se for autônoma, isto é, se resultar de uma decisão interior do próprio agente, e não de uma pressão externa. Enfim, a ação só será ética se realizar a natureza racional, livre e responsável do agente e se este respeitar a racionalidade, liberdade e responsabilidade dos outros agentes, de sorte que a subjetividade ética só pode ser concebida como intersubjetividade.

Evidentemente, como salienta Gerd, a ética precisa lidar com a tensão entre o sujeito e a norma, isto é, a exigência de autonomia do sujeito ético pode estar em conflito com a heteronomia que lhe é imposta pelas normas de sua sociedade. Para que não haja tal conflito, será preciso, à maneira kantiana, afirmar que o agente reconhece as normas de sua sociedade como se tivessem sido instituídas por ele próprio enquanto sujeito universal autônomo, pois terá dado a si mesmo sua própria lei de ação. Em outras palavras, a tensão só pode ser resolvida por meio da distinção entre os valores instituídos por uma sociedade e a vontade moral livre, a qual não se guia por tais valores particulares, e sim por leis e máximas universais, válidas para todo ser racional, uma vez que são instituídas pela razão humana enquanto faculdade prática universal que legisla moralmente para toda a humanidade. Uma vez que leis e máximas morais nascem da própria razão, todo sujeito moral pode reconhecer-se como autor delas e, enquanto tal, é autônomo. Graças, aliás, a essa universalidade e autonomia, o sujeito moral pode julgar os valores de sua sociedade para determinar quais são éticos (concordam com a razão prática universal) e quais não o são e devem ser rejeitados.

É esse mesmo conflito entre sujeito e sociedade que Sartre tematiza de maneira radical em *A portas fechadas* [*Huis clos*]. A ontologia sartriana³ funda-se na cisão entre o ser (as coisas, o mundo, os objetos) e o nada (a consciência como pura atividade

3 BORNHEIM, Gerd. *Sartre*. São Paulo: Perspectiva, 1971. Parte I.

livre), de tal maneira que aquele que invoca razões e motivos (econômicos, sociais, políticos, religiosos, psicológicos) que o impediriam de ser livre simplesmente usa de má-fé, pois a liberdade é a definição mesma da essência da consciência. Ora, em *A portas fechadas*, a liberdade ou a autonomia de cada um é destruída pelo olhar dos outros, perante os quais cada um perde a condição de sujeito e se torna um objeto – cada consciência só pode perceber o outro não como consciência e liberdade, mas como uma coisa no mundo. Donde a expressão célebre: “o inferno são os outros”.

A reflexão sobre a norma, conduz Gerd a uma pergunta precisa. Perante a formalização kantiana, indaga:

O que passa a interessar é a responsabilidade autônoma de cada indivíduo. A soberania da norma, agora totalmente formalizada, nem consegue mais entrar em conflito com a soberania do indivíduo autônomo, tudo dependerá do íntimo de sua consciência; a norma se restringe assim ao ato de cada indivíduo ter de assumir a sua responsabilidade universal. [...]. Não obstante a bem-sucedida formalização kantiana é pertinente que se pergunte: cabe falar em uma ética destituída de normatividade, alheia ao dever-ser dos velhos valores objetivos?⁴

A resposta de Gerd será negativa, mas de maneira surpreendente e muito original. Meditando sobre a história da arte, observa que a norma estética passou por uma história bastante semelhante à da norma ética. Havia, antes da modernidade, a norma absoluta, referida à beleza das coisas absolutas e que fazia da arte a manifestação do esplendor da verdade divina. A modernidade, porém, introduziu regras racionais estáveis que passaram a nortear a obra de arte sem a referência ao absoluto e ao divino. E, no século XX, desapareceu a própria ideia de uma estética normativa, pois a única norma para a arte tornou-se a *criatividade do artista*. A estética normativa e transcendente cedeu lugar a uma estética imanente ao ato artístico (aquela de Schiller, apresentada em “As medidas da liberdade”). O mesmo poderia ser dito no caso da ética. Escreve Gerd:

4 BORNHEIM, 2001, p. 33.

A criatividade transfere-se agora para o campo da ação moral do indivíduo, e transforma-se então em responsabilidade. Deixo claro: a criação estaria para a obra de arte assim como a responsabilidade estaria para a ação moral. Neste ponto, Sartre foi sem dúvida o filósofo mais contundente. Se Deus existe, diz ele luteranamente, o homem perde a sua liberdade. Como Deus não existe, conclui ele sartrianamente, o homem não só é livre como deve assumir uma liberdade absoluta. E acrescento: liberdade absoluta quer dizer antes de tudo responsabilidade absoluta. Por aí, a norma desfalece em sua própria razão de ser. Assim mesmo, continua de pé [...] a questão dos limites de tal responsabilidade, de sua possível extensão – extensão no sentido mais preciso da palavra: o geográfico e o histórico⁵.

Onde se encontra o radicalismo de Sartre? Responde Gerd: em ter coroado o “projeto burguês” e levado às últimas consequências a tese cartesiana da autonomia do sujeito. Ora, isso significa, de um lado, que nele encontramos uma meditação radical sobre a liberdade entendida como liberação do homem, mas também, de outro, que ele aponta “para a gravidade da crise dentro da qual nos movemos”. Qual é a crise em que nos movemos? “Realmente, ter-se-ia de perguntar o que é feito hoje daquela esplêndida autonomia. Porque o trabalho se robotiza, o capitalismo se batiza de selvagem, a liberdade tropeça em seu próprio absurdo, e por aí afora”⁶.

Reencontramos, assim, “As medidas da liberdade”, quando Gerd indaga: como continuar afirmando a autonomia e a responsabilidade absoluta do sujeito depois da descoberta do inconsciente por Freud? Como manter a distinção kantiana do homem como ser sensível e supersensível depois da biologia genética? Como, depois de Marx, esquecer a determinação econômica, social e histórica da ação dos homens? Como esquecer que a primeira apresentação da intersubjetividade feita na filosofia é a dialética hegeliana do senhor e do escravo e a luta mortal das consciências? Na verdade, diz Gerd, o homem contemporâneo se vê às voltas com duas concepções contraditórias da liberdade:

5 BORNHEIM, 2001, p. 34.

6 BORNHEIM, 1992, p. 256.

Pois, de um lado, o homem moderno vive a liberdade como forma da experiência absoluta: ele se faz um ser autônomo, independente, e a liberdade lhe pertence como um bem maior. [...]. E no entanto, de outro lado, o homem, ainda que habitado pelas ânsias dessa liberdade total a transgredir todos os limites, admite também, nas mais simples experiências da cotidianidade contemporânea, o reconhecimento das fronteiras condicionantes da liberdade, simplesmente porque esse homem frequenta o médico, as perquirições psicanalíticas, e aflige-se com os avassaladores conflitos do mundo social e político.

Marilena Chauí⁷

7 Marilena Chauí é professora titular de História da Filosofia Moderna no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP) desde 1986. Atualmente é professora emérita da USP. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: democracia, política, direitos, cidadania e luta de classes. É fundadora e diretora do Grupo de Estudos Espinosanos (USP), em atividade desde 1995. Entre sua vigorosa e premiada contribuição para a filosofia brasileira desde os anos 1960, estão os livros *Cultura e democracia* (1989), *A nervura do real* (1999), *Convite à filosofia* (1994), *Simulacro e poder: uma análise da mídia* (2006), *Sobre a violência* (2017) e *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática* (2018). Em sua vasta atuação, trabalhou como Secretária Municipal de Cultura de São Paulo durante a gestão de Luiza Erundina (1989-1992), articulando ações de valorização dos direitos humanos e das práticas culturais.



Apresentação

Filosofia e política é uma compilação de ensaios, entrevistas e conferências que abrange os últimos sete anos de atividade filosófica de Gerd Bornheim. A seleção dos 21 textos que compõem o volume é fruto do desdobramento de estudos e ações do grupo de pesquisa Crítica e Experiência Estética⁸, da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Nesse sentido, o livro dá continuidade à organização de publicações de textos esparsos do filósofo brasileiro, tais como: *Temas de filosofia* (2015) e *Ensaios e conferências sobre teatro, literatura, artes plásticas, música e crítica de arte* (2022). Nessas obras, são admiráveis os engendramentos filosóficos, estéticos e políticos que marcam o estilo e as modulações da expressão do autor.

Para Bornheim, o ato de filosofar nasce atrelado ao compromisso histórico, socio-cultural e político. Os traços dessa imbricação entre filosofia e política perpassam por todos os textos deste volume. Sublinhamos aqui dois exemplos que funcionam como mote impulsionador da relação: no primeiro deles, uma entrevista de 1997, ele fala em tom provocador: “Chega de preguiça ontológica. Sem política não há salvação”;

8 A seleção dos textos e uma parte das transcrições e da idealização deste livro começaram a ser esboçadas em pesquisa de pós-doutorado no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e na École Doctorale Arts Plastiques, Esthétique et Sciences de l’Art, Université Paris 1 Sorbonne, sob a supervisão da professora Dra. Olgária Matos e do professor Dr. Dominique Chateau. Os estudos dessa vertente política do pensamento bornheimiano se expandiram desde 2015 nas atividades do grupo de pesquisa Crítica e Experiência Estética e tomaram forma e consecução em pesquisa de pós-doutorado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2021) em colaboração com a professora Dra. Rosa Dias.

no segundo, uma entrevista de 2001, deparamo-nos com o seguinte comentário: “Há muitos caminhos para exercer a racionalidade e eles têm que ser praticados. Talvez a melhor lição de filosofia seja esta hoje: ‘pode-se destruir essa árvore ou não?’”.

Qual a ressonância dessas frases para quem procura entender os andamentos político-filosóficos de nossa vida cotidiana? Tais questionamentos têm implicações diretas nas relações sociais, nas tomadas de posição e na percepção dos contextos em que estamos inseridos. Dito de outro modo, para o autor de *Metafísica e finitude*, a filosofia não é uma mera abstração, uma teoria que pode prescindir da prática. Na verdade, Bornheim nos propõe uma experiência de acesso a um insopitável espírito crítico e ao desvelamento da realidade. Em vários momentos de sua trajetória, ele reflete sobre a atitude originante do ato de filosofar. Nessa linha, destacam-se as publicações *Dialética, teoria e práxis* e *Introdução ao filosofar*. Em *Dialética...*, por exemplo, ele diz que:

O aspecto mais fascinante de uma pesquisa filosófica reside talvez no fato de que ela se faz refratária a uma palavra final e definitiva. Não porque repouse no jogo infundável da conotação lógica das palavras, e sim porque há uma “prosa do mundo” – prosa que se inventa a si mesma, aderida a um mundo sempre em transformação. Todo o escopo do pensamento consiste em decifrar essa prosa, já que nela se esgota a inteireza da própria legitimidade do ato de pensar (BORNHEIM, 1983, nota preliminar).

E mais: “Filosofia [...] é visão atenta e concentrada e, portanto, crítica e interpretativa do real” (BORNHEIM, 1983, p. 1). É ação exercida por meio do diálogo, da pergunta, da motivação, que pode ser a admiração, a perplexidade, a náusea, a dúvida, a insatisfação etc. Assim, segundo Bornheim, a filosofia “encontra o seu centro naquilo que vê e no modo como deixa ver. O modo de ver está na pergunta; o filósofo é o homem que pergunta, e de modo radical” (1983, p. 1). Por essa razão, as problematizações exigem uma inscrição histórica para que “o discurso filosófico se desdobre com necessidade na dimensão do tempo” (1983, p. 1). Ora, é justamente nessa percepção da realidade que brota a necessidade da verve política. Ou seja, “toda essa temática encontra o seu pressuposto em tudo essencial na dimensão política do homem. Política quer dizer: a ciência e a arte que cuida das coisas humanas em sociedade, política esta acrescida de sua carga de responsabilidade” (BORNHEIM, 2002c, p. 168).

É essa responsabilidade ético-política que está na base do segundo exemplo a que nos referimos antes e que versa sobre a questão ecológica, isto é, quando o filósofo se põe a pensar e a se posicionar *contra* as consequências da destruição florestal, da agressão ao meio ambiente, tema este que no Brasil é sobejamente flagrante, haja vista a trágica situação da Floresta Amazônica e o genocídio dos povos indígenas que vivem na região. Aliás, uma catástrofe dessa proporção dificilmente se restringe ao entorno, ela atinge uma extensão que transcende fronteiras geopolíticas e provoca os mais variados danos em esfera planetária. Na maior parte das vezes, por trás dos problemas ecológicos, estão os interesses e os lucros astronômicos do agronegócio, de madeireiras e mineradoras. Portanto, quando diz que “sem política não há solução” ou quando pergunta “pode-se destruir essa árvore ou não?”, Bornheim nos incita a compreender as circunstâncias e os problemas do nosso tempo e a tomar posição em face deles. Trata-se de uma dialética que “nos insere na vida em geral” (BORNHEIM, 2015, p. 77).

Percebe-se, assim, que ele vai flagrando os diversos momentos em que a filosofia e a política tomam parte de nosso cotidiano. Tudo o que pode impulsionar essa relação será considerado por ele. Por isso, a leitura dos poetas e prosadores será um signo indispensável para a percepção e a compreensão do mundo. É o “sentimento do mundo” e a “máquina do mundo” que vão alcançando e deflagrando o real, para lembrarmos Carlos Drummond de Andrade, poeta estimado por Bornheim como um dos grandes pensadores brasileiros e que figura, inclusive, como um de seus interlocutores “furtivos”⁹. A convergência entre as perguntas poéticas e filosóficas é um dos pontos fundamentais para se aceder ao magma político, para se problematizar a democracia, a cidadania, o exílio, o pertencimento. Os poetas e escritores possuem um senso flexível e irônico do jogo da linguagem e da vida que nos tocam particularmente. Para o poeta Geraldo Carneiro (2021), “a realidade é uma alucinação”, pois muitas vezes solapa “o sentimento da utopia”, do desejo, do sonho. Há um

9 É interessante atentarmos para o quanto a poesia de Drummond é atravessada pelo impacto da mineração e das relações políticas. O próprio poeta comenta esses aspectos no decorrer de sua obra, especialmente em *Confissões de Minas* (ANDRADE, 2011). O livro *Maquinação do mundo: Drummond e a mineração*, de José Miguel Wisnik (2018), e o ensaio “Em torno de um poema de *A rosa do povo*”, de Alfredo Bosi (2017) também revelam esse aspecto.

jogo e uma inquietação aí que também caracterizam a poesia-pensamento de Paulo Leminski (2006, p. 51) quando ele diz jocosamente “podem ficar com a realidade/ esse baixo astral/ em que tudo entra pelo cano/ eu quero viver de verdade/ eu fico com o cinema americano”. Para Bornheim (1995c, p. 98), “a realidade é quase sempre decepcionante”, e é por isso, segundo ele, que a inquietude poética “revela uma formação filosófica” (BORNHEIM, 1997, p. 5). Assim, “se se interpreta bem um Drummond, pode-se fazer um belíssimo ensaio ou livro sobre a poesia dele que ressalte justamente as dimensões filosóficas de sua obra” (1997, p. 5). Quando Bornheim traduz Novalis – e a tradução é uma das facetas de seu fazer político-filosófico –, traduz também essa ânsia, essa urgência poético-existencial de se dispor no mundo: “Filosofia é saudade, ânsia de sentir-se em casa em todos os lugares” (BORNHEIM, 2015, p. 77). Para ele, os poetas tratam diferentemente e com ímpeto despojado questões que interessam sobremaneira à filosofia. É com essa convicção que ele mergulha no potencial transformador de outras expressões artísticas e culturais que também ganham espaço neste livro, tais como: o teatro de Shakespeare, a pintura de Rembrandt, a atuação de Charles Chaplin no cinema, as imagens poéticas de João Cabral de Melo Neto, Mário Quintana e Paulo Hecker Filho, as sonoridades de Bruno Kiefer, a literatura de Erico Verissimo e Euclides da Cunha¹⁰, entre outros. Em meio a esses

10 A força da obra de um Euclides da Cunha, que neste volume Bornheim diz ser um acontecimento que gostaria de ver revivido, é também comentada por Celso Furtado (2002) no ensaio “O que devemos a Euclides da Cunha”: “Canudos não se rendeu. Teve que ser destruída”, afirma, enfático, o autor de *Os sertões*. Isso nos leva a fazer uma interrogação que sintetiza o grito de angústia contido na mensagem dirigida por Euclides à posteridade: como evitar que nossa miopia ideológica nos conduza à repetição de crimes como os que denunciou esse pensador de rara lucidez e coragem? Euclides é um dos autores mais lidos e mais citados entre nós. Ora, a grave denúncia que fez teve pouca ressonância e foi de escassa influência em nosso acontecer histórico. Cabe, portanto, indagar: como explicar que sua obra, hoje referência obrigatória, tenha essa permanência que é comprovada por estudos de autoridades na matéria?” (p. 96). E prossegue o comentário: “A chave para entender esse paradoxo possivelmente reside em que, em face do drama – do ‘crime’, em suas palavras – que constituiu o massacre de Canudos, Euclides, abandonando a opinião universalmente adotada na época, percebeu com lucidez a gravidade das contradições inerentes à nossa formação histórica, as quais se manifestam nas profundas desigualdades sociais que tanto demoramos a reconhecer” (p. 97). Reproduzimos esses trechos para assinalar o sentido político-filosófico que se espraia nessas expressões e que é tão atentamente observado por Bornheim.

exemplos, surgem ainda os comentários sobre os personagens da política brasileira e internacional, e sobre os cenários – a geografia e os aspectos histórico-culturais – de lugares como Biafra, Somália, o nordeste brasileiro, a Alemanha, os Estados Unidos...

As colocações bem-informadas e muito atuais revelam, à medida que lemos cada capítulo deste livro, a maturação das ideias políticas do autor, que a partir dos anos 1960 intensifica suas leituras das obras de Marx, Sartre, Nietzsche e Hegel. É importante ressaltar que o impacto dos anos 1960 e da ditadura civil-militar no Brasil concorreu para essa intensificação da atuação política de Gerd Bornheim, visto que ele foi alvo da violência do período, sendo diversas vezes submetido a interrogatórios, cassado e impedido de lecionar em universidades brasileiras, e sentindo à flor da pele os dissabores do exílio. Em cartas a Gerda e Irmgard Bornheim (suas irmãs), Amélia Cecília e Helmut Engelbert Bornheim (seus pais) e a Jutta Neandenthal (sua tradutora para o polonês) – correspondência esta que vem sendo estudada em nosso projeto *Vida e obra de Gerd Bornheim: correspondência, entrevistas e escritos originais* e em breve virá a lume –, ele narra detalhes desse período tão angustiante. A atmosfera era aterrorizante, como descreve a filósofa Marilena Chaui, amiga e interlocutora de Bornheim¹¹. Segundo ela,

É difícil transmitir aos jovens estudantes de hoje uma ideia do que foi o dia a dia universitário de um tempo que, à direita, alguns chamaram de “milagre brasileiro” e, outros, à esquerda, designaram como “a dura repressão”. Sem dúvida, muitos dos jovens de agora, se parentes e amigos de mortos ou desaparecidos, conhecem dramas e tragédias, e os menos familiarizados com elas ouviram falar ou leram sobre aqueles tempos. Todos eles podem imaginar, mesmo que com dificuldade, o que teria sido viver sob o medo, temendo a casa e a rua, o lugar de trabalho e o de lazer, o dia de ontem (que fiz?), o de hoje (que faço?), o de amanhã (que farão comigo?). Temer abrigar os perseguidos de agora para não se tornar perseguido depois, mas

11 Marilena Chaui, cujo trabalho e pulsão do pensamento é uma das mais expressivas contribuições para a filosofia no Brasil, participou com Gerd Bornheim de vários ciclos de debates. Entre eles, destacamos o que ficou registrado no vídeo sobre o drama burguês, com organização, concepção e roteiro de Adauto Novaes, disponibilizado no YouTube (O DRAMA..., 1991).

abrigá-los, embora em pânico. Ter medo da prisão e da tortura, de trair amigos e perder família. Desconfiar dos outros, de si e da própria sombra (CHAUI, 2017, p. 138).

Diante desse clima instaurado em todo o país, não havia outra alternativa a autores como Bornheim senão o aprofundamento das leituras e rumos políticos que resultaram nos textos deste livro, cujas temáticas giram em torno do trabalho e do ócio, da violência, da crítica ao capitalismo, da sordidez das desigualdades socioeconômicas, da liberdade como necessidade e responsabilidade, das discussões em torno da tecnologia, da ecologia e das reflexões sobre o corpo, a alteridade, a viagem, o descobrimento, entre outros.

Feito esse preâmbulo, gostaríamos de tecer algumas observações sobre a organização e disposição dos textos que integram este livro. Os capítulos são dispostos a partir de quatro eixos temáticos, cada um deles alternado assimetricamente – ao sabor das colocações do autor – entre os gêneros ensaio, entrevista e conferência. Dessa maneira, os leitores perceberão a conexão e complementaridade dos assuntos, assim como as mudanças de tom na expressão do autor (seja pela tessitura oral das entrevistas e conferências, seja pelo estilo poético-ensaístico dos escritos), que dão o ritmo e a fluência peculiar e agradável à leitura. Os quatro eixos são os seguintes: 1. Filosofia e política; 2. A repercussão das ideias de Sartre e do existencialismo; 3. Questionamentos ético-políticos em torno da tecnologia, da ciência e da ecologia; 4. Problematizações sobre o corpo, a descoberta, a viagem, a alteridade e a finitude. No limiar de cada uma dessas seções – que não são indicadas diretamente no índice –, escolhemos um texto que faz o enlace entre os assuntos, por conter em seu desenvolvimento questões ensejadas tanto na seção precedente como na posterior. Ao final do volume os leitores encontrarão uma listagem com informações sobre a procedência dos textos. Passemos agora a alguns breves detalhes sobre os quatro eixos de argumentação.

O primeiro eixo, que denominamos “Filosofia e política”, compreende os sete primeiros capítulos da coletânea a partir de um estímulo predominantemente dialético de argumentação. De fato, o interesse sobre a dialética será recorrente nas pesquisas de Bornheim. Aparece, por exemplo, nos livros *Dialética, teoria e práxis*, em *Sartre: metafísica e existencialismo* e em *Metafísica e finitude*, estendendo-se inclusive para os escritos sobre Filosofia da Arte e Estética, como *Brecht: a estética do*

teatro. Para a contextualização dos textos dessa seção, vale observar que a pesquisa que resultou em *Dialética...* começa a ser posta no papel por volta de 1970. Bornheim tinha o hábito de fazer de seus cursos uma espécie de laboratório, que servia (em parte) para a elaboração de sua escrita. Pelo que se tem notícias, por meio de sua correspondência, foi o que aconteceu no caso desse livro. Por volta de 1968, esse tema foi tratado por ele de forma histórica e de modo a flagrar problematizações mais gerais. Em seguida, ele faz uma espécie de teoria da dialética a partir das relações entre teoria e práxis. É o processo dialético que o aproxima das ideias de Marx, a quem ele dedica um extenso capítulo no livro *Dialética, teoria e práxis*. Marx é também o autor abordado no sexto e sétimo capítulos deste volume: na entrevista “O pensamento marxista e a exigência de sua renovação” e na conferência “Marx: herança hegeliana?”. Além disso, o quarto capítulo, “A natureza do Estado moderno” – um dos últimos escritos do autor, publicado originalmente em 2003, na edição organizada por Adauto Novaes sobre *A crise do Estado-nação* –, é todo pautado nas filosofias de Marx e Hegel. Em linhas gerais, pode-se dizer que a leitura bornheimiana de Marx norteia todos os sete capítulos dessa seção e se expande ainda pelas outras seções, em comentários e traduções em tudo estimulantes. É que tais interpretações que despontam em *Dialética...*, e demonstram toda uma agudeza de desenvolvimento crítico já na entrevista de 1978 (“O pensamento marxista e a exigência de sua renovação”), ganham também espaço em outros escritos que representam o pensamento maduro do filósofo, tais como os ensaios reunidos em *Temas de filosofia*: “Da superação à necessidade: o desejo em Hegel e Marx” (de 1993) e “A invenção do novo” (de 1992).

É essa percepção política que vai interligando os temas dos capítulos dessa seção, a começar pelo escrito “A revolução do ócio”, que tensiona a relação trabalho-ócio, levantando uma série de fatores fundamentais para essa discussão. Em meio ao grave panorama brasileiro de desigualdades sociais e econômicas, Bornheim pergunta: “O que fazer com o ócio? Como torná-lo criativo, produtivo, afastando o tédio, a culpa e a discriminação?” (2001a, p. 90). E acrescenta:

Hoje, a humanidade ocidental está vivendo um período de intensidade do trabalho como nunca se testemunhou. Nunca se trabalhou tanto. E nem por isso o homem vem se tornando mais feliz. Pelo contrário. No entanto, a contradição fantástica

se mantém, um acúmulo de riquezas imensuráveis que ninguém sabe ao certo para que serve ou que benefícios traz (BORNHEIM, 2001a, p. 90).

Para ele, podemos viver em melhores condições e sem trabalharmos excessivamente. Ele questiona a caracterização do trabalho condicionada à eficiência dos gestores internacionais (o mundo do capital) e aos bordões do mito da “preguiça” e do “prazer”, mobilizados para sugerir a “força de trabalho”, manter uma política de exclusão, de violência e de concentração da educação. Já aparecem aqui também os temas da máquina, da tecnologia e suas irradiações, assuntos que serão aprofundados no terceiro eixo deste livro. Nessa perspectiva, esse saboroso texto é luminoso, pois pressente nos idos de 2001 a dramática situação dos tempos de hoje. Pergunta o filósofo: “Como se entende que a revolução burguesa tenha inventado que o trabalho é o princípio de personificação, de realização e de educação do indivíduo, se agora chegou a um ponto em que o trabalho virou uma espécie de mecanização agindo sobre nós?” (2001a, p. 92). E como tolerar uma situação “em que trabalhar em um banco ou numa fábrica, simplesmente, é coisa profundamente desumana, porque o indivíduo sequer sabe direito o que está fazendo, e sua atividade, de fato, não faz sentido nenhum para ele” (2001a, p. 92). Ele insiste:

Interessa ou não, para nós, brasileiros, resolver como o homem pode usar a sua criatividade? Mas a criatividade não é uma de nossas marcas? E como dar vazão, produtivamente, à criatividade do homem, senão em espaços de não trabalho? Esse é um problema que mais cedo ou mais tarde vai agredir a sociedade inteira (BORNHEIM, 2001a, p. 93).

Essas questões reverberam no segundo e no terceiro capítulos: o escrito “A perplexidade do homem contemporâneo” e a entrevista “O fundamentalismo americano pode acabar com a cultura árabe”. No segundo capítulo, o autor põe os pingos nos “is” ao pintar um panorama e enfatizar as distinções entre ética e moral, entre público e privado, entre democracia e assujeitamento. Para ele,

a democracia, como tudo, não se aprende assim, no folhear de um livro. É um longo processo, ao menos secular, que quase não tem fim, porque na reeducação

fundamental do homem a política para a maioria das pessoas é desagradável: “é para os políticos”, que, por definição, são suspeitos (BORNHEIM, 1995a, p. 37).

É nesse sentido que ele considera que, “do ponto de vista ético, ou formação política, as universidades são omissas quase que totalmente, salvo em certos momentos acidentais” (1995a, p. 38). É nesse momento que a máxima sartriana da responsabilidade passa a ecoar. Bornheim valoriza a astúcia do filósofo francês e comenta:

Já havia escândalos sociais e políticos de ordem internacional muito fortes. Começavam a surgir Biafra, Somália, o nordeste brasileiro... Como é que cada um de nós é responsável por todas essas coisas? Compreender o problema é até fácil. Tão fácil que se comemora com uma cerveja no bar da esquina. Mas daí a compreender como é possível desenvolver a ética do nosso tempo, a distância é grande (BORNHEIM, 1995a, p. 38).

O preço da despolitização é alto e retumba na “perplexidade” diante das torres gêmeas, no 11 de setembro de 2001¹². Ele diz: “Não é por acaso que aconteceu lá. É o terror americano. Esse plano todo terrorista é muito bem arquitetado e obedece a moldes estritamente americanos. É um diálogo no mesmo nível de linguagem. É isso que é a experiência extraordinária” (BORNHEIM, 2001c, p. 2). Com aquela pitada de ironia, sem perder a expressão do *gentleman* que lhe era peculiar, Bornheim desferiu seus comentários sobre a “arrogância americana”. Ele adverte:

[...] isso vai gerar uma crise muito profunda. No meu entender é um grande desrespeito pela cultura árabe, que é uma das grandes culturas da história da humanidade. Depois tem todo o problema com Israel. Uma consequência mínima é que os Estados Unidos vão transformar Israel em um verdadeiro *bunker*. Isso tudo é genocídio puro (BORNHEIM, 2001c, p. 1).

12 Sobre o tema do 11 de setembro e o contexto americano, vale conferir, passados vinte anos desse acontecimento, o texto de José Sócrates (2021) para a revista *Carta Capital*.

É nessa mesma entrevista que Bornheim afirma que o “filósofo tem que saber se fazer ouvir”. Chega-se, portanto, a um ponto interessante para observarmos as mudanças de clave do autor, passando da coloquialidade da entrevista ao labor detalhado do texto. É o que se vê no ensaio seguinte, “A natureza do Estado moderno”, em que ecoam tanto as previsões marxianas como as chomskianas¹³ sobre o fracasso dos Estados-nação. De saída, Bornheim (2003c, p. 209) alerta que o conceito de Estado é “um problema que afeta visceralmente a própria constituição da cidadania”. Mas em tempos de “conversas de refugiados”, como diria Brecht (2017), em que intensidade ecoaria a pergunta de Butler e Spivak (2018): “Quem canta o Estado-nação?”¹⁴.

Novamente por intermédio de Marx, Bornheim “convida a uma visita aos bastidores”. Ele diz, escancarando a crise:

De certo modo, Hegel se defende da crítica de Marx por antecipação; assim, quando escreve: “A representação tem a impressão, frequentemente, de que é a violência que assegura a coesão do Estado; mas o que mantém o Estado é unicamente o sentido fundamental da ordem de que todos partilham”. Ora, a empresa de Marx concentra-se na perquirição daquilo que é acobertado pelo bom comportamento de tal sentimento. Essa ordem esconde em verdade um individualismo extremo que só encontra os seus limites em sua própria desmedida. O capitalismo já ostentava uma dimensão essencialmente selvática, que empurrava aquela ordem a seu bel-prazer, ou que inventava uma ordem a serviço de interesses particulares (BORNHEIM, 2003c, p. 219).

13 Noam Chomsky trata do assunto em *Estados fracassados* (2009) e *Sistemas de poder* (2013). Recentemente, durante a crise sanitária e política de vastas proporções, ele concedeu entrevistas exclusivas para canais da mídia alternativa brasileira comentando o modo como os EUA atuam em cenário global.

14 Brecht é um autor fundamental nos estudos de Bornheim, e o tema dos refugiados, da imigração e do exílio assume em sua obra aspectos muito significativos. Algumas dessas vertentes são abordadas por Butler e Spivak (2018) e assumem particular importância em alguns escritos de Jacques Derrida (que foi interlocutor de Gerd Bornheim e de seu amigo Haroldo de Campos), entre eles *Le monolingüisme de l'autre* (2016), *Da hospitalidade* (2003) e “Fidelidade a mais de um: merecer herdar onde a genealogia falta” (2005). Olgária Matos comenta de forma interessante essa repercussão em “Derrida e a língua do outro” (2014) e “Masculino e feminino: Walter Benjamin e a anti-physis” (2020).

A ênfase é justamente na violência e nos modos de ver os acontecimentos. No espectro de Hegel, segundo Bornheim, vê-se a Revolução Francesa e não se percebe a Revolução Industrial e tecnológica. Ele aponta que estas últimas “ofereciam aos olhos de Marx uma mesa farta para a análise, que fazia revezar a copiosidade e a indigência numa paisagem que já se oferecia em seus menores detalhes humanos e sociais” (2003c, p. 220). Vale a pena deixar o texto correr um pouco mais, pois tem tudo a ver com a crise esgarçada dos nossos dias:

Não nos compete entrar aqui no tema, mas, a título de mero exemplo a ele introdutório, vale transcrever dois passos de *O capital* em tudo elucidativos e instigantes: “Uma máquina que não serve no processo de trabalho é inútil.” Assim, a relação entre produção e consumo torna-se essencial: “Se, portanto, produtos existentes são não só resultados, mas também condições de existência do processo de trabalho, por outro lado é sua introdução nele, isto é, seu contato com o trabalho vivo, o único meio de conservar e realizar esses produtos de trabalho passado como valores de uso.” A nova antinomia está toda aqui: valores de produção e valores de consumo. Evidentemente, as vicissitudes históricas fizeram com que Marx se concentrasse na análise das forças de produção, já que no capitalismo elas se viram alienadas precisamente em função dos valores de consumo, e isto de tal maneira, que a revolução capitalista continuaria a alimentar aquilo que deveria suprimir – a antinomia entre ricos e pobres (BORNHEIM, 2003c, p. 223-224)¹⁵.

Põem-se em evidência a luta de classes e as formas de violência do Estado, cujo “aparato policalesco deverá tornar-se anacrônico justamente através da política revolucionária da luta de classes” (2003c, p. 224). E veja-se que a paisagem nos é conhecida, agora também, através dos *smartphones*, que propagam, em massa, as famosas *fake news*, além de servirem como objetos de controle. Bornheim parece que adivinha o cenário, uma intuição que adquiriu nos palcos e coxias do teatro ocidental. Ele diz:

15 No alcance atual desses temas, vale conferir o artigo de Marcio Pochmann (2021) para a *Carta Maior* e o prefácio de Marilena Chaui (2005) para o livro *As diferenças em comum: Deleuze, Marx e o agora*.

Mas aconteceu que, no correr do século XX, e de modo totalmente imprevisível para Marx, o Estado voltou a assumir, em formas inéditas, o seu caráter absolutista; a proliferação de ditaduras alcançou níveis que tornaram a violência política um fato corriqueiro até nas ruas das cidades e mesmo na intimidade das residências (BORNHEIM, 2003c, p. 225).

Depois da densidade dos problemas levantados acima, adentra-se novamente no tom de conversação em entrevista concedida ao jornal da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Aí o autor se sente em casa e avança em temas os mais variados. Do prazeroso despontar poético, das memórias da cidade de Porto Alegre e seus prazeres literários, musicais e artísticos até o espelho-para-raios que reflete uma imagem da UFRGS, para lembrarmos Patrice Maniglier, na qual ela teima em não se reconhecer. Num dado momento da entrevista, Bornheim se refere à violência militar de 1964, que o marcou profundamente. Uma violência que atingiu em cheio e ainda hoje atinge o cerne da própria universidade. Ele diz, numa inflexão em tudo consequente, que na universidade:

Há muitas maneiras de ser violento. Na universidade teve gente que deixou de me cumprimentar, com medo. Com medo ou com ódio. Isso é uma maneira das pessoas se diminuírem, né? Uma maneira de fazer violência, e violência forte. Então, há um antes e um depois, de certa maneira (BORNHEIM, 1997, p. 6).

Na entrevista ele fala também dos rumos da esquerda e da direita no Brasil. Perguntado se “a direita entende melhor esse processo”, ele responde: “Não, a direita nunca entendeu nada. Ela está dentro de uma espécie de ‘liberdade social’. Ela tem o capital. A verdade hoje é o capital. Mas a missão fundamental da oposição é ser crítica em relação a essa situação” (BORNHEIM, 1997, p. 6). Há ainda espaço para aconselhar a quem se dedica a campos como a filosofia, a física e a matemática. Ele diz que quem atua nessas áreas “deve fazer um pouco de estética, de arte, como uma espécie de compensação” (1997, p. 7). Lembra que: “Na grande cultura grega do passado – que inventou a filosofia e a ciência – as pessoas não estudavam filosofia: toda a formação do grego era feita pela arte, cantada, dançada mesmo, com ritmo. Tudo saía da arte” (1997, p. 7). E revela que é em função de um distanciamento dessa

atmosfera no mundo contemporâneo que se pode falar numa “discrepância incrível”, que “acaba dividindo as coisas de modo desumano: a ciência se ocupa da razão e as artes do sentimento. Isso é uma bobagem imensa. Não tem pé nem cabeça uma coisa dessas” (1997, p. 7).

Na sequência e fechamento desse eixo argumentativo, estão dispostas a entrevista “O pensamento marxista e a exigência de sua renovação” e a conferência “Marx: herança hegeliana?”. Sobre esses textos, deixaremos aos leitores o sabor das descobertas. Chamamos atenção apenas para o fato de que a entrevista de 1978 foi concedida pelo autor em sua cidade natal, Caxias do Sul, num período em que ele regressava do exílio e mostra um trânsito bem-informado por autores como Gramsci, Lukács, Sartre e Althusser. Tudo aí se coloca como uma disponibilidade e abertura de pensamento. Além disso, em tal entrevista o autor considera o pensamento de Heidegger como: “Fundamentalmente reacionário. Reacionário, no sentido bem específico: é que não possibilita que o homem faça a História. E se o homem não faz a História, ele acaba comprometido com estruturas vigentes e impotente diante delas” (BORNHEIM, 1978b, p. 85). A conferência sobre a herança hegeliana é uma transcrição datilografada e corrigida pelo autor de sua fala para um evento da Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas (Seaf) realizado em Belo Horizonte. O datiloscrito foi encontrado entre seus documentos de trabalho. Na fala, o autor passeia pelo “drama da metafísica”, por noções de dialética e ideologia e pela perspectiva da errância no campo filosófico, entre outras questões. É aí que ele insiste no salto de diferenciação: “Para Hegel, o fundamental continua sendo a totalidade, quer dizer, a realização do Espírito Absoluto. Para Marx, o eterno não é Deus, é o trabalho” (BORNHEIM, [19--]a).

A primeira seção é a mais extensa e traz em seu bojo tanto o título do livro como a antecipação de certos assuntos das próximas seções. O texto-limiar entre a primeira seção e a segunda é o excelente ensaio “As medidas da liberdade”, publicado originalmente na coletânea *O avesso da liberdade*, organizada por Adauto Novaes. O ensaio apresenta um painel histórico sobre a liberdade, o individualismo e a ideia de cidadania. Aprofunda especificamente os condicionamentos da liberdade em suas vertentes biológicas, psicológicas e sociais. A astúcia de Bornheim, lidando com a necessidade da liberdade, recoloca a questão do trabalho, já abordada nos textos anteriores, agora levando em conta o jogo e a criatividade. Para ele, o grande desafio ao

abordar a liberdade é pensá-la a partir de seu caráter antinômico, ou seja, a ideia de condicionamento. Segundo Bornheim (2002a, p. 56),

[...] de um lado, temos a vivência e a satisfação de uma liberdade absoluta a derubar todas as formas de predestinação; mas, de outro, tropeçamos no confronto com condicionantes, nas medidas diversas que assolam a liberdade a defrontar-se até mesmo com fatalidades.

O tema da liberdade é também um tema sartriano por excelência, e é sob essa perspectiva que se inicia o segundo eixo, com os ensaios “Duas palavras para uma apresentação desnecessária” e “Sartre revisto”, complementados com uma entrevista sobre a atualidade do existencialismo e com um escrito memorialístico sobre Gaston Bachelard e o ambiente francês da época em que Bornheim realizou seus estudos de formação. Bornheim, que se destacou com as publicações *Sartre: metafísica e existencialismo* (2000c [1984]) e *O idiota e o espírito objetivo* (1998b), apresenta nesses textos um Sartre sorvido literariamente numa belíssima e admirável ensaística. O primeiro texto é o prefácio para a edição brasileira da *Crítica da razão dialética*, livro que marca a transformação do pensamento sartriano, impactado pela Segunda Guerra e pela leitura de Marx. Nesse quesito, Bornheim (2002b, p. 9) sublinha: “Lembro apenas um ponto, a determinar o próprio sentido dessa virada maior de Sartre: é que, assim sem mais, quase que por aparente descuido, nosso homem leu realmente Marx e deixou-se convulsionar”. Os textos dessa seção são um estímulo à leitura da obra sartriana e a reivindicação de uma reparação em relação a certo esquecimento, na França, da importância do pensamento existencial. Ele questiona o porquê disso: “Por Sartre sempre se ter recusado a partilhar dos colegas acadêmicos afeitos, por assim dizer, a um tipo de pesquisa bem-comportada?” (BORNHEIM, 2002b, p. 8). E desenvolve:

Os ressentimentos não poderiam ir tão longe, nem lhes caberia ignorar o rigoroso perfeccionismo da linguagem sartriana. Esse desmazelo todo afinal é máscara do quê? O fato é que a obra de Sartre permanece quase em sombras totais, alheia ao pensamento mais arguto, mais questionador: um ou outro livro, aqui ou ali, normalmente distante dos domínios franceses, avança algo no campo aberto à pesquisa – e isso logo com Sartre, que, como poucos, soube manter-se, pela linguagem e

pelo pensamento, na intimidade dos mais puros parâmetros da tradição francesa: como escritor, como moralista, como cartesiano. Convenhamos que já é tempo de reparar toda essa ignorância (BORNHEIM, 2002b, p. 8).

Ele fala também do renovado interesse por esse arguto pensamento, pois “o próprio Sartre nos dá um soberbo exemplo dessa postura que tudo prende e tudo perde, e tudo supera, e em que tudo se metamorfoseia em esquina” (BORNHEIM, 2002b, p. 8). Para Bornheim (2012, p. 18), Sartre se investe de uma transparência que põe a nu a “inutilidade da mentira”, pois “agora, como nunca dantes, nós sabemos o outro, as simulações se fazem passíveis de um lúcido e progressivo desmascaramento, a vocação do homem atual vive em larga medida do despojamento do outro”. É esse despojamento que produz um aceno poético como o de Khodayar Fotouhi, que diz: “Le masque que tu portes/ Feint l’indifférence”¹⁶.

Bornheim comenta ainda a passagem de Sartre pelo Brasil. O sentido político-filosófico está, para ele, no “ato da denúncia”: “Ele veio, sim, para denunciar a própria situação política do país; veio para falar de nós mesmos, num ato de solidariedade raro na época para um homem de seu gabarito” (BORNHEIM, 2012, p. 18). Trata-se de pôr em questão a alteridade, que perpassa também pelas discussões em torno do terceiro e do quarto eixo de argumentação, em que o filósofo se vê diante do desconhecido de seu próprio corpo, e o “conceito de descobrimento” figura como articulador de todo um quadro, encerrando-se com um tema que engendra mais do que tudo a relação entre filosofia e política, que é a ideia da finitude e da inexorabilidade da morte. Nesse sentido, a obra de Bornheim, na esteira do que ele próprio disse de Sartre, “resiste e desafia”. Encarando os desafios de seu tempo, Bornheim (2002c, p. 161) nos mostra que “o norte agora está muito mais na pergunta e naquilo que cabe ao homem inventar a partir dela”. É essa perspectiva que anuncia o terceiro eixo de textos: “A educação pela máquina”, “Ética, ciência e técnica: interfaces e rumos”, “O século da contradição”, “O conhecimento do conhecimento” e “O metafísico e o pós metafísico” – este último é um datiloscrito original do autor e introduz a quarta e derradeira seção.

16 “A máscara que tu portas/ Disfarça a indiferença”. Khodayar Fotouhi na letra da canção “Orlybus” (música de Gaspar Paz).

Os textos de Gerd Bornheim sobre tecnologia e ciência nos trazem um panorama conectado com os outros pensamentos do filósofo. Ao lermos o conjunto dos textos desse terceiro eixo, emaranhamo-nos nas coerentes passagens entre o presente, o futuro e o passado, anunciadas em trechos que envolvem desde a ideia em Platão até o espírito crítico contemporâneo, passando pela observação da natureza para alcançar as considerações sobre a robotização e a expansão dos corpos por meio dos aparatos técnicos. Tais escritos se expandem como em um jogo veloz do raciocínio, cujas partes se relacionam e se explicam, na medida em que buscam a compreensão de nossa atual realidade técnica por meio de paradigmas filosóficos. Afinal, haveria desenvolvimento social e técnico sem a pergunta e a crítica?

Valoriza-se, assim, o papel da interrogação. Em “O conhecimento do conhecimento” (BORNHEIM, 1995b), por exemplo, é traçada uma linha de abertura para a compreensão do sentido das transformações históricas. É então que reverberam as questões: “Como surge a ciência na história do homem? Como se desenvolve a ciência e o espírito crítico?” (1995b, p. 83). Com isso, inicia-se uma espécie de costura entre as técnicas, de modo que uma alicerça a expansão da outra e ainda nos sugere remodelamentos, não apenas do entorno técnico como também das nossas razões de “ser” e de “ter” como indivíduos e como coletividade. Para Bornheim (1995b, p. 90): “Aí começa realmente uma fase que é profundamente nova no estabelecimento desse conhecimento do conhecimento: o nascimento do saber como poder. O homem se descobre dono de um poder fantástico. O homem pode dominar a realidade”. De forma semelhante, Michel Foucault (2013), em *A verdade e as formas jurídicas* (uma série de conferências que ele proferiu no Brasil), levanta a questão das transformações e rupturas introduzidas pelo pensamento nietzschiano. Nesse viés, o apontamento da crise metafísica, a crítica a certos preceitos da modernidade e o anúncio da “morte de Deus” são para Foucault atitudes filosófico-políticas. E é um pouco nessa linha que a frase provocadora de Bornheim sobre a “preguiça ontológica”, comentada no início desta apresentação, exhibe suas gestualidades políticas. Isso implica dizer que “a crise da Metafísica vincula-se com a evolução do próprio sentido do mundo ocidental e expressa a crise que assola a totalidade dos valores desse mundo” ([19--]b).

Se o homem molda o factual a partir de seu pensamento crítico colocado em prática, tal realidade também se acopla ao sujeito, criando uma dialética entre o homem

e a máquina. Ainda em “O conhecimento do conhecimento”, o autor faz uma reflexão em torno do livro *O capital*, de Marx, analisando tal acoplamento do objeto-ser:

A locomotiva é o braço do homem enquanto engrenagem, digamos. Tudo isso (computadores, etc.) se explica a partir do corpo do homem biológico. Isso aumenta o poder do homem, alarga o homem. A capacidade de dominação do homem se torna muito maior. A humanidade dele como que fica acrescida por dentro de si (BORNHEIM, 1995b, p. 90).

Essa dialética aparece de forma bem marcada nos outros textos dessa seção, como: “A educação pela máquina” (1999a), “Ética, ciência e técnica: interfaces e rumos” (2002c) e, também, na entrevista “O século da contradição” (1995b). Neles Bornheim interpreta de que maneira o domínio da técnica se liga à ideia de progresso e de busca pelo conforto. São questionamentos éticos que entram na ordem do dia.

Em “A educação pela máquina”, título que parafraseia o do poema de João Cabral de Melo Neto (2008), “A educação pela pedra”¹⁷, Bornheim coloca de forma sagaz, em relação à tecnologia, perguntas análogas àsquelas do poeta pernambucano. Segundo Antonio Carlos Secchin (1985, p. 228): “A conquista da pedra, em João Cabral, é solidária de tantas outras travessias para o Obstáculo: a busca do deserto anfônico, o caminho para a faca intensa em lâmina”. Assim, “defrontar-se com a pedra, com o deserto e com a lâmina”, segundo Secchin, é alterar o ângulo narcísico “do conforto de uma tradição lírica” (p. 228). E mais: “A educação pela pedra implica a aprendizagem de uma ‘desaprendizagem’ do ‘poético’ (trata-se de uma antilira), balizada pelo signo-pedra que a condensa; lição antirretórica, ética, concisa” (p. 228). A questão é saber como Bornheim transfere a “educação pela pedra” para a “educação pela máquina”, se é que se pode falar de uma transferência. Aquele “saber frequentar” cabralino é

17 “Uma educação pela pedra: por lições;/ para aprender da pedra, frequentá-la;/ captar sua voz inenfática, impessoal/ (pela de dicção ela começa as aulas)./ A lição de moral, sua resistência fria/ ao que flui e a fluir, a ser maleada;/ a de poética, sua carnadura concreta;/ a de economia, seu adensar-se compacta;/ lições da pedra (de fora para dentro,/ cartilha muda), para quem soletrá-la.// Outra educação pela pedra: no Sertão/ (de dentro para fora, e pré-didática)./ No Sertão a pedra não sabe lecionar,/ e, se lecionasse, não ensinaria nada;/ lá não se aprende a pedra: lá a pedra,/ uma pedra de nascença, entranha a alma” (MELO NETO, 2008, p. 207).

também um “saber captar” as dimensões do objeto. Nos artigos dessa seção, que analisa notadamente a “convulsão tecnológica”, Bornheim lembra que Chaplin, no filme *Tempos modernos*, imita a engrenagem da máquina. Como a aridez da pedra no corpo do sertanejo, a mecânica da máquina adentra o corpo do ator e vai adentrando, por assim dizer, nossa vida contemporânea. Percebe-se que

o que está em causa institui-se por inteiro numa filosofia do conforto destinada a desenraizar o homem do próprio sentido último de suas antigas convicções, é uma visão transformadora geral da sociedade que está na ordem do dia, cujas raízes remontam aos fundamentos propulsores da ciência moderna (BORNHEIM, 1999b, p. 204).

O texto nos coloca em frestas perceptivas a respeito do desenvolvimento técnico como um incansável exercício criativo e crítico, pois, a partir da constante observação do mundo como um objeto, incluindo seu próprio corpo, o indivíduo torna-se capaz de desenvolver relações para forjar e modificar sua própria realidade e sociedade. E essa condição da relação política entre homem e tecnologia se reconhece no achado poético de Gerd Bornheim (2002c, p. 166): tudo isso se dá “num pertencimento que nem conhece distância e em que tudo é distância”. E é assim que ele avança nas perguntas motivadoras:

Mas como entender a pertença da máquina ao homem? Meto-me ainda um pouco no tema e avanço que tal relação acoberta uma ambiguidade (e daí todos os temores e tremores que o tema possa desencadear), que dissimula ou prolonga a ambiguidade que se verifica nas relações do homem, ou de sua consciência, com o seu corpo. Veja-se o elemento ambíguo: num certo sentido, eu *sou* o meu corpo, ele me pertence de maneira ontologicamente constitutiva; mas num outro sentido, eu *tenho* o meu corpo, e posso dispor dele de muitas maneiras. A ambiguidade desponta precisamente aqui: a aderência do corpo à realidade subjetiva, que faz com que ele seja insubstituivelmente meu, contrapõe-se ao fato de eu poder considerá-lo enquanto realidade objetiva que se dá ao meu alcance na condição de coisa. Todo comportamento humano, inclusive o relacionamento com o outro, verifica-se nesse inter-regno do comércio entre sujeito e objeto. Ora, é algo de semelhante que se constata

também na relação com a máquina, a ponto de se poder estabelecer até mesmo algo como uma identidade de volúpia *sui generis* (BORNHEIM, 1999b, p. 205).

“Ser e ter, eis o tema”, enfatiza shakespearianamente! Ainda sobre a dialética exercida entre sujeito e objeto – ou humano e máquina – Bornheim alerta para uma série de vicissitudes dessas novas conversões de realidade, mostrando desde os percalços da *mimesis* até a passividade diante dos aparatos técnicos (como pontuado a respeito da televisão na entrevista “O século da contradição”) ou mesmo a robotização do indivíduo. Contudo, frisa que o espírito crítico e o poder de escolha são inerentes ao humano.

É um processo que evolui, se modifica, se transforma. No princípio, se julgava que só o operário era robotizado; depois se percebeu que toda a sociedade passa por um processo de robotização. Surge, por exemplo, o controle remoto. O controle remoto é uma coisa importantíssima porque permite escolher o canal e desenvolve o espírito crítico de tal maneira que a relação entre homem e máquina se humaniza, sempre a partir de uma pedagogia da máquina. Não tem sentido dizer que um computador me robotiza. Ao contrário, me prolonga (BORNHEIM, 1995c, p. 96).

Ainda sobre o contexto de extensão, Bornheim (2002c, p. 162), em “Ética, ciência e técnica: interfaces e rumos”, fala que “o ponto de partida está no óbvio: o homem criou a máquina para si, e a questão está precisamente em elucidar a extensão desse ‘para si’”. Vejamos se tal fusão acometeu-se em impactos que extrapolaram o indivíduo, como também sua liberdade. Há aqui uma continuidade da problematização do tema da liberdade e seus desenvolvimentos marxistas e existencialistas, vistos agora num problema em nada secundário em nosso tempo: a questão da tecnologia. A atualidade do pensamento de Gerd Bornheim volta a ecoar, a tal ponto que esse tema é hoje um dos arautos que mostra também a realidade dos conglomerados de tecnologia e educação com suas ambições sem limites. Revela ainda toda uma configuração do poder da comunicação e da mídia no mundo contemporâneo, fazendo-nos pensar sobre as mudanças paradigmáticas exigidas pelo neoliberalismo. Vislumbra-se, assim, como diz Marilena Chaui, uma proliferação da violência neoliberal, centrada na informação e não mais no conhecimento e na estrutura. Não se trata de demonizar a tecnologia, mas de estudar os seus problemas e consequências. Em meio a esses paradoxos

a “nova classe trabalhadora”, como também ressaltou Chauí, já nasce uberizada. Travestidos, ou melhor, “convencidos” de gestores e empresários de si (e essa é uma especulação global), os trabalhadores perdem os direitos básicos, tendo que comprá-los justamente no mercado que os atomiza “entre casas-grandes e senzalas” (BORNHEIM, 2001a, p. 95). O cineasta Ken Loach, no filme *Você não estava aqui* (2020), mostra nas telas as angustiantes imagens que revelam esse cenário global. Essa questão pode ser visualizada ainda no curta-metragem *Vidas entregues* (2019), dirigido por Renato Prata Biar. Embora Gerd Bornheim não tenha vivido essa inescrupulosa gesticulação do tempo, seus ensaios nos ajudam a pensar essas questões. Para ele,

a liberdade não é mera escolha, mas a soma de atos que inventam a escolha, que constroem a responsabilidade instauradora da razão de ser de toda a dialeticidade apontada. O homem criou a máquina e a criou para si, e desse mergulho depende em larga medida o seu destino sempre em andamento (BORNHEIM, 2002c, p. 168).

Escritos entre 1995 e 2002, esses textos nos trazem contextos atuais de leituras sociais e nos indicam a importância a respeito da percepção e observação da natureza. Além da questão ecológica, os textos da última seção aprofundam as discussões apresentadas e circulam pela alteridade, o corpo, o conceito de descobrimento e a finitude. São esses os assuntos de “O homem não é um ser natural” (1990), “A viagem e a descoberta” (2000b), “A descoberta do homem e do mundo” (1999b – entrevista sobre o livro *O conceito de descobrimento*, publicado pela Eduerj) e “A inexorabilidade da morte” (2003b, 2003c).

Nosso desejo é que – seguindo a mesma inspiração com que Bornheim (2002b, p. 9) se refere a Sartre – o leitor “se deixe levar pelas garimpagens e pelo fastígio dessas consistentes viagens”.

Concluimos esta apresentação trazendo nossos agradecimentos. Especialmente a Amália Marie Gerda Bornheim (*in memoriam*), pelo estímulo, entusiasmo e pela autorização para a publicação dos textos deste livro. A Olgária Matos, Rosa Dias, Cristina Moura, Aissa Guimarães, Samuel Araújo, Dominique Chateau, Sérgio Cardoso, Ricardo Fabbrini, Caco Coelho, André Queiroz, Rafael Haddock-Lobo, Thays Alves Costa, Roney Ribeiro, Aline Prúcoli, Sandriani Muniz, Marina Aragão, Maria Marta Tomé, Lays Gaudio Carneiro e a todos os integrantes do grupo

de pesquisa Crítica e Experiência Estética da Ufes, pelas instigantes interlocuções e sugestões. A Anielle Paola de Paula Lopes, Paula Piêtra Araújo Nascimento, Bárbara Feriane Zaneti de Oliveira, Victor Belém França, pelo auxílio com as transcrições dos textos. A Marilena Chaui, pelo pensamento-inspiração e pela generosa contribuição ao escrever o prefácio deste livro. Ao artista plástico Enio Squeff, que gentilmente autorizou o uso da imagem do quadro *Manifestação II* para a capa deste livro. A Ronie Prado, pelas fotografias. A Juliana Braga, pelo belo trabalho de *design*, que captou de forma sensível o conceito estético da obra. A Fernanda Scopel Falcão, pela primorosa, atenta e sensível edição de texto desta publicação. A Wilberth Salgueiro e toda a equipe da Edufes, pela atenção e acompanhamento em todas as etapas de preparação deste livro. A Uerj, USP, UFRJ, Université Paris 1 Sorbonne e Ufes, pela abertura dos espaços de pesquisa. À Fapesp, pelas bolsas de pós-doutorado no Brasil e exterior, que possibilitaram a primeira fase de idealização dessa publicação. À Ufes, pelo auxílio FAP à pesquisa e pela viabilização de bolsas de iniciação científica e de mestrado acadêmico. À Fapes, que, por meio do edital Universal (n. 3 de 2021), apoiou o projeto de pesquisa “Vida e obra de Gerd Bornheim. Correspondência, entrevistas e escritos originais”, através do qual foram articuladas ações e discussões sobre este livro. A todas e todos que de alguma forma contribuíram para tornar este livro possível.

Gaspar Paz e Thaynã Targa
Organizadores

Referências

- ANDRADE, Carlos Drummond de. **Confissões de Minas**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- BORNHEIM, Gerd. A descoberta do homem e do mundo. **Revista de Cultura Uapê**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, maio 1999a.
- BORNHEIM, Gerd. A educação pela máquina. In: SCHUBACK, Márcia S. C. (org.). **Ensaio de filosofia: homenagem a Emmanuel Carneiro Leão**. Petrópolis: Vozes, 1999b.

- BORNHEIM, Gerd. A inexorabilidade da morte. **Folhetim**, Rio de Janeiro, n. 16, 2003a.
- BORNHEIM, Gerd. A inexorabilidade da morte. **Revista de Filosofia Seaf**, Rio de Janeiro, ano III, n. 3, 2003b.
- BORNHEIM, Gerd. A natureza do estado moderno. *In*: NOVAES, Adauto (org.). **A crise do Estado-nação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003c.
- BORNHEIM, Gerd. A perplexidade do homem contemporâneo. *In*: O ENCONTRO: um olhar sobre a cultura, o cidadão e a empresa. Rio de Janeiro: Ayuri: Senai, 1995a.
- BORNHEIM, Gerd. A revolução do ócio. *In*: AGUIAR, Luiz Antonio (org.). **Para entender o Brasil**. São Paulo: Alegro, 2001a.
- BORNHEIM, Gerd. A viagem e a descoberta. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 29 abr. 2000a. Caderno Ideias, p. 2. Série especial “Brasil 500 anos: de Cabral a Cardoso”. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/37446_20160831_164431.PDF. Acesso em: 4 set. 2023.
- BORNHEIM, Gerd. As medidas da liberdade. *In*: NOVAES, Adauto (org.). **O avesso da liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002a.
- BORNHEIM, Gerd. Chega de preguiça ontológica. Sem política não há salvação. [Entrevista cedida a] Ademar Vargas de Freitas, Clovis Ott, Christa Berger, Juarez Fonseca, Luís Milman, Renato Hoffmann e Luís Augusto Fischer. **Jornal da Universidade**, UFRGS, Porto Alegre, 1997.
- BORNHEIM, Gerd. **Dialética, teoria e práxis**: ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da dialética. 2. ed. Porto Alegre: Globo, 1983 [1. ed. 1977].
- BORNHEIM, Gerd. Duas palavras e uma apresentação desnecessária. *In*: SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da razão dialética**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002b.
- BORNHEIM, Gerd. **Ensaio e conferências sobre teatro, literatura, artes plásticas, música e crítica de arte**. Organização de Gaspar Paz, Thays Alves Costa e Erika Mariano Ribeiro. Prefácio de Rodrigo Duarte. Vitória: Edufes, 2022.
- BORNHEIM, Gerd. Entrevista sobre existencialismo. [Entrevista cedida a] Flávia Machado. **Jornal Existencial**, ed. especial, 14 abr.-7 jul. 2000b. Publicação da Sociedade de Análise Existencial e Psicomaiêutica (Saep).
- BORNHEIM, Gerd. Ética, ciência e técnica: interfaces e rumos. *In*: COIMBRA, José de Ávila Aguiar (org.). **Fronteiras da ética**. São Paulo: Senac, 2002c.

- BORNHEIM, Gerd. **Introdução ao filosofar**: o pensamento filosófico em bases existenciais. Porto Alegre: Globo, 1978a. [1. ed. 1969; 11. ed. 2003].
- BORNHEIM, Gerd. Lembrança e presença de Bachelard. Tradução de Gaspar Paz. *In*: PAZ, Gaspar. **Interpretações de linguagens artísticas em Gerd Bornheim**. Vitória: Edufes, 2019.
- BORNHEIM, Gerd. **Marx**: herança hegeliana? [19--]a. Datiloscrito original do autor. Transcrição de conferência pronunciada na Semana de Hegel, Seaf/MG, Belo Horizonte.
- BORNHEIM, Gerd. **Metafísica e finitude**. São Paulo: Perspectiva, 2001b. [Publicado pela Editora Movimento, de Porto Alegre, em 1972].
- BORNHEIM, Gerd. **O conceito de descobrimento**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998a.
- BORNHEIM, Gerd. O conhecimento do conhecimento. *In*: O ENCONTRO: um olhar sobre a cultura, o cidadão e a empresa. Rio de Janeiro: Ayuri: Senai, 1995b.
- BORNHEIM, Gerd. O fundamentalismo americano pode acabar com a cultura árabe. **Revista Vox**, Porto Alegre, n. 13, 2001c.
- BORNHEIM, Gerd. O homem não é um ser natural. [Entrevista cedida a] Enio Squeff. **Ambiente**: revista Cetesb de tecnologia, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 6-12, 1990.
- BORNHEIM, Gerd. **O idiota e o espírito objetivo**. Rio de Janeiro: Uapê, 1998b.
- BORNHEIM, Gerd. **O metafísico e o pós-metafísico**. [19--]b. Datiloscrito original, documento de trabalho, acervo do autor.
- BORNHEIM, Gerd. O pensamento marxista e a exigência de sua renovação. [Entrevista cedida a] João da Penha. **Encontros com a Civilização Brasileira**, Rio de Janeiro, n. 4, p. 82-94, 1978b.
- BORNHEIM, Gerd. O século da contradição. [Entrevista cedida a] Anabela Paiva. **Jornal do Brasil**, 20 ago. 1995c. (Posteriormente publicada também em: PROSPECTIVAS à beira do novo milênio. Organizador Aziz Ab'Saber. São Leopoldo: Unisinos, 1995).
- BORNHEIM, Gerd. **Sartre**: metafísica e existencialismo. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000c. [1. ed. 1984].
- BORNHEIM, Gerd. Sartre revisto. **Rapsódia**: almanaque de filosofia e arte, São Paulo, n. 6, 2012. Transcrição do datiloscrito original, apresentação e notas por Gaspar Paz.

- BORNHEIM, Gerd. **Temas de filosofia**. Organização de Gaspar Paz. Prefácio de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Edusp, 2015.
- BORNHEIM, Gerd. Témoignage: souvenir et présence de Bachelard. In: BULCÃO, Marly (org.). **Cahiers Gaston Bachelard**, Dijon, n. 4, 2001d. Dossier Bachelard au Brésil.
- BOSI, Alfredo. Em torno de um poema de *A rosa do povo*. **Três leituras**: Machado, Drummond, Carpeaux. São Paulo: Editora 34, 2017.
- BRECHT, Bertolt. **Conversas de refugiados**. Tradução de Tércio Redondo. São Paulo: Editora 34, 2017.
- BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri. **Quem canta o Estado-nação?** Língua, política e pertencimento. Tradução de Vanderlei J. Zacchi e Sandra Goulart Almeida. Brasília: Editora da UnB, 2018.
- CARNEIRO, Geraldo. Ágora com os poetas 1. In: SIMPÓSIO DE ESTUDOS LITERÁRIOS DA UFMA, 3., 5 out. 2021, [on-line]. **Anais** [...]. [S. l.]: Ufma, 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=BQzd6c_ty1E. Acesso em: 12 set. 2023.
- CHAUI, Marilena. Prefácio. In: MASEO, Benito Eduardo Araújo. **As diferenças em comum**: Deleuze, Marx e o agora. Curitiba: Appris, 2020. Disponível em: https://aterraeredonda.com.br/as-diferencas-em-comum-deleuze-marx-e-o-agora/?doing_wp_cron=1634056926.5466370582580566406250. Acesso em: 12 set. 2023.
- CHAUI, Marilena. **Sobre a violência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- CHOMSKY, Noam. **Estados fracassados**: o abuso do poder e o ataque à democracia. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2009.
- CHOMSKY, Noam. **Sistemas de poder**: conversas sobre as revoltas democráticas globais e os novos desafios ao Império Americano. Rio de Janeiro: Apicuri, 2013.
- DERRIDA, Jacques. **Da hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.
- DERRIDA, Jacques. Fidelidade a mais de um: merecer herdar onde a genealogia falta. In: OTTONI, Paulo. **Tradução manifesta**: *double bind* e acontecimento. Campinas: Unicamp; São Paulo: Edusp, 2005.
- DERRIDA, Jacques. **Le monolinguisme de l'autre**. Paris: Galilée, 2016.
- FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução Eduardo Jardim e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

- FURTADO, Celso. **Em busca de novo modelo**: reflexões sobre a crise contemporânea. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- LEMINSKI, Paulo. **Distraídos venceremos**. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- MATOS, Olgária. Derrida e a língua do outro. **Revista Cult**, n. 195, São Paulo, out. 2014.
- MATOS, Olgária. Masculino e feminino: Walter Benjamin e a anti-*physis*. **Artefilosofia**, Ouro Preto, v. 15, n. 29, 2020.
- MELO NETO, João Cabral de. **A educação pela pedra e outros poemas**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.
- O DRAMA burguês. Debatedores: Gerd Bornheim e Marilena Chaui. Concepção e roteiro: Adauto Novaes. Direção: Paulo Morelli, Dario Vizeu. Produção: José Jacinto do Amaral. São Paulo: 02 Filmes; TV Cultura; Fundação Padre Anchieta, 1991. 1 vídeo (46 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=o632ocTCKP4>. Acesso em: 12 set. 2023.
- POCHMANN, Marcio. Economia global e o trabalho imaterial. **Carta Maior**, 6 out. 2021. Disponível em: <https://www.dmtmdebate.com.br/economia-global-e-o-trabalho-imaterial/>. Acesso em: 12 set. 2023.
- SECCHIN, Antonio Carlos. **João Cabral**: a poesia do menos. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1985.
- SÓCRATES, José. 11 de setembro, uma tragédia de erros... **Carta Capital**, 11 set. 2021. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/carta-capital/11-de-setembro-uma-tragedia-de-erros/>. Acesso em: 12 set. 2023.
- VIDAS entregues. Direção e roteiro: Renato Prata Biar. Rio de Janeiro: Uirá Filmes; Escola de Cinema Darcy Ribeiro; Instituto Brasileiro de Audiovisual, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cT5iAJZ853c>. Acesso em: 13 set. 2023.
- VOCÊ não estava aqui. Direção: Ken Loach. Roteiro: Paul Laverty. Elenco: Kris Hitchen, Debbie Honeywood, Rhys Stone. London: Sixteen Films, 2020.
- WISNIK, José Miguel. **Maquinação do mundo**: Drummond e a mineração. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.



A revolução do ócio¹⁸

Como conferencista, costumo viajar pelo Brasil inteiro. Dispensso passear pela Europa para viajar pelo Brasil. É por aqui que as coisas que vejo me fascinam, me surpreendem e... me horrorizam, como, por exemplo, ver uma das praias urbanas mais lindas do mundo, no Recife, com ratazanas correndo à vontade pela areia, disputando espaço com crianças. Mas é viajando por este Brasil que consigo me dar conta, cada vez mais injustamente, de como é difícil para nós formar e firmar uma imagem do *ser brasileiro*. São tamanhas a diversidade e as desconexões criadas, em sua grande parte, pela distribuição errada de riquezas, que se torna difícil entender do que somos feitos e, quase que por consequência, a que soluções podemos chegar no mundo atual.

De maneira geral, estamos no Brasil substancialmente despreparados para a grande revolução que está acontecendo no mundo. No entanto, apesar de começarmos a atentar para os sinais e indícios dessa revolução, nada parece mais despropositado, em confronto com nossa realidade imediata. Ao mesmo tempo, ainda, como que para caprichosamente tornar esse entendimento mais árduo, existe um terceiro elemento a considerar, no espírito dessa revolução, fundamentalmente familiar a todos nós e mesmo identificado com epítetos pitorescamente agregados à imagem que temos de nós mesmos.

18 Nota dos organizadores. Texto publicado em 2001 no livro *Para entender o Brasil*, organizado por Luiz Antonio Aguiar.

A revolução que se avizinha, a grande revolução ocidental depois da Revolução Industrial, é a Revolução do Ócio. O que fazer com o ócio? Como torná-lo criativo, produtivo, afastando o tédio, a culpa e a discriminação? Hoje, a humanidade ocidental está vivendo um período de intensidade do trabalho como nunca se testemunhou. Nunca se trabalhou tanto. E nem por isso o homem vem se tornando mais feliz. Pelo contrário. No entanto, a contradição fantástica se mantém, um acúmulo de riquezas imensuráveis que ninguém sabe ao certo para que serve ou que benefícios traz.

Não, o homem não precisa trabalhar tanto assim. Ele pode viver melhor sem isso. O velho Marx foi o primeiro a dizer que o trabalho é criativo e o homem, para satisfazer suas necessidades, cria novas necessidades. Esse é o movimento fundamental em nossa vida. Mas quais as novas necessidades que estão sendo criadas a partir desse frêmito de trabalho-produção-trabalho? Resposta, pelo menos em termos gerais: a necessidade de dinamizar e resgatar o valor do contraponto do trabalho, o ócio.

Já a máquina, centro simbólico da Revolução Industrial, vem perdendo a sua aura. Há algum tempo, um gravador de fita era um luxo fantástico. Hoje é coisa de camelô. O melhor relógio do mundo e o pior têm o mesmo grau de apuro técnico. A máquina – a tecnologia, o computador – não é prerrogativa nem bem exclusivo de uma classe. O computador está nas casas e é entregue até às crianças, hoje em dia. O avanço da tecnologia demonstra que o homem não é necessariamente um produto da máquina, ou mais um *insumo* da produção. O que ocorreu foi uma evolução das relações do homem com a máquina, no decorrer do século XX. A máquina, hoje, é uma extensão do homem, capaz de poupá-lo de tarefas penosas e deixar-lhe mais tempo livre.

Outro fator que vai tornar o ócio preponderante é o prolongamento da própria expectativa de vida. A vida humana vai durar mais tempo. Vamos passar, com cada vez mais tranquilidade, dos 100 anos, e, daqui a algumas décadas, vamos chegar a 130 anos, ou mais, sem estar trabalhando. Como vamos nos ajustar a essa nova realidade? Como vamos nos entender, nós, brasileiros, num mundo que cultua o ócio?

Não tenho dúvidas de que, para quem começou o texto falando de ratazanas convivendo com crianças nas areias de uma praia tão nossa e no escândalo que é a concentração de renda no país, soa no mínimo descontraído falar deste tema. Como o ócio, se um de nossos problemas mais graves é o desemprego? Como

aumento de expectativa de vida, se a saúde pública, o saneamento, a fome, a previdência social são pesadelos na ordem do dia?

Justamente. E a essas indagações replico com outra: num mundo globalizado, em que as diferentes nações pretendem pulsar em ritmos simétricos, ou pelo menos correspondentes, estamos, como disse, substancialmente defasados porque, entre nós, soa quase como um deslante tentar levantar a problematização do ócio. No entanto, não vejo alternativa...

E aqui entra o terceiro elemento aludido acima. Quase por ter assumido um mito que foi muito mais criado *para* nós do que *por* nós, temos, nós, brasileiros, essa coisa de nos situarmos como habitantes do paraíso, sob o princípio da preguiça. Na visão de muitos, trata-se do que devemos superar, em nosso âmago, para nos equipararmos em vigor, eficiência e, sem dúvida, frieza, aos melhores gerentes, supervisores e executivos internacionais. Mas o que aconteceria se, nesse Mundo do Trabalho, oposto ao nosso mundo paradisíaco, se imiscui a frustração pela promessa de felicidade não cumprida? E se passam a desejar o que se quer purgar de nós, enquanto se impinge que desejemos ser como eles são? O fato é que ninguém precisa de tanto dinheiro assim para viver, nem se pode usufruir de toda a riqueza que se acumula, quando se cai numa situação de irracionalidade absoluta. E como nos entender, esse novo brasileiro que se quer plasmar, esse *trabalhador eficiente, qualificado, competitivo, afeito à tecnologia e obcecado pela empresa*, se estamos nos mirando num modelo que já vem dando plenos sinais de esgotamento em outras praças mais avançadas? Não seria irônico se eles passassem a invejar o que tentam nos convencer a não querer mais ser?

O que fazer com o homem que já trabalhou tanto que pode se dar ao luxo autêntico de não trabalhar? Como se entende que a revolução burguesa tenha inventado que o trabalho é o princípio de personificação, de realização e de educação do indivíduo, se agora se chegou a um ponto em que o trabalho virou uma espécie de mecanização agindo sobre nós? Em que trabalhar em um banco ou numa fábrica, simplesmente, é coisa profundamente desumana, porque o indivíduo sequer sabe direito o que está fazendo e sua atividade, de fato, não faz sentido nenhum para ele – não é à toa que as empresas tanto se empenham em forjar os valores da corporação, a *cultura da empresa*, e transmiti-los para cada empregado, e o sentido de contexto em que cada tarefa se encontra; no entanto, todo gerente sabe como é difícil fazer os funcionários vestirem a *camisa da empresa*.

Por mais que esta reflexão seja, aparentemente, requintada em excesso para o nosso uso, trata-se, sim, de um ponto crucial no encaixe disso que somos nesse contexto global e na própria contemporaneidade. Uma coisa é outra, atualmente, nos são *vendidas* apoiadas no mito do trabalho. Mas não é o trabalho que nos humaniza, que abre a sensibilidade e o conhecimento. E pode não ser o trabalho que nos conduza ao ápice da *modernidade*. Pelo menos, não a vinculação umbilical com a máquina e a focalização do nosso tempo de vida na produção.

No entanto, por força de algum outro componente de nossa cultura, o ócio, de modo geral, não estimula nossa autoestima. O mito da preguiça pode funcionar como certa imunidade ao mito do trabalho, e ser um elemento poderoso de nossa visão de mundo, mas é mal-assumido. É pejorativo, calunioso, como se não lidássemos bem com nossa vocação para o prazer, quase extinta em áreas *mais desenvolvidas* do Planeta. Ainda mais nos tempos atuais de exaltação da produtividade mecanicista. E, justamente, esse nosso instinto para o prazer pode ser a referência de que precisamos para lidar com muitos de nossos problemas e mesmo realizar essa desejada aproximação do dito Primeiro Mundo.

Insisto: como tornar o ócio criativo? Interessa ou não, para nós, brasileiros, resolver como o homem pode usar a sua criatividade? Mas a criatividade não é uma de nossas marcas? E como dar vazão, produtivamente, à criatividade do homem, senão em espaços de não trabalho? Esse é um problema que mais cedo ou mais tarde vai agredir a sociedade inteira. O que vemos é cada vez mais pessoas utilizando a criatividade na violência. A violência, fora o seu lado assustador, é de uma criatividade fantástica. Mas como canalizá-la? Onde é que se faz isso? A violência é um desvio de ação, no modo normal, nada mais, e só a falta de alternativas de canais de expressão pode levar a sociedade a um ponto em que *toda* ação criativa seja desviada para a violência.

Vejam, por exemplo, a escola. Como tantas outras instâncias da vida humana, guardamos ainda – no fundo, guardamos, sim, sem dúvida – aquela noção de que o aprendizado escolar *tem de ser* penoso. E nos conformamos com essa ideia, sem questionar por que a escola não se imbuí de métodos mais criativos, baseados nos avanços da tecnologia, para dispensar o *sofrimento de aprender*. Ou pelo menos para torná-la menos entediante para o seu público-alvo. Por que não se vê o quanto a criança, o adolescente e até nós mesmos aprendemos quando *não estamos estudando*, mas nos divertindo. É notável que tanto garoto, hoje em dia, com uma

facilidade quase mágica, e imediata, aprenda a lidar com computadores e outras engenhocas. Creio mesmo que uma revolução que inclua para valer a tecnologia na educação poderia recuperar aquelas populações ribeirinhas, excluídas, aquelas cujo resgate para este cenário contemporâneo, às vezes, parece tão difícil, como se fossem incapazes de assimilá-lo.

O pobre há muito foi excluído do nosso modelo social. No entanto, a pobreza, hoje, no Brasil, o que é? Não é mais uma virtude, como dizia a igreja medieval; naquele tempo, a pobreza, assim como a castidade, era virtude. Mas não há nenhuma virtude na pobreza, apesar de algumas imagens idílicas e convenientes que guardamos. Incorporamos a pobreza em nossa compreensão de país e de povo brasileiros, como se fosse natural. E elegemos para ela algumas compensações: *pobre, mas honesto*; assim como constantemente recorremos à fábula de que o trabalho dignifica o homem. Nem sempre. Depende do trabalho. Morrer de trabalhar não dignifica ninguém, pelo contrário, bestializa. A reflexão e a fruição sempre foram privilégios dos quais a pobreza foi alijada. Donde, mais uma vez, pobreza é falta de educação e não é possível mais aceitá-la.

A pobreza é aquela ratazana em meio às crianças na praia. O Brasil criou toda uma arte por intermédio da favela – uma favela idealizada, de *pobreza branca* –, mas isso apenas encobria uma situação de base. É tal a distância que se abriu entre ricos e pobres, que não há como disfarçar mais que a pobreza é insensatez, falta de esperança, mas é fundamentalmente falta de educação, assim como a privação do consumo, que é falta de perspectivas, de conhecimento de meios de expressão da criatividade e, novamente, falta de educação. E quando se fala aqui em educação, não é apenas para tornar pessoas capazes de dizer *bê-a-bá*, mas para gerar demanda e integrar segmentos da população ao consumo, aos produtos de ponta, enfim, para lhes abrir a possibilidade de conquistar melhor nível de vida.

A exclusão de nossa sociedade é baseada, em grande parte, na concentração de educação. Educar é o problema vital para nós. Não de apenas um segmento da sociedade, como demonstra o alastramento da violência, mas um problema geral de reestruturação desta mesma sociedade, em face das mudanças que se avizinham. O ócio será a grande demanda das pessoas, em futuro próximo.

Não é eticamente aceitável, nem será objetivamente viável, que a concentração de renda atual de nossa sociedade se mantenha, daqui a alguns anos, vertida para

um aparteamento radical entre aqueles que se atualizarão criativamente, ganhando a prerrogativa de manipular (e não tomo aqui a manipulação como essencialmente negativa) o ócio, e aqueles que terão seu tempo de vida e seu cotidiano ditados pelo imperativo do trabalho. De fato, de maneira ainda mais acirrada do que hoje, não há *marketing* e talvez nem sequer aparato repressivo que segure uma disparidade dessas; um país atomizado entre casas-grandes e senzalas, num mundo onde as barreiras entre países e segmentos sociais tendem à virtualização – onde o convívio real é tão corriqueiro – e as informações circulam tão intensamente. E ainda mais num povo como o nosso, felizmente, tão ávido por alegria.

Meu sonho, que um certo fatalismo me impede às vezes de considerar factível, ou próximo, é ver toda essa transformação liberar o que temos de melhor, nossa criatividade, para fundar o reverso de todo esse quadro: uma democracia de inédita amplitude.

Uma personalidade brasileira?

Vou ficar com um lutador. Luís Carlos Prestes. Um herói inútil.

Um período notável?

O governo de Juscelino Kubitschek.

Um episódio que gostaria de esquecer?

A ditadura militar.

Fatos/eventos/momentos decisivos?

Nas últimas décadas, a renúncia de Getúlio Vargas, Brasília, a Semana de Arte Moderna e fico por aí.

Uma novidade que mudou tudo?

A revolução da família, nos meados do século. Com a transformação do conceito de família, os valores tradicionais começaram a ruir. A revolução da mulher foi outro fator fundamental. Em consequência desses dois movimentos, todo o modo de educação e de vida a dois transformou-se radicalmente. Hoje, o velho conceito de família não tem mais nada a ver.

Já se disse que somos (ou fomos) o país do jeitinho, e outras imagens semelhantes. Qual seria hoje o paradigma brasileiro?

Nosso paradigma continua sendo o jeitinho brasileiro, na sua conotação negativa. O jeitinho é todo um estilo de vida, coisa de fato complicada.

Algo/alguém que sintetiza o que é Brasil?

Para mim, uma síntese negativa e ao mesmo tempo das coisas mais deploráveis que temos por aqui é a ideia de Estado. Entre nós, o Estado funciona como papai desde os tempos de D. João VI. O Estado resolve todos os problemas, dá presentes para todo mundo.

Um talento e um defeito (ou mania) bem nacionais?

Um talento nosso seria a improvisação e a criatividade. Temos talvez a melhor música do mundo. A improvisação no Brasil é fantástica, a criatividade é extraordinária. Defeito: um certo populismo; a incapacidade de fazer revolução.

Um exemplo made in Brazil para o próprio Brasil dar valor?

A Petrobrás.

Para você, o que significa: modernidade, desenvolvimento, competitividade, globalização, tecnologia de ponta, ética, justiça social?

Pouca coisa.

Desenvolvimento?

Fundamental para um país subdesenvolvido.

Competitividade?

É básico. Na pesquisa universitária, por exemplo, deveria haver um espírito de competição muito elevado.

Globalização?

É ideia de Marx. Ele quem disse que o capital é por definição internacional. Eu estou com Marx.

Tecnologia de ponta?

Algo fundamental.

Ética?

O que é? É necessário fazer uma distinção entre moral e ética. Moral é subjetiva, pessoal, é doméstica. A ética é social, objetiva. É fundamental porque é um processo de politização do homem, um processo de desenvolvimento da responsabilidade. Sou a favor do indivíduo, mas o indivíduo tem de ser altamente responsabilizado por tudo.

Justiça social?

Essencialíssima. Quer dizer, sem meias-palavras, distribuição das riquezas.

Se pudesse escrever de novo um episódio da história do Brasil, qual seria? E como ficaria, em sua versão?

Sinto certa nostalgia por aquele período maravilhoso do Euclides da Cunha: *Os sertões*. Acho que precisaria ser revivido. Foi um momento épico da história do Brasil, feito a partir da mais profunda marginalidade. Extraordinariamente importante.

A perplexidade do homem contemporâneo¹⁹

Vivemos num mundo marcado pela abundância de saber. Começam a surgir os problemas de ética. Os cientistas exigem que os filósofos fiquem atentos. Que ética vai nortear este processo, com tantas situações limítrofes? Há um espanto fundamental do homem em face do próprio futuro.

Ética e moral, normalmente, são tomadas como sinônimos, mas desde a Grécia pode-se atribuir conteúdos distintos, ainda que correlatos, às duas palavras. Eu diria que, por moral, entende-se a vida particular, a vida subjetiva. O pequeno grupo, a família, por exemplo, a conduta, o comportamento das pessoas que pertencem a este pequeno grupo e cada um por si mesmo. O estudo das normas que regem esse comportamento é o que os gregos chamavam de moral. A ética, que é para Aristóteles, por exemplo, infinitamente mais importante, é sobretudo um dado social. São as normas que regem a cidade e o comportamento do cidadão dentro da cidade. A ética teria, portanto, um conteúdo objetivo; a moral, um conteúdo subjetivo.

19 Nota dos organizadores. Texto publicado em 1995 no livro *O encontro: um olhar sobre a cultura, o cidadão e a empresa*, editado pelo Senai.

O que complica a cultura ocidental é que ela tem diversas raízes, tem dois grandes troncos ao menos, e nós só podemos nos entender a partir desses troncos. De um lado, temos a cultura hebraico-cristã e, de outro, a cultura greco-romana. Do tronco hebraico-cristão veio a nossa religião e toda a moral ou “ética” do mundo ocidental; na tradição greco-romana encontramos a gênese da filosofia, da ciência, da arte, da ideia de império, da ideia de exército, do mundo jurídico.

A cultura grega nos forneceu ao menos duas definições da realidade humana que são definitivas para entender toda essa questão de moral e ética, e toda a evolução do pensamento no mundo ocidental. Eles definiram o homem, isso já na alta cultura grega com Platão e Aristóteles, como um animal racional; e, de outro lado, definiram o homem também como um animal político. Essas duas definições, que na Grécia tinham uma certa unidade, ao longo da cultura ocidental entram em conflito e estabelecem uma espécie de antinomia.

Vivemos hoje, no Brasil, numa larga medida, em função dessa contradição. Quando Aristóteles, no princípio da *Política*, define o homem como animal racional, o que ele realmente diz é que o homem é um animal que fala, e essa fala o coloca dentro de uma relação comunitária. Só que sua definição foi desvirtuada e a palavra daquele animal que fala foi traduzida por “racional”. Ora, o racional não implica necessariamente a fala, e esse pequeno desvio teve consequências graves. A partir daí entende-se o homem como um indivíduo, no sentido mais forte da palavra, porque o indivíduo não existe simplesmente porque nasce, o indivíduo é uma categoria histórica, o indivíduo é uma conquista.

Aos poucos, através da evolução da humanidade, esse conceito de indivíduo se consolida. No século XVII, Descartes aprofunda a definição, e de tal maneira nós vamos encontrar um homem dividido, que de um lado tem um corpo, resistência, como ele diz, que é uma substância autônoma em si, e de outro lado, o pensamento, a alma, que também seria uma realidade dotada de autonomia.

Esse homem assim dividido, que é ao mesmo tempo uno, perpassa por toda a filosofia e a prática do homem moderno. Só para dar um exemplo, a medicina, que nós temos hoje, se formou no século XVIII em duas diretivas fundamentais: a chamada medicina alopática e a medicina homeopática, que brigam entre si e não conseguem fazer nunca as pazes. As duas se desenvolvem a partir de uma obediência cega à definição do homem como animal racional, e na medida em que se ocupam do corpo.

A parte espiritual, a alma, passa a ser objeto de nova ciência – a psicologia – e de maneira muito especial, em 1900, a psicanálise.

O homem permanece dividido porque foi compreendido desde os gregos como sendo duplo, como tendo a animalidade de um lado – uma coisa inferior segundo a tradição – e tendo de outro lado a racionalidade ou o mundo espiritual. Todo o mundo ocidental parte da aceitação de uma definição do homem feita há 2.500 anos.

De um lado, a atividade intelectual, de outro, o artesão, o técnico. De um lado, a alma, que faz parte das coisas divinas, e, de outro, o corpo, que é inferior, ou, como dizia Platão, que é sombra, ou o túmulo da alma.

A realidade cultural estava dividida em dois. Newton, por exemplo, quando fazia física, no fundo ele fazia teologia, ele queria saber quais eram as leis divinas, as leis impostas pelo próprio Deus, dessa teologia que atravessa toda a atividade intelectual ou espiritual do mundo ocidental.

Contraposto a isso, estava o artesão, que possuía a *tecné*. *Tecné*, para Aristóteles, não é a técnica, mas um tipo de conhecimento, uma ciência empírica, voltada imediatamente para a prática. O indivíduo que faz sapatos é norteador por certos conhecimentos práticos. Tem que saber como é que se curte, se tingem e se corta o couro, e para isso tem que haver um certo tipo de conhecimento que é a *tecné*, voltada exatamente para a prática.

Em toda a tradição ocidental esses dois grandes setores da atividade do conhecimento e da cultura nunca souberam se reconciliar, nunca conseguiram estabelecer um diálogo mais intenso. Permaneceram divorciados porque esse divórcio obedecia à compreensão do homem como animal racional dividido em dois.

Com o advento da Revolução Industrial, Auguste Comte, um pensador francês da época, que teve muita influência no Brasil – inclusive o “ordem e progresso” da bandeira é dele –, pensou uma realidade nova e formulou a primeira grande crítica à definição grega do homem como animal racional. Esse ente novo que surge com a Revolução Industrial é a figura do engenheiro. O engenheiro, pela prática, pelo trabalho, supera o divórcio entre a teoria e a prática, entre o artesão prático de um lado e o homem contemplativo, físico ou filósofo ou teólogo de outro, que faz teoria pura.

Um engenheiro é um indivíduo que no fundo é um operário, só que é um operário especial porque ele estudou engenharia, ele sabe física teórica e matemática.

O assunto do engenheiro é estabelecer a ponte entre a teoria e a prática, e a partir daí se estabelece uma brecha naquela definição tradicional de homem. Aquilo que estava separado começa a se unir. Por essa razão, Auguste Comte preconiza uma reforma da universidade.

Através da formação de uma nova faculdade, a escola de engenharia teria por missão fundamental nada mais, nada menos, do que a reforma do mundo. Esse engenheiro vai conseguir aplicar as ciências todas que se formam, desde a Antiguidade, na reformulação da própria estrutura da sociedade.

O engenheiro, pelo trabalho, supera o divórcio entre a teoria e a prática, entre o artesão e o homem contemplativo. Começa um processo de valorização do homem enquanto trabalhador.

Auguste Comte propõe a primeira grande revolução: a reestruturação da sociedade que deve ser feita já, pensa ele, a partir do dado fundamental da ciência. O homem tem que pensar e agir não a partir do Deus ou da divindade, mas a partir da autoridade da própria razão. “Ousa usar o teu entendimento”, dizia Kant, porque no entendimento, no mundo da razão está o princípio da libertação do homem. É pela razão, pela ciência, pelo saber que o homem pode superar as suas inúmeras deficiências. Essa definição do homem como animal racional continua presente no nosso tempo e, com uma força simplesmente avassaladora, produziu o individualismo moderno.

Toda a filosofia moderna é profundamente individualista. Não é simplesmente o indivíduo que está no centro, mas ela encontra o seu pressuposto, o seu *a priori* fundamental, o seu ponto de partida no individualismo. E no individualismo o homem é pura e simplesmente a medida de tudo o que é. O homem é o centro. O pensamento medieval, e isso vale também para os gregos, é centrado na figura do próprio Deus, ao passo que a partir do século XV ou XVI, ou com Descartes no século XVII, o centro da cultura é o homem e aquilo que é capaz de fazer com a sua cabeça e com as suas mãos. Aí está a figura do engenheiro no século XVIII ou XIX com a Revolução Industrial.

Há uma frase de Descartes que todo mundo repete e não sabe de onde vem: “a minha liberdade termina onde começa a tua liberdade”. Isso é individualismo. É uma compreensão do homem totalmente impossível para o homem grego ou para o homem medieval. Lá a categoria de individualidade estava nascendo, sem dúvida, mas não tinha se projetado, não tinha maturidade. Isso se dá através de

uma série de percalços históricos extremamente importantes como, por exemplo, o surto do século XIV dos livros de devoção em que o cristão não precisa mais ir à igreja, fecha-se no quarto e medita, fecha-se em si e reza comunicando-se diretamente com Deus. Isso representa um salto imenso para o desenvolvimento da individualidade, através da história.

De repente, eclode esse homem moderno. Nasce um homem novo que aos poucos passa a ocupar, brutalmente falando, o lugar do próprio Deus, o lugar do absoluto. Com um novo comportamento, passa a ser a medida. Não está mais preocupado em construir as muralhas da cidade, mas apenas a muralha da própria casa. Começa um processo de valorização do homem enquanto trabalhador, porque na tradição hebraica o trabalho é uma coisa inferior, o trabalho é consequência de um castigo, e também na filosofia grega o trabalho é próprio do homem-escravo. Platão chega a dizer que o trabalho deforma o corpo e deforma a alma.

Esse homem moderno, burguês, começa a resgatar o trabalho. Começa a ver no trabalho um processo através do qual desenvolve a sua personalidade, se afirma como pessoa, como ser e aprende a acumular uma certa riqueza. Esse burguês inventa, por exemplo, a figura do Banco, que surge em Veneza no século XV, ou então inventa a propriedade privada tal como nós a compreendemos hoje, cada um querendo ter a sua casa própria. No passado, não havia isso. O proprietário era o rei ou o papa, que distribuía seus bens a seu bel-prazer.

O homem moderno afirma o seu eu como uma realidade autônoma: “eu tenho os meus bens, conquistei a minha vida, conquistei a ciência, fiz uma ciência que me permite construir matematicamente o mundo”.

Esse homem novo, esse homem moderno, se entende pela primeira vez na história como autônomo, e esse é o sentido que passa a ter a liberdade. A liberdade não é uma essência eterna inscrita na realidade humana. A liberdade é o resultado de um longo e penoso itinerário, uma conquista progressiva cheia de altos e baixos. O homem grego, por exemplo, ele se entende precipuamente como cidadão, como animal político, como o homem que deve livrar-se do tirano e da própria possibilidade do tirano. Na Idade Média, ao contrário, há uma nova tirania, não mais política, na acepção grega ou romana. É a tirania da carne, já que a carne, como diz São Paulo, é pecado, e o homem deve libertar-se dessa tirania da carne.

Falta o dado fundamental inventado pelo homem moderno: a afirmação de eu mesmo como uma realidade autônoma. Eu tenho os meus bens, tenho a minha casa, conquistei a minha vida, conquistei a ciência, fiz uma ciência que permite construir matematicamente o mundo, transformar todas as coisas em objeto.

Água não é simplesmente água do mar ou do rio. Passa a ser H_2O . É uma transformação fantástica, porque inicialmente a água é vista teologicamente como criatura de Deus, e, de repente, o homem se dá conta, no século XVIII, que H_2O é apenas uma fórmula, um símbolo, um signo daquilo que acontece na realidade. É uma proporção geométrica de duas grandezas, de dois tipos de elementos. A grandeza da química está exatamente nessa descoberta, porque a partir daí o H_2O não precisa ser mais respeitado como criatura de Deus. É uma fórmula que permite a manipulação e a partir dessa manipulação se faz, por exemplo, toda a farmácia tal como nós a entendemos hoje. Esse homem começa a dominar o mundo e a se entender como autônomo. Essa autonomia chega a um nível tal no fim dos tempos modernos que surge a crise do individualismo.

Entende-se a liberdade no nosso mundo, como a autonomia. É claro que na filosofia alguns autores começam a pôr o dedo na ferida, levantando que, talvez, a liberdade não seja independência autônoma, mas seja uma forma de dependência, de assumir a responsabilidade de assumir o outro também. A partir daí há toda uma revolução possível da ética, mas é tão difícil e é tão brutal a nossa crise, estamos tão enfiados dentro daquela definição do homem como animal racional, como autônomo, que é praticamente impossível elaborar uma ética, uma moral nova em nosso tempo.

O homem, na Grécia, é o “animal político”. O cidadão grego, ele como que se esgota em ser cidadão. A politicidade e a individualidade se cobrem perfeitamente bem. Eles atingiram uma maturidade política excepcional. Inventaram algo que para nós é ainda muito difícil de ser preservado: a democracia. No século V, os atenienses praticaram a democracia, e a democracia repousa sobre uma distinção para os gregos em tudo essencial: a ordem pública e a ordem privada. A ordem pública é aquilo que eu chamei de ordem ética, e a privada é a ordem moral. Originariamente, em todas as culturas ocidentais e mundiais, as duas ordens coincidem, há uma fusão das duas ordens. Os gregos foram os primeiros a entender na história do homem algo que só vai ser retomado na Inglaterra e na França do século XVIII: a distinção necessária entre as duas ordens, a privada e a pública.

É tão difícil e brutal nossa crise, estamos tão enfronhados dentro da definição do homem como animal racional, como autônomo, que é praticamente impossível elaborar uma ética, uma moral nova em nosso tempo.

Quando o rei transgredir os limites, invade com a sua moral particular a ordem pública, ele não se torna um corrupto, mas o princípio da corrupção em nosso tempo é exatamente quando a ordem privada invade a ordem pública indebitamente. Aí se solapa, pela raiz, o princípio da democracia. Vejam que os gregos chegaram a esse tipo de distinção porque se entendiam precipuamente como cidadãos e a cultura grega tinha um sentido para o diálogo muito desenvolvido, que vem, pasmem, da prática militar. Depois de uma guerra, os gregos sentavam-se em círculo e punham o espólio da guerra no meio. Faziam a guerra para ganhar dinheiro, para saquear os outros, e discutiam as táticas de guerra e o destino que seria dado ao espólio. Dessa discussão todos tinham que participar. É a partir disso que se estabelece um senso de responsabilidade política e a necessidade da fala é fundamental.

Pela fala, pelo discurso, o homem se situa dentro da *polis* e mostra o que é precipuamente um cidadão. A cultura grega não tem grande sensibilidade pela vida interior. Quando Sócrates se conhece a si mesmo ele diz: “eu só sei que nada sei”, quer dizer: eu só sei que sou um vazio, que não há nada dentro do homem.

Aristóteles diz, repetidas vezes, que o animal político é anterior ao animal privado, doméstico, ou seja, que a ética é anterior e mais importante que a moral. Toda moral estaria subordinada ao mundo ético, aos valores políticos, no qual o homem está em definitivo inserido.

Na tradição ocidental, a definição de animal racional conheceu um sucesso impressionante, mas, por outro lado, a definição do homem como animal político foi simplesmente esquecida. É o que encontramos no mundo ocidental é o processo de despolitização do homem. Quem faz a política é o rei, o imperador, seus asseclas, e mais ninguém. O soldado faz política, de certa maneira, quando faz a guerra, mas em princípio ele não precisa saber nem por que está fazendo a guerra e que guerra vai fazer. A atividade política inexiste na tradição ocidental, e estamos ainda hoje pagando um preço muito alto por isso, porque é só no século XVIII que o cidadão comum começa, de fato, a fazer novamente política. Começa o aprendizado da democracia. E a democracia, como tudo, não se aprende assim, no folhear de um livro. É um longo processo, ao menos secular, que quase não tem fim, porque na reeducação

fundamental do homem a política para a maioria das pessoas é desagradável: “é para os políticos”, que, por definição, são suspeitos.

Hoje, nascemos despolitizados – salvo aqueles que ouvem falar de política desde a infância – e aos poucos temos que descobrir e valorizar a dimensão política. No caso Collor, por exemplo, houve uma indignação, eu diria moral, muito grande, uma espécie de vergonha nacional. Os fatos se repetiam, os jornais estavam cheios de escândalos, os escândalos cada vez maiores, e toda a população, pode-se dizer, sentiu-se profundamente indignada, profundamente desmoralizada, uma espécie de vergonha de ser brasileiro. Mas ninguém fazia nada, ninguém protestava. Muito lentamente os jovens, que há três ou quatro decênios, tinham uma força política enorme nesse país, pintaram a cara como para se esconder de vergonha, e por baixo da máscara começaram a gritar contra a corrupção.

Isso mostra bem a passagem que vai do moral para o ético. Eu não digo que esse caminho esteja errado, ao contrário, é fatalmente por aí, já que somos inclusive profundamente morais e moralistas. Um indivíduo de formação média tem um nível moral bastante elevado, bastante desenvolvido, mas não tem desenvolvimento político. Do ponto de vista ético, ou formação política, as universidades são omissas quase que totalmente, salvo em certos momentos acidentais.

A cultura burguesa do homem moderno fez uma revolução em todos os sentidos, dessacralizou o mundo, por exemplo. Surgem novos valores, novas diretivas, e entre muitas coisas que o burguês fez, revolução na arte, na filosofia, na ciência, na política, reformulação da ideia de Estado, me parece ser essencialmente importante a introdução do conceito de humanidade que não havia antes. No passado, no tempo dos gregos, a norma era de que a justiça presidia, por exemplo, o espetáculo da tragédia. Ela era a medida. Na Idade Média, a norma era o Cristo. A partir do século XV, com as grandes navegações, o homem moderno começa a descobrir o planeta, que o planeta é limitado e que a humanidade é limitada dentro desse planeta e tem uma unidade profunda.

Aos poucos essa ideia de humanidade começa a tomar vulto, mas, na medida em que cresce a ideia de humanidade, as coisas se complicam progressivamente. O filósofo existencialista Jean-Paul Sartre diz: “o homem é responsável por toda a humanidade”. Essa frase, se dita no século XVIII, seria um espanto. Naquele tempo, em meio a um grande otimismo, não se percebia muito bem a densidade dos problemas

que essa humanidade trazia em seu bojo, mas Sartre já os percebe. Já havia escândalos sociais e políticos de ordem internacional muito fortes. Começavam a surgir Biafra, Somália, o nordeste brasileiro... Como é que cada um de nós é responsável por todas essas coisas? Compreender o problema é até fácil. Tão fácil que se comemora com uma cerveja no bar da esquina. Mas daí a compreender como é possível desenvolver a ética do nosso tempo, a distância é grande.

O sonho de Sartre era escrever essa ética. Ele lutou até o fim da vida, e não conseguiu. Como é que se entende, de fato, a vinculação entre a ética e a sociedade? Como é que o meu ato responsável pode chegar até lá? Sartre radicaliza a ideia burguesa da autonomia do homem burguês. “Eu tenho que assumir a minha liberdade de modo total e absoluto, e essa liberdade abrange toda a humanidade”.

E para concretizar um pouco mais esse problema, me permito dar um exemplo que está ligado a esse primeiro, que é o da pobreza. Uma das coisas que o burguês fez foi alimentar a certeza de que o pobre será eliminado, a certeza de que não haverá mais pobres no mundo. Vale o registro de que, no passado, a pobreza na Idade Média, por exemplo, era uma virtude, era o caminho da santidade. Francisco de Assis, por exemplo, era filho de um grande comerciante de tecidos, que se rebela contra o pai, dispensa a riqueza, assume a pobreza e chega a ser santo. A pobreza era considerada um valor positivo e a igreja chegou até a inventar, a criar ordens mendicantes, como os franciscanos, que viviam só disso, pedindo esmola.

No mundo moderno isso é radicalmente inaceitável porque vai contra uma ordem humana, e simplesmente humana. Nos dois regimes que os tempos modernos criaram, de esquerda e direita, busca-se a eliminação do pobre. O caso mais fantástico disso é a China comunista, com um sexto da população do mundo. Não vamos dizer que todo mundo é rico lá, evidentemente, mas aquela miséria, aquela pobreza radical que havia na China foi desenraizada. No regime capitalista é a mesma coisa, ainda que em outros termos, porque dentro de uma sociedade de consumo o pobre é um marginal, é um perigo até; ele nunca entra no contrato social, no contrato burguês, na constituição.

O favelado vive em função de uma ética medieval: o Robin Hood, hoje, é o traficante, um homem bom que rouba para dar aos pobres. O Pablo Escobar construiu cidades inteiras na Colômbia. Isso é uma ética ainda medieval, e o homem moderno não quer saber dessa ética medieval, ele quer que o indivíduo seja integrado, totalmente integrado no contrato social.

O que encontramos no mundo ocidental é o processo de despolitização do homem e estamos pagando um preço muito alto por isso.

À sociedade, de direita ou de esquerda, não interessa a pobreza. Sua presença implica a negação da própria situação do homem moderno. Tudo o que foi feito na ciência, na política, as conquistas feitas pelo homem, aponta para a reformulação da própria condição humana. A forma de vida humana está sendo reformulada. O passado está sendo superado. E essa nova forma de vida se apoia numa tradição fantástica, que vem lá da Grécia, sobretudo na ciência clássica, na velha física de Newton. Tudo o que nos cerca depende da revolução tecnológica que nós vivemos, e essa revolução tecnológica vem fundamentalmente da física clássica. Da física do século XX, o que surgiu até agora? Praticamente nada. Na microfísica subatômica surgiram a bomba e a usina nuclear.

O homem não consegue nem imaginar tudo o que vai sair dessa ciência. Nós vivemos num mundo que se caracteriza pela abundância de saber. Três ou quatro mil doenças possivelmente serão curadas pela engenharia genética. E aí começam a surgir problemas de ética. Os cientistas começam a contestar os filósofos. Como vocês, filósofos, não se preocupam com a ética? Que ética vai nortear este processo, com tantas situações limítrofes? É a perplexidade do homem contemporâneo. Não percebe o caminho a seguir, inclusive na arte. A ciência e a arte, desde o princípio do século, oferecem a produção de um excesso de linguagens, uma riqueza muito grande. Como é que vai ser a arte amanhã? Como é que vai ser a ciência amanhã? Há um espanto fundamental do homem em face do próprio futuro. E o cenário último disso tudo é a própria humanidade. Pela primeira vez na história do homem, não é mais um país, uma cidade, uma região, um continente, é a humanidade toda que serve de “pano de fundo” para esse desdobramento fantástico.

No passado, a ciência, a arte e a filosofia se processavam, se organizavam fundamentalmente a partir de uma resposta, e essa resposta tinha um caráter teológico. O homem estava dentro de uma resposta, ele era todo constituído em função de uma certeza absoluta. Newton, por exemplo, já sabia da resposta, ele sabia fundamentalmente que existe um Deus e que esse Deus criou as coisas matematicamente. A resposta está dada. O fundamental para todo o passado era saber os modos como esta resposta se desenvolvia, como a arte também parte do sagrado, parte da presença do

Cristo, dos santos, dos anjos e coisas assim, e tudo é feito a partir dessa presença do sagrado, de uma resposta anterior.

Hoje, nós não temos mais resposta. O homem do século XX, na arte, na ciência e na filosofia, parte de problemas. Toda resposta é suspeita porque se transforma imediatamente num novo problema, e não tem mais fim essa vertigem de problemas dentro da qual vivemos. A politização tem que ser desenvolvida. Sem ela o desenvolvimento da ciência e da arte, patrimônio da cultura do homem, não pode atingir o escopo maior de realização da própria humanidade. Construir a humanidade a partir do problema é o único caminho possível para o homem do século XX.



O fundamentalismo americano pode acabar com a cultura árabe²⁰

Como o filósofo pode contribuir para entender o que está acontecendo num mundo ainda em pleno impacto dos atentados nos Estados Unidos?

O fundamental é ter uma atitude extremamente crítica em relação a esses acontecimentos todos. A fantástica novidade diante deste atentado é que os terroristas, pela primeira vez, assumiram o estilo americano de fazer as coisas. O filme já foi visto muitas vezes, inclusive em relação a Nova Iorque, em que a cidade foi arrasada por terroristas, não é mesmo? E toda a maneira de abordagem desta questão hoje se depara com o mesmo estilo, que é o estilo americano, usado agora pelos terroristas. Isso é o que não houve, por exemplo, na Guerra do Vietnã, nem no ataque japonês a Pearl Harbor. A novidade está exatamente neste ponto. Quer dizer: nós estamos acostumados a ver esta violência toda dentro de casa por televisão há uns vinte ou mais anos, e é este estilo americano, divulgado pelos americanos, que provocou o modo como os terroristas, quaisquer que sejam eles, atacaram Nova Iorque.

20 Nota dos organizadores. Entrevista publicada em 2001 na *Revista Vox*. Foi concedida a Jefferson Assunção quando Gerd Bornheim esteve no Rio Grande do Sul participando de eventos na UFRGS, na PUCRS, na Fundação Iberê Camargo e na Unilasalle.

O senhor acredita que foi esse estilo que provocou os ataques?

Acho que os americanos provocaram esta ideia, este estilo, esta maneira de fazer terrorismo, porque isso não é, por exemplo, europeu. O europeu não tem este tipo de filme. Tudo isso é uma cultura americana e ela está como que se dobrando sobre si mesma. E aí está toda uma base americana, também. Por exemplo, uma ação do Bush me parece completamente irracional. Ele tem que agir em nome da razão, ele tem que descobrir quem são os culpados, ele tem que ter argumentação objetiva, racional, mas está na base da probabilidade, da desconfiança, e agora está começando, inclusive, a ter certas dificuldades de ordem internacional, com a Europa, por exemplo, com a Ásia e o Oriente próximo, com a China e com a Rússia. Ele não pode botar uma aventura no lugar da razão, de uma argumentação racional. Eu tenho impressão que esta guerra é possível que seja, realmente, muito pior que o Vietnã. E pode ser que seja a destruição da cultura árabe.

A partir do que o senhor pensa isso?

Os árabes vão passar agora por uma crise muito grande. A guerra vai ser muito violenta. E tem um problema muito grave: o petróleo está no fim. Tem só mais alguns anos de vida. As empresas de carros e combustíveis já estão providenciando o substituto do petróleo, que é o hidrogênio compactado. Daqui a uns quatro ou cinco anos nossos carros vão funcionar de outra maneira.

Mas essa mudança de matriz energética não será feita de fato apenas quando os Estados Unidos tiverem o monopólio da nova tecnologia e, assim, declararem sua independência dos países árabes?

A Shell já está fazendo. Já existe, só estão aperfeiçoando, pois há detalhes técnicos que devem ser acertados. E os árabes só têm o petróleo, em última análise... Então isso vai gerar uma crise muito profunda. No meu entender é um grande desrespeito pela cultura árabe, que é uma das grandes culturas da história da humanidade. Depois tem todo o problema com Israel. Uma consequência mínima é que os Estados Unidos vão transformar Israel em um verdadeiro *bunker*. Isso tudo é genocídio puro.

Da perspectiva filosófica é possível estabelecer uma base de discurso entre essas duas culturas: a árabe e a norte-americana?

Tem que haver argumentação, tem que haver transparência racional, tem que haver provas bem objetivas. Um povo não pode atacar um outro povo na base do palpite. Existe toda uma multidão inocente, inclusive. Primeiro tem que haver a transparência, e, se os Estados Unidos são a potência que são, é incrível que eles não consigam alcançar essa transparência. Mas ao estilo de faroeste é absolutamente vergonhoso. É irracional. Pode dar tudo errado, e quem garante que este ataque não tenha sido feito até por americanos, já que o estilo é tão americano?

O senhor se diz um ateu convicto e no livro Conversas com filósofos brasileiros chegou a declarar: “Eu espero que a fé e a religião desapareçam”. Usou também estas palavras: “Nós, no Brasil, ainda temos religião porque estamos num país subdesenvolvido, mas na França, na Alemanha tem pouquíssima religião. Uma psicanalista da antiga Alemanha Oriental esteve aqui há pouco tempo e eu lhe perguntei como, depois da queda do muro, estava a situação da religião. Ela falou que não há mais. Às vezes surge um ou outro caso patológico...” Como o senhor vê a questão da religião no mundo de hoje? Como pensar o fundamentalismo a partir desta ideia de que as religiões subsistem apenas em regiões pobres do planeta?

Eu odeio todas as formas de fundamentalismos. Acho o fundamentalismo um surto de irracionalidade completamente condenável. Cometem inomináveis atrocidades em nome do fundamentalismo – ainda que não religioso, mas que acaba apresentando uma capa religiosa –, que se estende ao comportamento do Bush. Ele está incentivando nos Estados Unidos uma conduta fundamentalista. E isso é um desastre absoluto. O fundamentalismo, árabe ou israelense, é péssimo. Qualquer forma de fundamentalismo é um horror, porque é a expressão da decadência da religião.

Que função tem o filósofo em um mundo caminhando para a barbárie? É possível filosofar, hoje, sem que a filosofia não seja manchada pelos temas do nosso tempo?

No meio de todos esses temas, só pode ser de duas formas: ou participar da ação, quando então não se pensa, ou exercer o espírito crítico. A cultura do espírito crítico é fundamental, porque é o exercício da racionalidade, não do faroeste, não da barbárie. Essa cultura do espírito crítico me parece fundamental, associada a uma

liberdade autônoma, mas uma autonomia que só se justifica se correlacionada com a responsabilidade do indivíduo, à maneira de Kant.

A queda das torres gêmeas em Nova Iorque pode atingir também o fordismo cultural, a hegemonia estética norte-americana no mundo?

Com toda a certeza. Está se modificando tudo. Eles estão revisando toda esta estética cinematográfica. A pedagogia da estética deles está sendo modificada já agora. Aqui no Rio, por exemplo, os filmes mais procurados nas locadoras de vídeo são justamente aqueles filmes de terror em que destruíam Nova Iorque. Há filas atrás desses filmes. Nos Estados Unidos é o oposto. Eles estão começando a entender que a coisa não é bem por aí, que eles não podem botar violência dentro de todas as casas, pela televisão e o cinema. Isso é um absurdo completo. Então, de certa maneira, eu espero que eles estejam se reeducando nessas coisas, nessa “arrogância americana”, como dizem os árabes.

Os movimentos antiglobalização econômica discutem o domínio cultural dos Estados Unidos e a necessidade de se estabelecer um “contrapoder mundial” também em termos culturais. O senhor acha que é possível que isso aconteça?

Não em termos de Guerra Fria, mas um outro tipo de abordagem. A globalização é um fenômeno universal. E não tem volta. O que pode ser discutido é o modo de fazer a globalização. Não se deve esquecer que o primeiro pensador que falou em globalização, dizendo que o capital é uma realidade necessariamente internacional, foi Marx. Marx não fundou a Primeira Nacionalista, ele fundou a Primeira Internacional, justamente por causa disso. A questão é a mesma desde os tempos de Marx: é discutir como é esse processo de globalização do capital. A globalização é uma fatalidade, nós estamos caminhando realmente para uma aldeia global, um mundo único, e este é o grande parto que o mundo vai ter que vencer, lutar por ele e estabelecê-lo. Agora este negócio de neoliberalismo e tal, isso são piadas de percurso.

Para estabelecer um debate, que termos deveriam ser colocados na mesa?

Aí a arte da ciência e da política tem que funcionar a todo o vapor. A esquerda está muito viciada em velhos chavões. Por exemplo, o nacionalismo, a noção de Estado... No fundo, a Rússia foi um estado nacionalista violento. E a esquerda não consegue superar completamente essas categorias antigas.

O senhor acha que a direita pode tentar uma satanização desses movimentos tal qual o que faz com o mundo árabe?

Esse fenômeno americano é intrinsecamente americano. Está enraizado numa tradição americana.

É contra a civilização, mas nos Estados Unidos...

Não é por acaso que aconteceu lá. É o terror americano. Esse plano todo terrorista é muito bem arquitetado e obedece a moldes estritamente americanos. É um diálogo no mesmo nível de linguagem. É isso que é a experiência extraordinária.

“O homem bovino domina hoje”, disse Nietzsche, já no final do século XIX, prenunciando o que viria logo a seguir. No início do XX, Ortega y Gasset escreveu: “Vivemos sob o brutal império das massas”. Se o século XX é o século americano, é também o do “homem-massa” orteguiano. Diante dele, como se comportar? Qual o interlocutor do filósofo? É só ele mesmo?

Não. Eu acho que o filósofo tem que saber se fazer ouvir. E ele pode fazer isso. Tem muita gente que, por fraqueza intelectual, se esconde em uma carapaça de terminologia, de uma linguagem muito difícil. Isto denota apenas falta de capacidade de comunicação. Há exemplos brilhantes dessa capacidade de comunicação. Bertrand Russel, por exemplo, Noam Chomsky, Sartre fizeram isso à perfeição. Eles sabiam (no caso de Chomsky, sabe) falar com o povo, com esses bovinos do Nietzsche. Isso é plenamente possível. Então não se pode nunca desacreditar na função crítica da razão. Ela tem essencialmente uma função crítica, e essa função, por definição, tem que ser democrática. Senão a democracia perde sua razão de ser. O exercício da democracia pressupõe o exercício de uma razão crítica. Isso é muito importante.

Outro filósofo gaúcho, Balthazar Barbosa Filho, disse em uma entrevista que a filosofia no Brasil está muito distante do debate público. E isso se deve em parte à “espantosa ignorância na qual se faz o debate público hoje no Brasil”. Como aproximar a filosofia do restante da sociedade brasileira? É via imprensa?

Isso não pode ser resolvido simplesmente em termos individuais. Existe, por exemplo, o método de Paulo Freire, que é altamente crítico e altamente popular. Não se pode ser mais popular do que Paulo Freire, que é uma forma de diálogo que vale, que realmente existe e que pode ser praticada. E isso faz subir de nível, vai se desenvolvendo

por muitos caminhos. E não é só a filosofia. É a política, é a arte, a televisão, por exemplo. São questões que são discutidas pela sociedade de um modo geral. A questão ecológica é extremamente importante e tem uma repercussão popular muito grande. Quer dizer, a maneira de exercer a racionalidade não é privilegiadamente da filosofia. Há muitos caminhos para exercer a racionalidade e eles têm que ser praticados. Talvez a melhor lição de filosofia seja esta hoje: “pode-se destruir essa árvore ou não?”

O que é a ética hoje?

A ética hoje é essencialmente um problema, porque todo o sentido da ética tradicional caiu por terra. A ética tradicional era baseada numa normatividade muito estreita. De um modo bem remoto, por exemplo, a deusa da Justiça presidia a tragédia grega, a filosofia e a pólis grega. Na Idade Média, a norma são o próprio Cristo e o juízo final. Nos tempos modernos, isso tudo começou a se desmanchar. Então a norma passa por um processo de formalização – a norma em Kant é puramente formal –, não tem mais o Cristo, não tem mais a Justiça grega, então não tem mais norma. A norma hoje se reduz a dois níveis possíveis: é o formalismo prussiano ou então uma concepção completamente convencional da norma. É uma convenção social que todo mundo aceita, mas ela não tem mais problema de fundamento. E o que justifica todo este processo é o fato que, a partir de Descartes, introduz-se um conceito novo de liberdade: a liberdade como livre-arbítrio. O homem é o senhor de seus atos, ele tem independência, autonomia e escolhe o que ele quer. Isso vai muito longe, passa por Kant, mais uma vez, porque o ato livre é responsável e chegamos ao século 21 com uma espécie de antinomia fundamental. O que é uma ideia de liberdade muito popular hoje em dia? Um jovem que tem uma motocicleta, por exemplo. Ele é livre, autônomo, independente. Isso é de um individualismo extremo. E sem individualismo não há liberdade. Mas ao mesmo tempo se coloca um outro problema: o condicionamento da liberdade assume outros níveis. Encontramos três níveis fundamentais: o biológico, que condiciona a minha ação livre (até a cara que tenho, não posso fugir disso), o psicológico (por exemplo, traumas de infância que são neurotizantes, e isso vai condicionar todo o meu exercício da liberdade, até impedir, muitas vezes) e o social, que é o mais importante (pelo social eu pertenço, também, a uma classe social determinada, e é claro que uma pessoa extremamente pobre nem sabe o que é liberdade). Então aí bate uma antinomia fundamental entre as formas de condicionamento e a ideia de uma liberdade autônoma.

Existe uma filosofia brasileira?

Não existe filosofia brasileira.

Por quê?

Porque não tem nenhum filósofo. Existe uma atividade filosófica no Brasil e em Portugal. Mas infelizmente a língua portuguesa não produziu nenhum filósofo que realmente pese na história do pensamento. Isso não existe.

Isso se deve a que causa específica?

Olha. Por que a Grécia produziu aquela filosofia maravilhosa toda, durante um ou dois séculos, depois nunca mais produziu nada? Como é que se responde a uma coisa dessas? Por que a Igreja, que tinha uma atividade fantástica na Idade Média, com as sumas teológicas, as catedrais, as fundações das universidades – o fundamento da música no Ocidente está todo na Idade Média – e depois virou uma coisa estéril? A Igreja não tem mais estilo, não tem mais pensamento, não tem mais ideologia, não cria mais a cultura, ela é puramente defensiva. Como é que se explica isso? São as coisas da evolução. Explica, mas tem que examinar muito as questões. Fundamentalmente o que é? De repente a inteligência grega secou? Não é tão fácil dar resposta a isso. Por que na Europa do século XIX se consegue fazer, por exemplo, uma sinfonia de Mahler, que é um dos grandes feitos da história do homem, e as outras culturas não conseguem fazer isso? Acho que a história, no fundo, acaba sendo um imenso jogo, e de repente aqui e ali precipitam-se certas condições que possibilitam a efervescência de um tipo de cultura que pode ser excepcional. Não dá para reduzir a um estatuto de racionalidade pura, porque aí se cria uma realidade manipulável e não sei se isso não vai de encontro à criatividade, justamente.



A natureza do Estado moderno²¹

O conceito de Estado: trata-se aqui de um problema que afeta visceralmente a própria constituição da cidadania. Aliás, a cidadania também é um conceito novo, e estes dois conceitos nasceram profundamente imbricados. Mas faço, para iniciar, algumas observações preliminares. E a primeira é a seguinte: que não se deve confundir ou equiparar Estado com governabilidade. Há inúmeras formas de governança, e a história revela-se um profícuo mostruário de tais formas. Entretanto, o Estado deve aqui ser considerado enquanto experiência e conceito essencialmente modernos. Talvez toda a sua especificidade resida exatamente neste ponto: é que uma forma determinada de governo passa a elaborar também, de modo até inédito, o conceito de si mesma. Eu disse que esse governo passa a elaborar: pois, no correr dos tempos modernos, o Estado atravessa toda uma série de etapas em sua evolução que se estende da monarquia à democracia e aos Estados totalitários.

Outro tópico preambular situa-se precisamente no referido conceito de cidadania, ou melhor, em seu pressuposto, que está no individualismo. Observo que o individualismo configura um conceito e uma experiência essencialmente modernos. Ressalte-se esse modo de ser completamente outro do indivíduo, e que vem munido de tal gravidade, que consegue, em nome da invenção de um mundo novo, pôr em

21 Nota dos organizadores. Texto publicado em 2003 no livro *A crise do Estado-nação*, organizado por Adauto Novaes.

crise os pró-alicerces do mundo ocidental, e não só dele: é todo o labor civilizatório instaurado a partir do Neolítico que então passa a entrar em conflito consigo mesmo. E nas bases desse processo radical de transformação vamos encontrar a emergência de uma concepção totalmente inusitada do indivíduo, em que pesem os traços de tudo o que lhe era avoengo. Baste, por ora, o seguinte: o individualismo não constitui uma consequência, uma espécie de resultado final no evoluir dos tempos modernos. Antes disso, a construção do individualismo coincide com os momentos de elaboração primeva dos próprios fundamentos do mundo moderno. De certo modo, cabe até avançar que tudo se passa como se já estivesse funcionando um certo conceito do indivíduo nas bases mesmas das façanhas que viriam a caracterizar todo o alvoroço inaugural dos novos tempos. A paisagem que hoje nos cerca configura muito mais as marcas de uma extensa crise daquele individualismo incipiente – crise, observe-se desde já, que desfigura justamente quaisquer tentativas de reavivamento de um passado anterior às descobertas das dimensões da individualidade. Quero dizer, simplesmente e de modo provisório, que os valores do indivíduo e a sua tão decantada crise nos travancos do mundo contemporâneo, longe de se restringirem à mera crise do indivíduo, conformam muito mais um processo de transformação que busca reequacionar as bases das modernas conquistas da individualidade.

Mas o ponto de partida está agora no indivíduo, isto é, no individualismo. Quer dizer: o indivíduo passa a ocupar um lugar central, põe-se a conquistar a sua autonomia, e o espantoso está precisamente na carga de ajustada lucidez que envolve todo esse advento. A grande novidade reside, portanto, neste lugar em tudo surpreendente: é que o indivíduo, pela primeira vez na história, põe-se a construir as suas próprias funções, passa a inventar-se por modos que nada ficam a dever a extremos de andanças revolucionárias, e que estão, por isso mesmo, nas origens do caráter profundamente revolucionário dos tempos modernos.

O indivíduo, eis a questão medular, já discorri em outro ponto (BORNHEIM, 1992, p. 247-260) sobre os caminhos pelos quais o indivíduo passa a investir no denodado empenho de construção de seu novo perfil, assestadas as perspectivas da melhor transparência. Volto a chamar a atenção, resumidamente, para os tópicos mais proeminentes desse percurso. Ponha-se em primeiríssimo lugar o tema em tudo avassalador da autonomia; contra todas as potestades, o homem começa a ver-se enquanto realidade essencialmente autônoma: tal é o pressuposto de tudo,

a pedra angular que passa a alicerçar a suntuosidade que se inicia. Vejam-se algumas de suas facetas. A primeira: contra a negatividade que ensombrecia a prática do trabalho em toda a tradição – o trabalho que era especificamente escravo para os gregos, e, para os cristãos, considerado como decorrência do pecado original –, o homem moderno passa a inventariar a ideia de que, pelo trabalho, constrói a sua ordenação propriamente humana; através de um processo, com a devida demora, o homem começa a fincar os seus pés na energia que brota de seu próprio labor, na força de produção que introduz de modo novo todos os níveis de suas formas de existir. Logo se acrescentaria a isso a invenção da propriedade privada tal como ainda hoje é entendida: o solo, a solidificação das conquistas auferidas. Surge também, neste contexto, o moderno capitalismo, a possibilidade da acumulação da riqueza em moldes novos, toda advinda da manipulação das mãos do homem que cria o objeto fabricado, mas que elabora também os meios para explorar os resultados de sua própria produção. E ele inventa, nos permeios desse itinerário, um poderoso auxiliar para a dominação de seus novos objetivos: é que a ciência, pela novidade do cálculo, reduz o objeto a uma realidade dominável, passível de ser manipulada pelo homem – inventa-se, então, a tecnologia moderna. Finalmente, como que cimentando isso tudo, desanuviam-se os horizontes para a orgulhosa edificação da liberdade – tema tão ignorado no passado; ou enegrecido, como na Idade Média, por essa outra temática, muito mais pretensiosa, que era a da predestinação divina. Pois, de repente, o livre-arbítrio faz-se na coisa mais importante que há no homem – como asseverava Descartes –, e o homem põe-se, nem tão vagarosamente, a conquistar os meandros de sua cidadania. Veja-se que, nos espaços desse panorama aqui esboçado, tudo se edifica em torno do grande tema adensador, que está na constituição da individualidade. E é, por assim dizer, na ponta dessa constituição que desponta também a problemática do Estado moderno.

De um modo preliminar, e para bem situar o cenário em que se desdobraria a ideia de Estado, eu acrescentaria ao que foi dito que a história da humanidade se distende no espaço que separa duas grandes revoluções. Lembro apenas que a primeira ocorreu no já referido período denominado de Neolítico, quando surge, para empregar a terminologia dos antropólogos, a doutrina dos dois mundos; vale dizer, a contraposição entre o mundo superior dos deuses e esta outra realidade, a das sombras, como dirá Platão, a das coisas simplesmente humanas, em tudo inferiores. Anoto

aqui apenas o cerne do problema. A partir do momento em que começa a deixar de ser um ente predatório, um animal passivo que se serve da natureza, o homem desencadeia a primeira grande revolução, inventando a vida sedentária da organização política e pondo-se a trabalhar; a instituição da agricultura e da pecuária estabelecem no homem essa experiência fundamental, que é a de tornar-se senhor da natureza: a natureza passa a ser o produto de sua própria atividade. Esse cometimento, cuja importância sequer poderia ser exagerada, passa a sofrer, entretanto, o desvario de súbitas experiências – como a dos incêndios causados pelos relâmpagos, ou como o da inundação já relatada no Antigo Testamento –, que contrapõem o assentamento humano à constatação de que existiam forças superiores não domináveis pelo homem. Donde a dicotomia dos dois mundos, a delimitar a esfera do superior e a do inferior, a de deuses e homens. Cabe até dizer que todas as grandes e pequenas culturas são modos de interpretar essa dicotomia fundamental, como que a esgotar, na trama de suas diversidades, todos os empenhos humanos.

A segunda grande revolução instaura-se precisamente nos tempos modernos, e pode ser interpretada, em seu ponto de partida, pelo denodado esforço de desmantelar sistematicamente aquela dicotomia entre os dois mundos do Neolítico em todos os seus grandes e pequenos segmentos, e isso a favor da organização de uma nova sociedade, que despreze, por exemplo, a linguagem dos milagres – como foi feito vitoriosamente pelo racionalismo de fins do século XVII –, em prol de uma linguagem racional, fincada em seus esteios claramente humanos. Foi a partir de tais posturas que aos poucos se foram codificando os parâmetros de uma sociedade nova, que encontraria os seus reforços nos diversos tipos de revolução que atravessam os tempos modernos. Veja-se um pouco de seu elenco: a revolução científica, a artística, a filosófica, a política, a tecnológica, a industrial – e por aí afora, porque nenhuma delas pode ser dada como concluída.

Sublinhe-se, no mais, o caráter profundamente histórico dessa vasta problemática – o que nela está em jogo são nada menos do que as destinações da realidade humana. As ideias indicadas linhas atrás são suficientes para que se entenda o relevo essencial que passa a ostentar a presença do individualismo, a significação do processo de ruptura que ele representa, condensando em si o peso maior de uma marcha histórica que vive da velocidade de seu próprio evoluir, já nem deixando dúvidas quanto à sua índole irreversível.

Destaco nessa imensa complexidade o feito maior de Descartes, ao afirmar a excelência da liberdade humana. Em relação ao tema, ele faz duas coisas fundamentais: em primeiro lugar, reduz a liberdade à questão do livre-arbítrio, isto é, o homem passa a ser dono de si, se faz senhor e pode dispor de seus desígnios – tal é a essência do livre-arbítrio, a fundamentar até mesmo a própria possibilidade da ação fundante do *cogito*. Em segundo lugar, começa a espairecer-se o tema da autonomia do indivíduo. A palavra, claro está, pertence à terminologia da ética kantiana, mas os seus pressupostos anunciam-se muito exatamente nas páginas de Descartes. De fato, o livre-arbítrio só pode ser afirmado a partir da ideia de autonomia do indivíduo. Por aí, entende-se que o individualismo se imponha enquanto cometimento maior do início dos tempos modernos e de suas sequelas históricas.

Portanto, o individualismo, construído com uma lucidez inusitada, se configura como ponto de partida das modernas revoluções. Acontece que esse mesmo individualismo desencadearia também o drama maior da modernidade. Realmente, a soberania do indivíduo começa a tropeçar de imediato com as suas próprias fronteiras. A questão que logo se coloca está toda nesta pergunta: se a autoafirmação do indivíduo se torna tão soberana quanto autônoma, cabe perguntar pelos limites dessa nova situação; até que ponto se faz de fato tolerável essa expansão do indivíduo, que até passa a equacionar a si próprio simplesmente em termos de universo: o homem – quer-se garantir agora – reflete em seu próprio corpo as proporções do cosmo. Entrementes, ocorre, por aí, que se marginaliza esse outro problema não menos essencial: se há uma matemática proporção entre o cosmo e o indivíduo, qual seria a proporção entre esse mesmo cosmo e a sociedade que congrega os indivíduos? Cabe dizer, pois, que o individualismo termina por desentender-se no tema maior de suas próprias limitações. Como consegue o indivíduo, finalmente alçado à sua própria excelência, fazer de si mesmo uma realidade social? E esta pergunta configura as bases que perpassam por todas as crises sociais dos tempos modernos.

As tentativas de superação de tais crises vão concentrar-se, e muito cedo, no enfrentamento de duas questões basilares, que permanecem de resto intimamente entrosadas: o problema do contrato social e o da natureza do Estado. São questões aparceiradas e de algum modo presas a certas ambiguidades. Principalmente esta: ainda se fala muito em Deus, mas em sua essência topamos com empreitadas que terminam convergindo para a eliminação do elemento divino, favorecendo um estatuto

exclusivamente humano. E por trás dessa realidade divina preterida, é toda a velha concepção do mundo social que começa a ser superada. Percebe-se, por aí, que tal processo de superação – expressão evidente também das transformações sociais da época – poderia trazer consigo até mesmo muita violência, muito derramamento de sangue, mas também muito do silêncio dos laboratórios, e essas coisas tornavam os objetivos a serem alcançados cada vez mais transparentes: mormente pela organização de constituintes que buscavam estabelecer, através da discussão e do consenso, as convenções que deveriam passar a nortear o comportamento humano. Ocupar-me-ei, a seguir, apenas de dois momentos desse controvertido itinerário, a concepção do Estado tal como aparece no pensamento de Hegel e de Marx.

A importância do conceito de Estado na filosofia hegeliana já pode ser aquilatada pela constância da presença desse conceito ao longo da extensa obra do filósofo; trata-se de um conceito fundamental, que constitui a grande porta de abertura que leva à história universal, ou seja, nada menos do que à realização do Espírito Absoluto. Portanto, lembro, o pensamento de Hegel se quer panteísta, e é em tudo fundamental que tal pressuposto não seja esquecido em todas as perquirições do filósofo em torno do conceito de Estado. Sabe-se que o pensamento hegeliano se institui enquanto construção de um sem-número de sínteses; estas são estratégias as mais diversas, cujo sentido definitivo converge para a conquista da suprema síntese, que seria a Ideia absoluta. A coerência interna do sistema exige, obviamente, que a síntese definitiva e final redunde num processo de autorrealização do próprio Espírito. Acontece, por consequência, e este é o aspecto mais fascinante do pensar hegeliano, que tal autorrealização deixa-se processar através de um extenso e necessário itinerário, de mediações de toda ordem e que elaboram justamente a essência do método dialético que, longe de ser um método meramente formal, permeia as próprias andanças do infinito mesclado à finitude.

Digamos que há em Hegel dois conceitos basilares, ambos profundamente históricos, e nosso filósofo se compraz em elucidar as suas inúmeras formas de desenvolvimento. Uma dessas formas configura precisamente o conceito de Estado e a síntese que ele representa. Que conceitos são estes? São os de individualidade e de universalidade. Essa dicotomia oferece-se munida de uma carga pedagógica imensa; as relações entre o indivíduo e o universal pretendem, de muitas maneiras, conduzir o indivíduo a seu destino definitivo. Os velhos gregos já entenderam isto muito bem: toda a educação é educação para o universal. A grande originalidade grega neste

contexto está em que, se a questão está presente na própria constituição social do homem e deixa-se interpretar de variegadas maneiras nas mais diversas culturas, os gregos inventaram-lhe um caminho de excelência, que está por inteiro na invenção da racionalidade. Hegel aceita estes dois tópicos: trata-se de uma pedagogia que deve decidir o destino das relações entre o indivíduo e o universal, e subscreve também a excelência do caminho que se fez ofertado pela racionalidade.

Evidentemente, nisto tudo, tudo são problemas. E já de saída: qual o lugar do indivíduo e do universal? Qual dos dois termos é anterior? Para os gregos, para Platão e Aristóteles, o tema se resolve de modo relativamente fácil, e isso porque o indivíduo, naquela sociedade, escassamente existia. Em primeiro lugar estava a cidade-Estado, e o homem particular quase que se deixava reduzir à condição de mero cidadão. Hegel sente sem dúvida a sedução de sentido muito visceral desta antiga tese. Mas há também o outro lado, e que se impõe ao nosso filósofo de modo até mesmo contundente: é que os tempos modernos souberam estabelecer – e, para alívio panteísta de Hegel, até exagerar – a autonomia do indivíduo, pintado como nunca por Rembrandt e Frans Hals, e pensado de um modo digamos definitivo pela ética de Kant. É nesta encruzilhada que Hegel assesta as suas armas: tudo deve ser integrado, mas tudo deve também ser superado – e tal é a exata missão do Estado.

Nem se duvide, pois, da importância que Hegel atribui ao indivíduo: ele foi o primeiro a analisar por inteiro toda a sua evolução moderna: soube elogiar o seu surto renascentista, mas coube-lhe também vaticinar os sintomas de um mal extremamente corrosivo que habita as raízes da moderna individualidade do indivíduo – esse indivíduo, reduzido a si, chega ao extremo de gerar um mal infinito a ponto de com ele confundir-se através de um estéril processo de autoabsolutização. Mas por aí, estiolado, o indivíduo termina por reconhecer o fracasso de sua própria empreitada de autoafirmação. A astúcia é esta: o fracasso acaba se revelando precisamente como princípio de redenção – a redenção está em reconhecer que o indivíduo, em que pese toda a sua importância, acaba por desfigurar a justa pedagogia centralizada no universal. Urge, por isso, reabilitar tal pedagogia, ainda que assentada em bases novas. O universal se impõe, agora com força redobrada, em destino definitivo do homem. Ou seja, o indivíduo moderno, isto é, o individualismo, passa a ser o grande mediador, superando-se assim a ingenuidade da tese grega. O Estado, em definitivo, tem por missão tratar da aplicação de uma pedagogia fundamental para o indivíduo, em termos de racionalidade.

Existe, portanto, toda uma evolução do indivíduo, e que termina por tornar evidente a importância deste para a constituição do Estado: a vontade das singularidades, ainda que transidas de negatividade, torna-se fundamental em toda essa caminhada. Acontece, entretanto, que certas realidades transindividuais acabam se revelando anteriores às limitações do indivíduo e mais promissoras do que ele. E isso porque o indivíduo está, desde sempre, de algum modo inserido no universal. A realidade desse universal pode agora, enfim, ser reconquistada. Pois a exacerbação romântica chegou ao extremo de celebrar o indivíduo como “subjetividade infinita”, gerando, em consequência, a “consciência infeliz”. Digamos que o excesso de concentração nos valores da subjetividade terminou por gerar o sentimento de absurdo dessa subjetividade exorbitada, levando ao reconhecimento de que há, nessa alma romântica, uma ausência de senso de objetividade. Pois Hegel julga chegado o momento da necessidade de reconquista da objetividade perdida. Há, neste processo, um certo escalonamento, e poder-se-ia dizer que o processo se desdobra em três níveis fundamentais: o povo, a nação e o Estado.

O conceito de povo é extremamente complexo em Hegel: a partir de seu nível inferior, ele se alça até alcançar o *Volksgeist*, o espírito do povo. Mas em seu momento inicial, nas já incipientes promessas de seus movimentos inaugurais, o povo é simplesmente a multidão, um aglomerado (*Haufen*) de pessoas sem nenhuma modalidade de determinação intrínseca. O povo originário concentra-se todo nessa indeterminação radical, em que nada parece ter realmente sentido. Mas o pressuposto essencial da tese está na busca dos estatutos da universalidade. E já ao nível do povo acontece a experiência privilegiada da família. A família constitui a expressão originária da constituição do universal. Entenda-se: a criança é o indivíduo que se contrapõe a seus pais e a tudo o que configura o seu meio ambiente: o indivíduo se forma justamente através do processo de universalização, pela contraposição entre as singularidades e os seus contrastes outros. A família é o berço dos universais.

Depois, sempre atravessando os percalços de concretização do universal, passa a surgir a nação. O predileto exemplo de Hegel está no advento da figura do herói, tal como ele foi cantado nos versos de Homero. A exemplaridade do herói decorre do fato de que ele sabe encarnar certas virtudes com as quais o povo passa a se identificar. Tais virtudes emprestam então ao povo uma espécie de denominador comum, um modelo a ser imitado. E é justamente esse elemento comum que cria o sentimento

da nacionalidade. A nação desdobra a experiência da família, alarga o seu âmbito, empresta-lhe uma consistência nova, forma-se a nação. E a consciência dela. Ainda hoje, só para exemplificar, uma vitória de Copa do Mundo constitui-se em afirmação de brasilidade; mas é importante para o entendimento do processo dialético observar que, mesmo em caso de derrota, é o sentimento nacional que se confirma: em definitivo, nós não somos argentinos nem uruguaios. Faz-se claro, desse modo, que a nação já edifica um tipo de universalidade bem superior aos das incipiências da vida familiar. Mas tudo concorre para a realização do universal concreto.

Finalmente, surge o Estado. E o Estado, entre tantas coisas, é principalmente isto: um conceito. Tal é o ponto de apoio para o entendimento de tudo o que Hegel diz sobre o tema, tema este que termina por se constituir numa espécie de fatalidade inerente ao próprio sentido da metafísica ocidental. Basta lembrar que o último livro escrito por Aristóteles faz a análise da Constituição de Atenas. Sabe-se que Aristóteles e seus discípulos conseguiram coligir nada menos do que 158 constituições de estados gregos, e o definitivo do velho Aristóteles consistia em transmitir a totalidade da cultura grega, desde a “história dos animais”, passando pelo levantamento dos jogos olímpicos, da montagem das tragédias – enfim, de tudo o que a cultura grega conseguiu edificar, até alcançar a esfera das constituições políticas. O que o filósofo grego buscava em seus derradeiros anos de vida era traduzir tudo para a esfera do conceito. A biblioteca de Aristóteles, em seus diversos departamentos – a coleção de todos os escritos gregos, o registro dos mapas, e o inventário dos objetos que constituíam a paisagem grega –, já era a organização de uma espécie de enciclopédia, a servir de exemplo para outras, como a de Alexandria, e que está na base da própria ideia de universidade. Mas, na base, isto: tudo pode ser transcrito em termos de conceitos. Nem se sabe se a Constituição de Atenas seria apenas um modelo a ser desenvolvido por Aristóteles ou por seus discípulos, para que se pudesse enfim visualizar com precisão o conceito político da antiga cidade grega. Claro que as coisas se complicam enormemente com Hegel, e isso por razões que permanecem integralmente metafísicas.

A busca do conceito comanda a construção do espetáculo. Mas, em Aristóteles, esse projeto de um levantamento do princípio organizador da cidade grega obedece simplesmente à crueza da visão por assim dizer natural dos fatos. Já em Hegel topamos com a construção de um processo histórico, através do qual a sociedade pretende o entendimento do princípio de sua própria inteligibilidade. E isso porque os gregos

ainda não podiam saber, na maturação de seus inícios, a quantas andavam; em verdade, fez-se necessário acompanhar o percurso de uma longa evolução histórica para que, superada a ingenuidade da tese grega, se pudesse chegar, através das exacerbações do individualismo, através de Descartes, da ética kantiana e de todos os fervores políticos do Romantismo, à compreensão do que deva realmente ser o significado de um Estado.

O terceiro momento, de ordem dialética, inclusivo e conclusivo de todo esse processo histórico, leva a uma síntese. A tese aristotélica de base pode agora, justamente em seu estofo último de verdade, ser superada: já não basta dizer que o estatuto da cidade é anterior às diatribes do indivíduo, pois fez-se historicamente necessário que a invenção do indivíduo se tornasse presente para que viesse a se constituir na realidade de um novo e definitivo conceito de Estado. Esse Estado seria, em consequência, uma síntese de toda a evolução histórica; se fez em verdade necessário, produto de um processo que encontra em seus devires a sua própria justificativa.

E voltamos, em quarto lugar, ao tema da verdade. Trata-se, como não poderia deixar de ser, de um processo dialético, através do qual se estabelece “o Estado como unidade da universalidade e da singularidade” (HEGEL, 1998, p. 26). Como já foi dito, toda pedagogia tende a realizar o indivíduo enquanto “vida universal”, e tal processo de universalização leva Hegel a asseverar que “o indivíduo só tem objetividade, verdade e eticidade enquanto é membro do Estado” (p. 26). Esse processo dialético pressupõe, de um lado, a vigorosa afirmação da realidade individual tal como foi constituída através dos tempos modernos, e, por outro lado, a realização de um novo tipo de universalidade, que instaura justamente o Estado moderno: “O mundo moderno, pela primeira vez, faz justiça a todas as determinações da Ideia” (p. 14). Isso leva o nosso filósofo a afirmar ainda que “o Estado, como Espírito de um povo, é simultaneamente a lei que *penetra e perpassa todas as relações desse povo*, os costumes e a consciência dos indivíduos [...]” (p. 73). Essa síntese acaba por constituir uma certa realização da verdade, ou da Ideia absoluta. Concretiza-se, assim, a categoria de “Espírito do povo”, pelo estreitamento da relação entre o povo e o Estado: o povo supera a sua indeterminação originária e alcança o conceito de constituição, ou seja, da realidade do Estado: “o ‘Espírito do povo’ é a consciência que o povo tem de sua constituição política” (p. 17). Entende-se, assim, a excelência que Hegel atribui ao conceito de soberania do Estado. O elogio do Estado atinge a sua culminância exatamente com Hegel: “O Estado é o mundo que o Espírito fez para si; tem, por isso, um andamento determinado, sendo em si e

para si” (p. 67). A consequência está em que “há que se venerar o Estado como divino-terreno” (p. 67), dotado de uma majestade que lhe é toda peculiar.

O passo seguinte seria dado por Karl Marx. E o tema se concentra agora no Estado em situação de crise. De certo modo, Hegel (1998, p. 17) se defende da crítica de Marx por antecipação; assim, quando escreve: “A representação tem a impressão, frequentemente, de que é a violência que assegura a coesão do Estado; mas o que mantém o Estado é unicamente o sentido fundamental da ordem de que todos partilham”. Mas é justamente na temática da violência que se concentra o ponto de partida da crítica de Marx.

Para começar, topamos em Marx com uma vasta crítica, não apenas à filosofia idealista de Hegel, mas, principalmente, às estruturas do entendimento da sociedade da época. A crítica marxista se torna, em consequência, muito extensa. Chamo a atenção aqui, e de maneira extremamente abreviada, apenas para dois tópicos, pois eles permitirão o prosseguimento da análise. O primeiro encontra-se na frase de Hegel antes citada. A “coesão do Estado” fundamentar-se-ia simplesmente no “sentimento fundamental da ordem de que todos partilham”. Ora, a empresa de Marx concentra-se na perquirição daquilo que é acobertado pelo bom comportamento de tal sentimento. Essa ordem esconde em verdade um individualismo extremo que só encontra os seus limites em sua própria desmedida. O capitalismo já ostentava uma dimensão essencialmente selvática, que empurrava aquela ordem a seu bel-prazer, ou que inventava uma ordem a serviço de interesses particulares. O pensamento marxista está situado, por assim dizer, na retaguarda ignorada pela especulação hegeliana; mergulha naqueles níveis que Hegel não chegou sequer a perceber. E, na verdade, aquele sentimento fundamental acoberta que tipo de realidade? Qual é a ordem que o sustenta?

O segundo tópico prende-se a um outro conceito, o de povo, e neste tópico também Marx convida a uma visita aos bastidores. O fato é que Hegel, ainda que entusiasmado, maximamente em sua juventude, pelos ardores iconoclastas deflagrados pela Revolução Francesa, não soube revelar o menor “sentimento” por essa outra revolução, que já se armava com toda nitidez, que era a Revolução Industrial e tecnológica; esta oferecia aos olhos de Marx uma mesa farta para a análise, que fazia revezar a copiosidade e a indigência numa paisagem que já se oferecia em seus menores detalhes humanos e sociais. Por aí, transforma-se justamente a noção de povo. No fundo, em que pesem as violências dos revolucionários franceses, o povo de Hegel encontra antes as suas raízes no lirismo herderiano que deu estatuto de cultura ao folclore.

Para Hegel (1998, p. 17), o Espírito do povo resume-se na consciência de sua constituição política, que “penetra e perpassa todas as relações desse povo, os costumes e a consciência dos indivíduos”; seus temas condensam-se na constituição e na soberania do Estado. Para Marx, tudo se adensa, mais uma vez, num processo de transgressão daquilo que era objeto da fala de Hegel: ele quer saber daquilo que constitui o estofo das “relações” mais remotas e finalmente evidentes desse povo, onde encontra as suas raízes, a configuração de seus “costumes”, e quais são as forças condicionadoras da “consciência dos indivíduos”. Trata-se, portanto, como já avançava Marx em sua juventude, de uma radical inversão do próprio sentido do idealismo hegeliano.

O que resta, então, para o conceito de Estado nessa perspectiva marxista? Justamente a análise desse mundo anterior, do avesso daquilo que aparecia no discurso hegeliano. A verdade, ensinava o idealista, se desoculta através dos processos históricos, e Marx não é mais do que um momento desse processo de desocultação, entendido agora de modo dialeticamente mais radical, ou seja, mais próximo de suas motivações contraditórias. Com outras palavras: o Estado, visto através dos reversos que se observam nas decorrências do individualismo e das condições de vida do povo, entra numa crise que não perde sua intensidade nem por seu caráter extremamente óbvio – parece que em Marx nada há de mais claro do que a crise do Estado, e o tom de seu discurso como que substitui a análise por uma ênfase política que chega até a ser monocórdia. É que a crítica se deixa sustentar pela urgência de suas instâncias políticas, ou ainda por decorrer de discursos mais amplos e mais pertinentes.

Por que a urgência? Porque a primeiríssima sinonímia a decorrer da própria natureza do Estado moderno está toda concentrada no seu caráter de violência. A relevância da violência deriva por inteiro de uma nova visão interpretativa: para Hegel, tudo se explicaria pela ação da própria Ideia divina, que deveria acabar autorizando algo como um pacifismo universal. Pois é contra essa tese hegeliana que Marx desenvolve um de seus primeiros escritos, a tese “Crítica da filosofia hegeliana do Estado”. Neste escrito inaugural, para Marx (1953a, p. 25), “família e sociedade burguesa transformam a si mesmos em Estado. Elas são a força agente”. Para Hegel, ao contrário, elas são “feitas” pela Ideia divina; não é o seu “próprio currículo de vida que une um Estado, e sim o currículo da própria Ideia que o monta dessa maneira” (p. 25). E contra essa hegemonia da Ideia é que Marx passa a associar o Estado à violência: já nesse ensaio inicial, ele fala “das diversas violências que levam à realização

das finalidades do Estado” (p. 33), tais finalidades vinculam os interesses gerais à manutenção dos interesses particulares. Nessa passagem da “realização da Ideia” para outro lado, para o lado do povo, instala-se então a própria necessidade da violência. O Estado verdadeiro passa a ser visto nas condições de vida do povo e em suas reivindicações: “O Estado é um abstrato. Só o povo é concreto” (p. 45).

Esses conceitos se fazem presentes também, como seria de esperar, no Manifesto Comunista. E isso, de modo até lacônico; incisivamente, Marx (1953b, p. 527) conclui que “a moderna violência do Estado não passa de um rebotalho, que administra os negócios gerais de toda a classe burguesa”. Já nada sobraria então para o Estado? Sim, mas uma função meramente transitória – a do tempo exato que deve presidir as essenciais e breves medidas da revolução proletária. Ou seja: o desmonte das estruturas e das pertinências do Estado capitalista, a centralização do crédito num banco nacional, a centralização dos transportes passando para as mãos do Estado, e outras medidas igualmente práticas, a começar pela multiplicação das indústrias nacionais. O importante em Marx é que se trata aqui, como tarefa de um breve período de tempo, do dismantelamento da violência, ou melhor, de um tipo bem preciso de violência, aquela que se revela inerente à própria essência do moderno Estado capitalista; se, com a revolução, desaparecerem as diferenças de classe, e se os meios de produção se associarem nas mãos dos “indivíduos associados”, “a violência pública perderá o seu caráter político. Em seu sentido próprio, a violência política é a violência organizada de uma classe que se pretende opressora de outra classe” (p. 548). Isso significa que a violência política deve levar, pelo interregno da revolução, à supressão ao menos de um determinado tipo de violência política.

O tema reaparece, mais uma vez, em *O capital*, e aqui também de modo bastante escasso. Lembro apenas dois breves itens, mesmo porque eles são apresentados assim, de passagem. O primeiro faz presente uma espécie de nostalgia de um mundo anterior aos procedimentos dominatórios do Estado, e afirma: “A intromissão do Estado falsificou a relação econômica em suas medidas naturais” (MARX, 1975, p. 587) – e isso diz da alienação radical que o Estado moderno introduz. A outra observação refere-se aos processos de transição da economia feudal para as modernas formas de capitalismo, e não esquece “a violência brutal” dos sistemas colonialistas: “Todos servem-se do poder do Estado, da violência concentrada e organizada da sociedade [...]”, para concluir que a própria violência “é uma potência econômica” (p. 779).

A referência ao sistema colonial, ou ao que Marx (1975, p. 779) denomina de “sistema colonial cristão”, autoriza uma curta digressão que pode, talvez, elucidar melhor nossa temática. É que o pensamento de Marx é a primeira grande expressão de um processo histórico essencialmente moderno, através do qual as velhas categorias do rico e do pobre começam a ser superadas – uma superação que ainda continua trazendo, claro está, muitas promessas dentro de si. Baste lembrar que, no passado – e trata-se de um passado do qual nem se percebem muito bem os confins –, a riqueza e a pobreza eram consideradas enquanto estamentos fixos, espécies de essências aderidas à própria natureza das coisas sociais: realmente existiam, com plenos direitos, os ricos e os pobres, e todas as consequências dessa desigualdade, a fundamentar até mesmo a santidade. Os gestos extremos apenas confirmam tal situação “natural”; assim, por exemplo, um São Francisco de Assis, rico de raiz, decidiu-se pelo analfabetismo da pobreza. Na época, eram condições extremas, limites intransponíveis, a ponto de fazer da escolha entre os dois polos um verdadeiro ato heroico. E eram tantos, que a Igreja, em nome de uma ética absolutamente normal para a época, empenhada em preservar justamente aquelas duas balizas, inventa que a pobreza (e com ela a castidade – sempre a atrofia do corpo) deve ser considerada até mesmo como uma virtude. Hoje, o menor dos bons senos já reconhece que a questão da pobreza concentra-se, simplesmente (ou muito complicadamente), na problemática maior da falta de educação – o pobre passa a ser, essencialmente, uma pessoa sem educação.

Ora, Marx foi o pensador que viu em primeira mão, nessa passagem das velharias para os parâmetros que vinham sendo estabelecidos pela sociedade moderna, o seu sentido profundamente revolucionário. Os critérios passivos de riqueza e pobreza começam a passar por caminhos de transformação por assim dizer definitivos, e Marx foi sem dúvida o exato primeiro pensador que desvendou esta temática de um modo consequente e programático, e isto de modo até mesmo fulminante. E isto porque, no lugar da antiga antinomia entre pobres e ricos, os tempos modernos souberam inventar esta outra dicotomia, a de produtor e consumidor. Não nos compete entrar aqui no tema, mas, a título de mero exemplo a ele introdutório, vale transcrever dois passos de *O capital* em tudo elucidativos e instigantes: “Uma máquina que não serve no processo de trabalho é inútil” (MARX, 1983, p. 153). Assim, a relação entre produção e consumo torna-se essencial:

Se, portanto, produtos existentes são não só resultados, mas também condições de existência do processo de trabalho, por outro lado é sua introdução nele, isto é, seu contato com o trabalho vivo, o único meio de conservar e realizar esses produtos de trabalho passado como valores de uso (p. 153).

A nova antinomia está toda aqui: valores de produção e valores de consumo. Evidentemente, as vicissitudes históricas fizeram com que Marx se concentrasse na análise das forças de produção, já que no capitalismo elas se viram alienadas precisamente em função dos valores de consumo, e isto de tal maneira que a revolução capitalista continuaria a alimentar aquilo que deveria suprimir – a antinomia entre ricos e pobres. Nesta perspectiva, de certo modo, o socialismo é apenas a realização plena do capitalismo.

Dentro deste quadro, percebe-se logo a configuração das origens da violência. É que o desequilíbrio instala-se no cerne dos processos de produção, através da ativação dos mecanismos que geram a mais-valia. Haveria, pois, no ponto de arranque, um certo equilíbrio decorrente da própria essência da situação humana: “O processo de trabalho [...] é uma atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, a apropriação do natural para satisfazer as necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza [...]” (MARX, 1983, p. 153). Essa “condição natural eterna da vida humana” (p. 153), entretanto, desdobra-se através dos processos históricos, e pode gerar formas de desequilíbrio entre produção e consumo. E aconteceu que tal desequilíbrio passou a oferecer feições muito peculiares no percurso do capitalismo, e isso precisamente através da serventia de uma forma de violência nova, enraizada nas prevaricações decorrentes da mais-valia, e cuja mais notória manifestação está na luta de classes. A Revolução Industrial criou, de um lado, uma nova classe, o proletariado, e, de outro lado, um novo princípio de dominação todo concentrado no empresariado. A violência que passou a ser ativada por essa antítese iria determinar a presença da violência também nos avanços do Estado moderno. Sabe-se que esse Estado ostenta uma intrincada história que se estende da monarquia à democracia. E a violência, do modo como foi referida, passa a ser, e por caminhos sempre mais claros, assumida pelo Estado: “Todos utilizam-se do poder do Estado”, e este termina por se autodefinir enquanto “violência concentrada e organizada da sociedade” (MARX, 1975, p. 779). Esse Estado é que deve ser suprimido, o seu aparato policialesco deverá tornar-se anacrônico justamente através da política revolucionária da luta de classes.

Mas aconteceu que, no correr do século XX, e de modo totalmente imprevisível para Marx, o Estado voltou a assumir, em formas inéditas, o seu caráter absolutista; a proliferação de ditaduras alcançou níveis que tornaram a violência política um fato corriqueiro até nas ruas das cidades e mesmo na intimidade das residências. E, em segundo lugar, faz-se necessário observar que essa absolutização do Estado está longe de ter sido um fenômeno exclusivo das forças conservadoras, da chamada política de direita. Ao contrário disso, o Estado soube embrenhar-se, com toda a sua carga de violência, também nas formas de governo de esquerda, e o exemplo mais escandaloso disso deve ser visto no absolutismo do Estado stalinista, que acabou ruindo, ainda que de modo mais monumental, como qualquer empresa capitalista. Crise do Estado? Sem dúvida. A chamada Guerra Fria, que dominou largamente o século XX, fez-se totalmente à margem de qualquer entendimento dialético; foi, antes, uma guerra que se debateu entre os polos absolutos do certo e do errado, justificando assim a violência em qualquer dos lados. A violência do Estado, em consequência, nas mais diversas formas e orientações políticas, deixou-se levar com facilidade ao extremo de si mesma, num processo de autoesterilização que soube desrespeitar todos os limites. O resultado está nessa espécie de perplexidade política a desorientar as consciências, numa forma de paralisia que vem impedindo essas consciências de se defrontarem com a necessidade de reexaminar as categorias alicerçadoras de sua própria aventura. É de importância fundamental que sejam repensados conceitos normativos, tais como o Estado, a nação, o nacionalismo, o capitalismo, o capitalismo de Estado, e por aí afora. Refiro-me, pois, às estruturas de base que vêm regendo a vigência do Estado. E a questão já começa neste ponto exato: o Estado, em face de sua crise, tornar-se-á dispensável? Com certeza, e como sempre, será preciso despistar as invenções da eternidade.

Para concluir, gostaria de fazer uma curta observação sobre um conceito que tem muito mais a ver com a temática aqui exposta do que possa parecer à primeira vista. Quero referir-me ao conceito de humanidade: nada mais instrutivo do que contrapor os conceitos de humanidade e de Estado. Trata-se de um conceito novo, que se foi desenvolvendo no correr do século XVIII e tomou um vulto em tudo singular. Tanto quanto vejo, os seus inícios coincidem com a atividade política de Leibniz: o filósofo foi também um diplomata, empenhado, entre outras coisas, em resolver a eterna crise do Oriente Médio; a novidade estava em que, longe de prender-se ao particularismo das religiões, ele tentou superá-la com critérios políticos. Com

os franceses do Enciclopedismo, o conceito de humanidade tornou-se moeda corrente, e a ética de Kant, um dos fundadores da democracia, fez da humanidade o seu principal pressuposto. Os escassos exemplos citados são suficientes para patentear o significado que adquiria na época essa fronteira extrema que é a inteireza da humanidade. Pois Marx também deve ser situado nestas coordenadas. Todo o projeto marxista pretende nada menos do que a reinvenção da humanidade; por definição, a política marxista se constrói alheia aos processos de particularização, e nisto está talvez o maior de seus desafios. Marx foi o primeiro a compreender que os processos de internacionalização pertencem à própria essência do capital; o capital se expande, por exemplo, à maneira da iniciativa do patriarca dos Rothschild: assentou os seus cinco filhos nas principais capitais financeiras da época. Não há nada de menos marxista do que pretender vencer o capitalismo através de atravancamentos de ordem nacional. E, afinal, Marx foi o fundador da Primeira Internacional, e isto diz tudo. Deve-se considerar, enfim, que o capitalismo não é simplesmente o erro em contraposição à verdade; o capitalismo pertence, antes, à própria história da verdade, constitui um momento dialético de seu evoluir, ainda que constitua, e continue constituindo, o modo de produção a ser ultrapassado.

Referências

- BORNHEIM, Gerd. O sujeito e a norma. *In*: NOVAES, Adauto (org.). **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 247-260.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado em compêndio**. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/Unicamp, 1998.
- MARX, Karl. **Das Kapital**. Berlin: Dietz, 1975. v. I.
- MARX, Karl. Kritik der hegelschen Staatsphilosophie. *In*: MARX, Karl. **Die Frühschriften**. Stuttgart: Alfred Kroenel, 1953a.
- MARX, Karl. Manifest der Kommunistischem Partei. *In*: MARX, Karl. **Die Frühschriften**. Stuttgart: Alfred Kroenel, 1953b.
- MARX, Karl. **O capital**. Tradução de Régis Barbosa e Flávio Kothe. São Paulo: Abril, 1983. v. I.



Chega de preguiça ontológica. Sem política não há salvação²²

O senhor dizia, 25 anos atrás, respondendo uma pergunta sobre a filosofia, que o Brasil tinha uma atividade filosófica expressiva, mas não tinha um pensador, uma obra de destaque internacional. O que o senhor mudaria, hoje, nessa resposta?

Olha, não muito, viu? Eu continuo achando que há uma atividade filosófica rica no Brasil. No eixo Rio-São Paulo é uma coisa impressionante o que há de cursos, conferências e palestras e coisas desse tipo.

O interesse do público por essas coisas me deixa impressionado. Eu participo muito, por exemplo, daquela série de conferências da Funarte, que até são publicadas pela Companhia das Letras. Aquilo é uma coisa extraordinária. São mil, 1.500 pessoas em Brasília.

Então, atividades e interesse existem. A filosofia está cada vez mais se embrenhando entre aqueles que não são do ramo. Não por culpa dela. A psicanálise, por exemplo, exige conhecimentos de ordem filosófica.

22 Nota dos organizadores. Entrevista publicada em 1997 no *Jornal da Universidade* (UFRGS). O autor esteve em Porto Alegre em agosto de 1997 para falar sobre a dúvida em Sartre, no Museu da Dúvida. Nessa ocasião, conversou com os jornalistas Ademar Vargas de Freitas, Clovis Ott, Christa Berger, Juarez Fonseca, Luís Milman e Renato Hoffmann e o professor Luís Augusto Fischer.

A presença da filosofia no Brasil é muito forte. Agora, o surgimento de um grande filósofo é outro problema, porque no fundo são esses mistérios da história. Não se descobriu um tipo de educação em país ocidental que pudesse ser feito de tal maneira que viesse a reflorescer a filosofia.

Por que é que, na Grécia, a filosofia surgiu 2.500 anos atrás, durou um século mais ou menos e depois nunca mais a Grécia produziu nada de filosofia? São essas injunções históricas muito difíceis de serem esclarecidas. Agora, atividade filosófica qualquer país pode ter, desenvolver, fomentar.

Recentemente um nome importante da filosofia no país se pronunciou a respeito da volta do ensino dessa disciplina no ensino médio e concluiu que não valia muito a pena.

Como era feito antigamente não valia a pena, mesmo. Começavam ensinando lógica e a filosofia se tornava antipática. Hoje, está diferente. Aqui no Sul, eu não sei se já se estuda filosofia no segundo grau, mas no Rio, por exemplo, existe em todas as escolas.

Particpei diversas vezes de curso de especialização e atualização de professores, no sentido de dar um nível mais humano, uma inquietação mais acentuada, um espírito crítico mais desenvolvido. Eu tenho a impressão que no Rio está se conseguindo.

Qual seria a tônica do ensino da filosofia?

Não ter compromisso com o sistema de ideias abstratas, São Tomás de Aquino, coisas assim. No Rio, isso é feito em um colégio de excelência, o Colégio São Bento, acho. Nem no seminário se verifica isso.

É mais a ideia de tocar a realidade humana, de responsabilizar o aluno dentro da realidade na qual ele vive, fazer dele, de fato, um cidadão. Passa por aí, pela política. O estudo amplo da palavra, centrada no homem, centrada na realidade. Fica muito mais interessante...

Até aqui me pareceu que o senhor se refere à filosofia acadêmica. Há um outro tipo de pensamento nacional que o senhor considere digno?

Agora eu vou escandalizar um pouco vocês. É, por exemplo: Carlos Drummond de Andrade. No livro *A crise da razão*, que foi o último da série da Funarte que saiu,

eu acabo com uma citação de página inteira de um verso de Drummond. E digo exatamente isso: ele é o nosso pensador.

O pensador está na poesia de um Drummond de Andrade. E, por que não dizer também (sem muita ironia, não), na música de um Caetano Veloso. Eu respeito muito este tipo de atividade.

Tem certas fases da obra de Drummond em que ele mergulha fundo, por exemplo, no niilismo. É um tema que eu ainda não vi discutido em nenhuma tese ou ensaio. O conteúdo metafísico, essa inquietação mais radical, que é uma característica da poesia do século XX, muito raro na poesia do passado.

Poesia de um Eliot, um Rilke, um Fernando Pessoa, um Paul Valéry... Muitos poetas têm essa inquietação extraordinária de fato, e que revela uma formação filosófica, com maturidade, inclusive. Eu vejo por aí: uma atividade filosófica simulada, travestida em poesia, mas que é filosofia.

Como é que a filosofia profissional recebe esse tipo de conclusão à qual o senhor chega, e como isto repercute no meio acadêmico? Qual é o perfil da filosofia acadêmico-profissional brasileira?

É muito diversificado. Mas o que eu disse há pouco, em geral, não é muito bem-visto. Porque se relega para o campo da poesia, e na poesia se diz que falta o rigor do raciocínio, o rigor filosófico.

Mas eu acho um pouco exagerado isso, porque, se se interpreta bem um Drummond, pode-se fazer um belíssimo ensaio ou livro sobre a poesia dele, que ressalte justamente as dimensões filosóficas de sua obra.

E há mais gente por aí. Mesmo o meu vizinho, lá no Rio, o João Cabral de Melo Neto, tem coisas muito interessantes também.

Isso não passa por aquela coisa de separar a filosofia erudita da filosofia popular?

No meu entender, isso é um pouco ocioso demais. Porque a gente esquece do que realmente importa de ser pensado. E que está no Drummond, por exemplo. O que é que vou fazer, se isto está no Drummond? Tenho que buscar é no Drummond. Ele colocou as coisas no papel direitinho, e numa linguagem maravilhosa, que consequentemente tem o seu rigor. Não é uma linguagem sem rigor. É um rigor poético, mas uma coisa altamente construída. É consciente por parte do poeta.

“A presença da filosofia no Brasil é muito forte, mas o surgimento de um grande filósofo é outra história”

“Fernando Henrique não tem mais inquietação intelectual”

Esse caráter instrumental da filosofia analítica é parente do pragmatismo dos sociólogos da linha de Fernando Henrique?

Não penso assim. A origem do Fernando Henrique é o marxismo de esquerda. Eu acho que de filosofia o presidente não entende muita coisa, não. Eu tenho impressão que ele abdicou de todo este tipo de preocupação. Ele se esvaziou dessas coisas todas.

O senhor está dizendo que ele não pensa mais, é isto?

Ele não tem mais a inquietação intelectual que ele tinha. Preocupação com filosofia acho que ele nunca teve.

Será que é porque o intelectual é inimigo do poder?

É um problema que se coloca. Goethe, por exemplo, falava do conflito entre o príncipe e o poeta. Ele foi as duas coisas, foi primeiro-ministro na Alemanha. Eu acho muito difícil conciliar essas duas coisas. Dentro da universidade, por exemplo, é muito complicado conciliar a pesquisa, a criação da pesquisa, com a administração. Agora, há exceções.

A respeito do individualismo, o senhor acha que esta característica do ser humano tem se exacerbado neste final de século?

Eu acho que o individualismo hoje está vivendo uma crise muito radical. O individualismo começa, de fato, nos tempos modernos, a partir dos séculos XV e XVI. É aí que surge o retrato. No passado havia “retratos” dos deuses, das deusas, dos reis, dos heróis, que eram protótipos, modelos, era a grande encarnação da pedagogia. Agora, aquele retrato renascentista – tanto o italiano quanto o flamengo que Rembrandt fazia – foi muito importante, historicamente falando, porque é a afirmação do indivíduo. Aí surge propriamente o indivíduo.

Tem que pensar que os gregos, com toda a filosofia deles, nunca discutiram a liberdade. Só Aristóteles tem algumas linhas sobre a liberdade. Eles eram cidadãos, que gostavam de ser cidadãos, mas a liberdade é uma conquista histórica extraordinária e que se acentuou nos tempos modernos através da exacerbação do valor do indivíduo.

Agora no século XX o retrato entra em crise, não há mais grandes retratistas. Como é que se explica uma coisa dessas? É que no século XX se começa a perceber um certo desgaste do indivíduo. O expressionismo alemão é muito rico nesse sentido. Ele é o homem-massa, um tanto robotizado, mas é sempre um processo de desindividualização, de coletivização, socialização. Isso representa a dissolução do eu, que passa a não ter mais aquela importância que tinha no século passado.

O tema da identidade nacional nunca foi uma preocupação do seu trabalho. Por quê?

Porque eu já nasci e me formei intelectualmente num momento em que o nacionalismo começou a ser desacreditado. Eu acho que o nacionalismo tem uma razão histórica fortíssima para ser, por exemplo, no Brasil, da época de Getúlio Vargas ao fim da era JK. Mas depois se desgastou de modo impressionante, virou caricatura de si mesmo, foi a bandeira das ditaduras militares também. Eles inventaram um capitalismo de estado violentíssimo, que é um abacaxi fantástico hoje também.

E a globalização?

Teoricamente falando, a globalização incidiria numa espécie de indiferencialismo – tudo é mais ou menos igual ou repetitivo. Mas há esse outro dado, que é a reivindicação das diferenças.

Hoje está se verificando uma espécie de revolução. De um lado vem um homem altamente repetitivo, feito sob medida pela sociedade de consumo, o que não é uma coisa negativa. Do outro lado, a exigência da criatividade é muito forte na juventude, hoje, em todo o mundo.

O que significa de fato?

Eu acho que é essa necessidade de expressão do indivíduo, no sentido mais forte da palavra.

“O nacionalismo se desgastou, virou caricatura de si mesmo, foi a bandeira das ditaduras militares”

ESQUERDA

“Hoje não existe mais esquerda, e a oposição é apenas simbólica”

GUERRA

“Um francês me disse que a próxima guerra na Europa será entre França e Espanha. Na fronteira há diversos povos com costumes, cultura, literatura, culinária próprios que foram abafados e não podem sequer se expressar em sua língua. A Iugoslávia foi o primeiro exemplo trágico disso”

COQUETEL

“Tenho fama de ser existencialista, mas nunca fui sartriano, embora admire Sartre. Escrevi muito sobre Brecht, mas nunca fui brechtiano. Sou meio heideggeriano, meio marxista, meio hegeliano, um coquetel de coisas”

Eu gostaria de pedir um depoimento sobre Porto Alegre, que é um tema que nos interessa a nós, aqui.

Ah, eu sou porto-alegrense demais, entendeu? Mas Porto Alegre mudou muito também.

Que memórias inéditas lhe vêm à cabeça sobre a época em que o senhor saiu daqui?

A da violência, da violência em 1964. Não por mim, entendeu? Eu não... não... Eu era chamado a cada três meses na Polícia Federal, na Avenida Paraná. Sempre me chamavam. Mas eram só ameaças, eu nunca fui preso e nada disso. Mas eu sei de muita violência. Isso foi uma coisa que marcou muito. Era antes e depois.

Isso na sociedade do Rio Grande do Sul?

Na universidade. Há muitas maneiras de ser violento. Na universidade teve gente que deixou de me cumprimentar, com medo. Com medo ou com ódio. Isso é uma

maneira das pessoas se diminuïrem, né? Uma maneira de fazer violência, e violência forte. Então, há um antes e um depois, de certa maneira.

E da vida na cidade o que o senhor lembra, imediatamente?

Ah, eu fui muito feliz aqui, entendeu? Sabe onde eu cresci? Eu cresci dentro do Theatro São Pedro. Naquele tempo tinha a Pró-Arte e o mundo inteiro se apresentava no Theatro São Pedro. Artistas que se apresentavam entre São Paulo, Rio e Buenos Aires.

Hoje não existem mais essas coisas porque é caríssimo. Naquele tempo existia possibilidade. Por exemplo, eu comprei uma biblioteca inteira em alemão, inglês, francês, italiano, só com o dinheiro da minha bolsa de estudos. Ainda hoje eu li no jornal que em Porto Alegre inauguraram uma praça em homenagem ao livreiro, tradutor e bibliotecário Herbert Caro. Ele merece.

E agora quando o senhor chega o que lhe salienta nessa cidade?

Agora? Mudou muito Porto Alegre, eu acho. Mudou demais, eu acho. Mas de repente eu encontro umas ilhas maravilhosas. Por exemplo, eu fiz uma conferência ou duas lá na Usina do Gasômetro. Aquilo é extraordinário, muito bonito.

A Casa de Cultura Mário Quintana eu acho interessante, mas um pouco frio, talvez. Não sei o que é, talvez aquele tipo de organização. Está faltando um pouquinho de alma ali. Então, eu encontro essas coisas assim. Há no Brasil inteiro uma espécie de proletarização das cidades.

Do que o senhor tem saudade?

Eu tenho saudade sabe do quê? Do tempo do Erico [Verissimo] e do Mário Quintana. Com o Mário Quintana nunca me dei muito, mas o Erico eu me dava bem com ele...

Eu gostava também daquela Rua da Praia mais provinciana. Eu achava muito bonitinho aquilo tudo. Tinha livrarias ótimas, muita coisa boa, muita coisa boa.

E essa humanidade eu não sinto tanto em Porto Alegre. Pode ser deficiência minha, pela minha ausência, digamos, mas eu venho com certa frequência para cá.

“O Erico Verissimo? Um maravilhoso contador de histórias”

Agora, outra provocação: 25 anos atrás, quando lhe perguntaram de que autores brasileiros o senhor gostava, o senhor citou em primeiro lugar Guimarães Rosa, e também citou Drummond. E quando lhe perguntaram sobre o Rio Grande do Sul, o senhor disse: “Ah, o Rio Grande do Sul, coitado do Rio Grande do Sul, é de uma pobreza franciscana.”

Ah, é? É, pois é, eu acho que são essas coisas da inveja, né? E do Erico... (ah, eu não vou falar dessas coisas...) acho um contador de histórias maravilhoso, mas não vai além disso. O Quintana, eu me delicio com o Quintana, sempre li o Quintana. Ele sempre vai um pouco para o anedótico demais. Não, não é uma deficiência, é uma opção, é o modo de ser dele. O estilo é o homem. Mas aí eu acho que as coisas ficam devendo um pouco.

E nas artes plásticas?

Nas artes plásticas a conjuntura é mais interessante. A escultura, sobretudo, é interessante. E em pintura... o Iberê Camargo é o maior pintor contemporâneo. Eu acho o Iberê muito superior ao Portinari. O Portinari tem muito fogo de artifício ao redor dele. O Iberê tem uma densidade muito superior.

E uma coisa que não está sendo explorada aqui no Sul, que eu vejo, é a música gaúcha. Eu tenho saudade das sonatas sabe de quem? Do Bruno Kiefer. A mulher dele tocava para mim quando eu almoçava na casa deles. Sonatas para piano... nunca foram gravadas. Eu acho uma coisa muito triste isso. Ele tem muita coisa boa, muita coisa boa.

De quem mais o senhor se lembra?

Na música? De todo aquele grupo que tinha... não se ouve falar mais deles. Do Luiz Cosme, do Armando de Albuquerque, do Flávio Oliveira. Armando Albuquerque era meu amigo também. Tinha aquela coisa dele, delicada.

“O Iberê Camargo é o maior pintor contemporâneo,
superior ao Portinari”

SEM BOTÃO

“Briguei com meu computador e dei ele pro meu filho. Pra mim foi um problema: tive aulas e aulas e aulas, um dia perdi um texto lá dentro e fiquei furioso. Vou comprar um computador que está sendo lançado agora e que não precisa de botão, é acionado pela voz”

GLOBALIZAÇÃO

“As coisas do Brasil não se decidem mais aqui dentro. Muito pouco... É tudo esquema importado. Agora a crise começa na Ásia, uma coisa fantástica. Então, uma certa globalização, um certo parceirismo acaba sendo fatal e necessário”

AMARELO

“Criança com papel em branco, lápis de diversas cores e nenhuma sugestão. Cruel? Não: é uma festa pra ela, ela descobre o esplendor do amarelo. E quer mais, quer mais. Isso nunca houve na história do homem”

DEUS

“Em filosofia não se fala mais em Deus, por exemplo. Salvo um ou outro filósofo menorzinho. Filósofo importante mesmo não toca na questão de Deus. Então, Deus é um problema histórico”

“O pessoal da televisão não comenta o assunto, mas a grande revolução está no vídeo”

PAIXÃO

“As pessoas estão redescobrando a culinária. Muitos amigos meus, no Rio e em São Paulo, estão apaixonados em fazer comida. Nunca cozinham na vida e agora começam a inventar receitas e coisas assim”

A televisão tem a ver com a decadência da língua?

Não se pode criar demônios. Claro que tem a ver, tudo tem a ver com tudo. Agora, o pessoal da televisão não fala sobre isso, mas eu acho que a grande revolução está no vídeo.

Eu moro no Rio, no Flamengo, que é como qualquer bairro pequeno, mas tem algumas dezenas de lojas de vídeo, inclusive especializadas, onde todo mundo pode escolher seu filme. Então, não é aquela passividade da televisão. Logo, essa história está mal contada.

Todo mundo diz “a televisão me manipula”. A ideia de que a televisão é uma coisa perigosa parece mais ou menos um consenso. Só que, ao mesmo tempo, se desenvolve a consciência crítica em relação a esse tipo de procedimento. E isso não pode ser menosprezado.

Ao mesmo tempo, grupos econômicos manipulam essa televisão, elegem presidentes, elegem até os temas que o conjunto da população discute. A Globo elegeu o Collor e depois acabou com ele. É, acabou com o Collor. A coisa é violenta... Mas se discute isso, e essa discussão é muito proveitosa, muito rica. Sabe o que é que eu acho uma coisa seríssima? É que hoje não tem mais esquerda. Não tem mais oposição, a rigor. É apenas simbólica. Tem o Movimento Sem Terra, mas o Stédile faz questão de dizer: “Nós não somos de partido, não somos do PT”. O MST é outra coisa, é uma oposição maravilhosa, só que regional, longe de nós. A gente lê pelos jornais.

Mas o MST vem à cidade... Os sem-terra estiveram em Brasília...

É, invadiram Brasília. Aí começa uma oposição. Mas há um cansaço dos partidos de esquerda que é muito importante de se pensar. As categorias antigas, elas não morrem, elas têm um conservadorismo brutal. Por exemplo, o Buaiz, governador do Espírito Santo, saiu do PT, li hoje sobre a desfiliação dele. Porque tinha que demitir gente, que privatizar... e o PT não aceita.

O senhor concorda com a ideia de que o neoliberalismo, a globalização é um caminho inevitável?

Nós estamos dentro desse processo. E o que me escandaliza é que a esquerda, a oposição não tem mais conceitos fundamentais para poder criticar isso tudo. Isso é uma tragédia. Eu acho.

O senhor acha que os políticos de esquerda desconhecem a realidade?

Não é que desconheçam. O Brizola (e eu fui brizolista em 1964) não consegue pensar de outra maneira, [pensa] do jeito do Getúlio Vargas, ainda hoje. Então ele está perdendo tudo, público, eleitores...

Mas essa crise é dos partidos, da esquerda ou é do pensamento?

É do pensamento. Tem tudo a ver com o Muro de Berlim.

O senhor acha que acabou o marxismo, o socialismo?

Sabe que eu vejo com grande alegria que Marx passou a ser um filósofo. Saiu do catecismo. Então, agora se dialoga com Marx como se dialoga com Hegel, com Sartre.

Mas não faz falta um pensador que proponha uma revolução na política?

Está faltando uma revisão desses conceitos pragmáticos que estão na base dos partidos.

A direita entende melhor esse processo?

Não, a direita nunca entendeu nada. Ela está dentro de uma espécie de “liberdade social”. Ela tem o capital. A verdade hoje é o capital. Mas a missão fundamental da oposição é ser crítica em relação a essa situação. Então, cria-se um fato que se está verificando no PT e no Brasil. Essa coisa do Espírito Santo é isso. De um lado, a crítica; e de outro lado: como é que vai se fazer um socialismo municipal? É um círculo quadrado.

E a universidade? Como ela fica nesse contexto todo?

Isso é uma coisa que me escandaliza, porque a despolitização na universidade é brutal. E não estou falando só dos professores, mas também dos alunos. O universitário brasileiro, no passado, era muito mais politizado.

Mas a despolitização da universidade faz parte desse jogo de poder. Um aluno tem aula aqui no Centro de manhã, tem aula na Agronomia de tarde, com gente que não conhece. Não forma grupo, não forma pensamento, não forma nada.

É, isso aí eu acho um problema muito sério. Nem digo politizar, é tornar o indivíduo um cidadão, a cidadania que passa pela língua, por exemplo. Aí eu sinto um vácuo fantástico.

Ciência e arte

Quem faz filosofia, física, matemática deve fazer um pouco de estética, de arte, como uma espécie de compensação. Na grande cultura grega do passado – que inventou a filosofia e a ciência – as pessoas não estudavam filosofia: toda a formação do grego era feita pela arte, cantada, dançada mesmo, com ritmo. Tudo saía da arte.

Hoje é o contrário. Aquela cultura que veio da arte e deu origem à filosofia e à ciência criou uma universidade calcada no pensamento racional, que perdeu completamente a raiz estético-artística. Isso é uma discrepância incrível, pois acaba dividindo as coisas de modo desumano: a ciência se ocupa da razão e as artes do sentimento. Isso é uma bobagem imensa. Não tem pé nem cabeça uma coisa dessas.

Aventura humana

A gente vai se educando, se adaptando à velocidade do mundo. Se fala em crise, decadência, medo da máquina, mas essas crises todas não vêm da indigência, vêm da riqueza. Há um excesso de ciência. E a ciência é rica demais.

E temos que pensar que toda essa tecnologia está assentada na física de Newton. Microfísica, física subatômica, usinas nucleares, que é uma coisa meio dúbia, bomba atômica... o que se faz com isso? E nem começou direito. O que ainda vai sair da física clássica?

É aí que surge uma espécie de desconforto. Nós estamos sendo levados pelo que nós mesmos fazemos. E o que a ciência vai fazer conosco? Pergunta um tanto perigosa, mas é a condição da aventura humana hoje. E o fantástico é que isso vem da riqueza. Nas artes é a mesma coisa: nunca houve tanta linguagem plástica quanto hoje.

Transformação violenta

Sabe que, outro dia, lá no Rio, eu me surpreendi? Um sociólogo alemão, jovem, 40 anos, me disse: “Ah, eu vendi a minha biblioteca. Precisava de dinheiro, vendi por cem mil marcos”. Mas como um professor universitário vai vender a biblioteca? E agora?

E ele respondeu: “Não, está tudo computadorizado”. Então, ele não quer mais acumular livros. Precisa de livro para fazer um seminário? Ele compra o livro ali

na esquina e depois dá para um aluno mais pobre. Mas fica tudo armazenado em disquetes e coisas assim.

Eu quero dizer com isso, apenas, que a sociedade está passando por um processo de transformação que é muito, muito forte, muito violento.

Ontem e hoje

Na Idade Média, os árabes dominaram a Península Ibérica e introduziram o culto à mulher. A Igreja ficou aterrorizada com isso e inventou o culto à Virgem Maria, que quase não existia no cristianismo ocidental. Então, para frear a influência árabe, a Igreja inventou o culto à Virgem Maria, a divinização da mulher, a idealização da mulher.

Isso foi uma manipulação violentíssima da Igreja. Tão violenta que ninguém podia se dar conta, porque foi feito em nome do Absoluto. Hoje não, hoje todo mundo sabe o que é manipulação. Então, há uma distância crítica se desenvolvendo. Isso não pode ser menosprezado.

Máquina

A máquina, para muita gente, ainda é um princípio de agressão, é um princípio de desumanização. E ela chega a ser isso. Mas o curioso é que Marx, numa nota de pé de página em *O capital*, fez o elogio da máquina. Diz que a máquina prolonga, torna maior o corpo do homem e aumenta a capacidade de produção dele.

Ele fala da máquina em si, não do capitalismo. E ele diz que a máquina se explica a partir do corpo do homem. E, de fato, começa nesta época o modo do homem se fazer fisicamente presente na realidade que não existia no passado.

Pra mim uma máquina de costura, por exemplo, é um objeto que não entendo. Aquela agulha é até meio perigosa... Mas para a costureira analfabeta ela é o corpo dela. Ela se prolonga na máquina numa harmonia extraordinária. Só que a máquina se tornou uma coisa tão complicada que é quase cósmica, hoje. Tudo é máquina, a nossa casa, por exemplo... Sem as máquinas, acho que em pouco tempo todo mundo morreria.

Corpo

A partir de Rousseau, daquele pessoal todo do tempo do rococó, aconteceu a descoberta da natureza não matematizada, a natureza como um lugar de prazer, de lazer,

de galanteio, de piquenique. De repente, o homem passa a conviver com a natureza, a fazer alpinismo, a ir à praia.

Quer dizer que o corpo passou a fazer-se presente com uma intensidade nova. O corpo era uma coisa negativa e isso está sendo superado. Então, no princípio do século XX começa esta volta ao esporte. Todo o mundo faz *cooper*, hoje, sei lá o que, mas há essa aceitação física do corpo. E a última coisa que eu vejo para fazer entender isso é justamente a máquina.

Medicina

O que aconteceu na medicina nestes últimos dois séculos é uma coisa surpreendente. Antes os hospitais eram hospitais-igrejas: os doentes entravam para rezar e para preparar-se para a vida eterna. Quem entrava num hospital não saía com vida, era muito difícil, só um milagre, só um milagre...

Hoje, ao contrário, dificilmente uma pessoa morre dentro de um hospital. Tem que estar num estado de câncer muito evoluído, o que é uma falta de previdência, evidentemente, ou velhice ou traumatismo muito acentuado.

Produção e planos

Sempre fui muito ligado às artes: música, artes plásticas, teatro, cinema, isso é de família. E eu produzo bastante. Livros, eu tenho mais ou menos uma dúzia, todos esgotados. Meu último livro, escrito em 1992, é sobre a estética do teatro em Bertolt Brecht. São quatrocentas páginas, é um livrão.

Agora estou preparando reedições e compilando duas coletâneas de ensaios sobre arte e estética. E quero fazer também um livro de temas gerais, filosóficos. Acho que vai dar certo. Também estou trabalhando num projeto, que deve durar ainda um ano e meio, que é uma introdução ao pensamento contemporâneo.

Quero examinar os pressupostos básicos do pensamento contemporâneo, saber o que é individualismo, nominalismo... Importante para entender não só a filosofia e a ciência, mas também a política. A questão da liberdade, como é que se enxerga hoje. Ou por que o método adquiriu uma hegemonia tão fantástica, tão extraordinária. São esses tipos de problemas básicos do pensamento contemporâneo que eu quero analisar. Vou tentar responder, por exemplo, a certos problemas, como a questão do ser em Heidegger, e as características inovadoras do pensamento ontológico

do século XX. Se não é mais ontoteológico e não mais metafísico (isso acabou com Hegel), então, aí começa um novo tipo de pensamento.

São essas coisas que eu quero elucidar para mostrar que, de fato, não obstante toda a diversidade, existe uma filosofia contemporânea.



O pensamento marxista e a exigência de sua renovação²³

Em um livro clássico, Cruz Costa afirmava que no Brasil a filosofia é um produto de importação. Essa afirmação, feita há trinta anos, ainda permanece válida?

Em grande medida, sim. Eu questiono o próprio sentido da pergunta. A filosofia sempre se desenvolveu num ou noutro país e em raros períodos da História. Essa ideia de que deve haver uma filosofia brasileira (extremamente simpática, evidentemente) para que se realize é extremamente difícil. Por que tem de surgir uma filosofia no Brasil e não na Guatemala?

São centenas de países. Na verdade, a História mostra que houve um período filosófico, mais ou menos curto, na Grécia. Depois um período na alta Idade Média. Um outro no século XVII, na França. Logo em seguida um período, também curto, na Inglaterra. A partir de Kant, na Alemanha. E é só. Eu me refiro a épocas de grande produção filosófica. No Brasil há uma atividade filosófica menor, mas há. Essa atividade, inclusive, tende a se desenvolver.

23 Nota dos organizadores. Entrevista publicada em 1978 na revista *Encontros com a Civilização Brasileira*. Concedida a João da Penha, na cidade de Caxias do Sul (RS).

Existe atualmente no Brasil um grupo de pensadores aos quais se possa chamar de filósofos brasileiros?

Se se pensar numa filosofia realmente original, a resposta deve ser negativa.

E como adaptadores da filosofia europeia, quem no Brasil estaria fazendo alguma coisa de importância?

Eu colocaria em primeiro lugar os pensadores que se dedicam a pensar a realidade nacional em função de certas categorias filosóficas. Eu mesmo me incluo nessa linha. Esse tipo de tentativa é que eu coloco em primeiro lugar. E que não é exclusivo da filosofia. Por exemplo, a Escola Sociológica atual de São Paulo está desenvolvendo um trabalho muito importante, a meu entender. Então, em primeiro lugar, do ponto de vista filosófico, eu colocaria os pensadores de orientação marxista, em sentido *stricto* ou *lato*.

Anteriormente ao surgimento dos estudos marxistas entre nós, que pensamento filosófico predominava no Brasil? Era um pensamento fundamentalmente metafísico?

Na tradição filosófica mais recente, notadamente no início deste século, duas correntes básicas se impunham: de um lado, o positivismo. Do outro, o tomismo. O positivismo, pode-se dizer, tem raízes metafísicas. Mas o que realmente impregnou o ensino universitário brasileiro no âmbito filosófico foi o passado. O tomismo, sem dúvida, é uma filosofia metafísica. E não só metafísica, mas altamente alienante porque desvia o pensamento dos problemas da atualidade. O tomismo se aniquilou no século XIII e não se renovou em função do mundo em que vivemos, especialmente. Nesse sentido, é uma filosofia alienante.

Em suas obras há uma constante preocupação em discutir o problema da metafísica e particularmente o que você chama de “crise da metafísica”. Num de seus livros, Metafísica e finitude, você aponta a filosofia hegeliana como o último grande momento da metafísica, afirmando mais adiante que a descoberta da História constitui-se num golpe mortal para a metafísica. Nesse sentido, como fica o esforço de Heidegger de procurar a revalorização da metafísica?

Eu valorizo Heidegger na medida em que ele esposa um pensamento aberto para a finitude e a historicidade. A questão que se coloca é saber até que ponto o próprio

Heidegger permanece fiel a essa perspectiva. E essa perspectiva é que me interessa. A crítica que faço a Heidegger em meu último livro, colocando a questão de por que ele nunca chega a pensar a práxis, tem justamente esse sentido. Heidegger dá uma tal transcendência ao conceito de Ser, que o Ser torna-se suspeito de pactuar com certa tradição metafísica. Ele é excessivamente desvinculado da finitude, da historicidade. Quer dizer, tudo depende do Ser, e o Ser não depende da História. Nesse caso, então, o homem como que se irresponsabiliza em relação ao Ser. E essa perspectiva eu não consigo aceitar em Heidegger.

Isso atestaria, em última instância, o misticismo em Heidegger?

Eu não falaria em misticismo. Mas há uma abertura que faz pensar em misticismo, que torna o pensamento dele suspeito. Ele recusaria ser chamado de místico. Contudo, Heidegger trata do Ser um pouco como os místicos tratam de Deus – como um eu supremo ou coisa desse tipo, com uma certa intimidade. Eu discuto isso no meu livro.

Esse aspecto do pensamento de Heidegger se revela, inclusive, no privilégio que ele dá ao poeta, à obra de arte, ao grande pensador, e sobretudo a um Hölderlin, a um Rilke – ao gênio, em última análise. O grande gênio é que teria uma espécie de intimidade com esse Ser. Mas o homem comum, nós, pobres mortais, ficamos aliados desse comércio. E isso, em minha opinião, é inaceitável.

Então, fundamentalmente, o pensamento de Heidegger é um pensamento reacionário?

Acho que sim. Fundamentalmente reacionário. Reacionário, no sentido bem específico: é que não possibilita que o homem faça a História. E se o homem não faz a História, ele acaba comprometido com estruturas vigentes e impotente diante delas.

São baldadas, então, as tentativas de alguns discípulos de Heidegger em recuperarem-no para um pensamento revolucionário?

Não vejo perspectiva para isso. É exatamente esta a questão que eu coloco em meu livro: por que Heidegger não consegue pensar a práxis, se recusa mesmo a fazê-lo. Eu procuro mostrar que é o cerne mesmo da ontologia de Heidegger que está em causa.

Nesse último livro, me parece, você deu um grande salto em relação às suas obras anteriores. A ideia básica que me ficou do livro é a de que você encara a práxis como aquele componente sem o qual nenhum componente pode efetivamente transformar o mundo.

De acordo. A gente evolui, felizmente. Mas há uma continuidade muito estreita entre meu livro sobre Sartre – e o tema central do livro não é Sartre, e sim a crise da metafísica – e o livro sobre a dialética.

Não pretendo mais voltar à temática da crise da metafísica. Acho uma temática importante, que deve ser analisada. Afinal, nós vivemos em função de uma tradição, não conseguimos nos desprender dela tão facilmente. Não é mesmo uma revolução que faz superar completamente a tradição. De qualquer maneira, nada mais tenho a dizer sobre o problema.

Em seu estudo sobre Sartre, você coloca O ser e o nada como obra mais importante que a Crítica da razão dialética, que lhe pareceu, segundo afirma, um livro frustrante, numa certa medida. O que efetivamente faria de O ser e o nada uma obra mais importante que a Crítica da razão dialética?

Eu não diria bem mais importante. Considero que a obra fundamental, a obra clássica de Sartre, é *O ser e o nada*; é a obra que fica. Concordando com ela ou não, ou preferindo, como é o meu caso, a *Crítica da razão dialética*, a obra que define realmente a posição central de Sartre, numa perspectiva histórica, é *O ser e o nada*.

O que analisei no livro sobre Sartre foi a conclusão de *O ser e o nada*. Procurei mostrar, também, em que medida a *Crítica da razão dialética* permanece caudatária daquela obra. Mas não digo no livro – aliás, digo o contrário – que a *Crítica da razão dialética* possa ser reduzida totalmente a *O ser e o nada*. Inclusive, o ensaio sobre Flaubert, *L'idiot de la famille*, mostra bem a vinculação que há entre essas duas obras de Sartre. O livro sobre Flaubert é importantíssimo, porque é a síntese do pensamento sartriano, tal como ele aparece a propósito da análise da obra de um escritor particular, Flaubert.

Deve-se concluir, então, que as possíveis falhas teóricas da CRD são caudatárias das questões não resolvidas por Sartre em O ser e o nada?

Sim, de questões que Sartre não resolveu – ou resolveu à sua maneira. Por exemplo: ele não abdica na *Crítica da razão dialética* de seu individualismo. O problema da

liberdade em Sartre permanece um tanto ambíguo. Mas a posição clássica sartriana sobre a liberdade – e que continua se manifestando na atividade prática de Sartre – permanece a mesma do passado.

Como, então, classificar Sartre: existencialista ou marxista?

Existencialista. Aliás, quem o diz não sou eu, mas ele mesmo numa entrevista recente. Colocado contra a parede, ele hesitou, mas acabou se dizendo existencialista.

Que pensador hoje estaria mais próximo de realizar aquela síntese do marxismo que Sartre reclama na Crítica da razão dialética ao defender a fundamentação de uma antropologia no quadro da dialética marxista, sem a qual, segundo ele, o existencialismo continuaria a manter uma vida autônoma?

Eu não colocaria a questão em termos de um pensador. O que me impressiona no marxismo é que, depois daquela fase dogmática e esterilizante para o pensamento marxista, começou a haver uma abertura desse pensamento muito grande. E esse processo não é propriamente de hoje nem de ontem. Eu colocaria como pensadores fundamentais Gramsci e Lukács. Inclusive o próprio Sartre, de certa maneira, porque a desdogmatização, digamos assim, do marxismo francês, a despeito de Althusser, deve-se a Sartre.

São diversas correntes, diversas tentativas de reelaborar o pensamento marxista, e essa diversidade é que demonstra justamente sua vitalidade. O marxismo é um pensamento profundamente aberto e assim é que deve ser entendido. Por isso, ele tem a obrigação de renovar-se constantemente em função da própria evolução da realidade histórica, que é feita pelo homem e na qual este se insere.

Os pensadores que você citou – Sartre, Lukács, Althusser e Gramsci – têm em comum, acima de tudo, me parece, a recusa em aceitar a existência de uma dialética da natureza. Refiro-me ao Lukács de História e consciência de classe, livro que ele depois renegaria. Como você se coloca diante da questão de uma dialeticidade da natureza, do materialismo dialético, enfim?

Em meu último livro procurei colocar o problema em bases ontológicas. Eu acho que só se pode resolver essa questão em bases ontológicas. Num plano ôntico, digamos, de legalidade dialética, não se pode falar em dialética – é necessário falar em dialéticas.

E, neste ponto, a questão permanece fundamentalmente aberta. É verdade que se pretende, por exemplo, estabelecer uma metodologia na física de ordem dialética – mas não cabe ao filósofo marxista resolver esse problema. Não é da alçada dele. Cabe ao físico; ele é que tem de deletar possibilidades de estabelecer uma dialeticidade da natureza, num plano ôntico, enquanto leis da natureza. Daí os grandes equívocos. Não me parece correto afirmar que a mesma lei, o mesmo tipo de legalidade, funciona na História e na natureza, salvo em princípios muito gerais. Por exemplo: o fato de que toda realidade ôntica se dá em função de contrários. Eu não diria contradição, mas em função de contrários, pois todas as realidades se supõem, se pressupõem. As coisas se estabelecem de um tal ponto de unidade fundamental em tudo que existe, em tudo que é finito. Mas isso é tão amplo, tão vasto, que não pode se configurar em termos de uma lei determinada. Uma lei rígida, estática. Isso não é possível.

O tipo de contraditoriedade num processo histórico é muito mais violento, mais acentuado do que o tipo de contraditoriedade que existe num processo puramente natural, que é muito mais exterior. Sartre diz então que essa exterioridade não permite instalar uma dialética. Eu acho que permite. Mas cabe ao cientista estabelecê-la, não ao filósofo.

Na discussão do problema, Althusser teria contribuído com alguma coisa?

Acho que Althusser nem coloca bem o problema. A questão da dialética parece muito secundária em Althusser. Onde é que ele discute realmente a dialética? É sempre um ponto mais ou menos pacífico, passivo, e que não é submetido a discussão.

Como também a questão da práxis em Althusser. Não existe uma teoria althusseriana da práxis. Ele continua preso em última instância, segundo penso, aos velhos padrões positivistas.

Ao reduzir o materialismo dialético à epistemologia e declarar o humanismo como um “falso problema”, Althusser ainda permanece marxista?

Penso que deu certa colaboração importante do ponto de vista epistemológico e, numa certa medida, contribuiu para a revalorização da teoria dentro do marxismo. Mas justamente essa revalorização termina prejudicada porque ele a desvincula da teoria da história efetiva do homem. E a reação prática de Althusser, por exemplo, diante dos fatos de maio de 1968, comprova isso. O que ele procurou fazer desde essa

época não foi tanto uma justificativa da práxis histórica do movimento de 68, mas uma defesa da universidade – e em função da figura do professor, nem tanto do aluno.

Quer dizer que isso configuraria um Althusser muito mais idealista do que...

... do que prático-revolucionário, digamos.

O fato de pensadores marxistas, como o tcheco Karel Kosík, acusado de “hegelianizante”, o polonês Leszek Kolakowski, hoje exilado na Inglaterra, o próprio Lukács, que tantas vezes teve de fazer certos malabarismos ideológicos, sofrerem pressões em seus países sempre que adotam uma posição criadora diante do marxismo indicaria a permanência na área socialista de alguns dos dogmas stalinistas?

Todos esses pensadores – a Escola Iugoslava, também – põem a tônica de toda sua discussão no humanismo e centralizam esse humanismo na categoria da alienação. Nesse ponto eu discordo desses autores. Não me parece que a alienação seja a categoria fundamental. A alienação é um derivado, é sempre um produto segundo. Não se pode dizer que o homem vive fundamentalmente numa posição alienada. Ele pode alienar-se em função de certas estruturas sociais e econômicas. Por hipótese: o fato de a alienação se encontrar atualmente generalizada nos países capitalistas, não permite dizer que ela seja um dado fundamental. O dado fundamental é aquilo que provoca o processo de alienação. Esses autores dão uma excessiva importância à alienação. Nessa medida eu não posso concordar com eles.

Acho que a alternativa entre o dogmatismo stalinista e a alienação é falsa. Nem esta nem aquela. Nem materialismo nem idealismo – são categorias metafísicas.

Que terceira via você aponta?

Não sei se é lícito falar em terceira via. O assunto é muito vasto, evidentemente.

Eu colocaria toda a problemática em função de diferenças ôntica e ontológica. Digo ôntica, também, contra Heidegger. E ontológica. Deve-se respeitar o real em sua diversidade, em sua diferenciação.

A matéria não pode dar conta da consciência; mesmo no caso – e eu espero que isso venha a acontecer – de que a química explique a consciência, o fato é que eu vivo a consciência como diferente da matéria. A linguagem não pode ser confundida com a consciência – ou com a matéria, também. E assim por diante. Todas

essas categorias têm sua especificidade e elas devem ser respeitadas naquilo que lhes é específico. Quer dizer, a linguagem é linguagem, não é consciência, nem matéria.

Mesmo que se possa reduzir um tipo de conceito a outro, essa redução não explica a diversidade dos conceitos. É uma questão ontogenética – mas eu não vivo naquela origem.

Deve-se concluir, portanto, que você rejeita a teoria do reflexo de Lênin, não?

Exato. Tal teoria pressupõe, inclusive, um pensamento antidialético. Estabelece uma causalidade linear: uma causa A e um efeito B. Isso é antidialético. A posição de Gramsci me parece muito mais interessante.

Isso tiraria de Lênin a condição de filósofo?

Não, não diria isso. O próprio Marx usa a palavra reflexo. Mas há um texto onde ele diz “uma espécie de reflexo”. Ele permanece um tanto ambíguo. São questões abertas que Marx não resolveu.

Num opúsculo, Lénine et la philosophie, Althusser defende a condição de filósofo de Lênin e se estriba na defesa no livro Materialismo e empiriocriticismo. Como você vê a questão? Materialismo e empiriocriticismo se explica em grande parte pela polêmica mantida por Lênin com Mach e Avenarius. A obra filosófica de Lênin que realmente interessa são os Cadernos sobre Hegel. Essa tradição hegeliana que Lênin soube manter perfeitamente bem e Gramsci continua.

No panorama da filosofia marxista, qual o papel fundamental do pensamento de Gramsci?

Há diversos aspectos que poderiam ser valorizados no pensamento de Gramsci. Do ponto de vista filosófico, estritamente teórico, o que mais impressiona em Gramsci é justamente o conceito de bloco histórico, quer dizer, a relação é uma linearidade pura e simples de causa e efeito. Procura estabelecer esse comércio entre infraestrutura e superestrutura. Trata-se de um problema realmente aberto no marxismo. Isso de dizer que Marx fez o elogio da arte grega comparando-a à infância da humanidade é muito simpático, mas não resolve o problema de forma nenhuma. Como é que hoje se consegue ainda apreciar a arte grega dentro de estruturas econômicas profundamente diferentes? É um problema que fica aberto. E Gramsci deu um passo muito

grande nesse sentido, o de estabelecer não uma linearidade simplista entre infraestrutura e superestrutura, mas o de mostrar ao menos a complexidade do problema, as mediações todas que se estabelecem entre os dois planos. Aliás, nessa questão Sartre tem uma contribuição importante também.

É expressamente impossível mostrar, por exemplo, que tal infraestrutura produz tal peça de Ionesco. Eu posso estabelecer uma relação. Mas Ionesco é Ionesco, Beckett é Beckett – são mundos profundamente diferentes.

Essa colocação não traz o perigo de descambar para uma interpretação idealista entre a infraestrutura e a superestrutura?

Eu acho que não há infraestrutura sem superestrutura, e vice-versa. É um processo dialético. Em última instância, evidentemente, o homem faz a história sobre uma base material muito grande, necessária. Mas sua humanidade não vem simplesmente daí. É do trabalho – e o trabalho não é simplesmente material.

Partindo desse ponto de vista, como ficaria colocada a questão de uma estética marxista? Não se poderia partir da análise da infraestrutura na avaliação da obra de Sartre?

Pode-se partir. Não recuso esse tipo de análise, absolutamente. O que recuso é a possibilidade de deduzir uma obra de arte de uma determinada infraestrutura. Esse tipo de dedução fica sempre a meio caminho, por mais que ele possa esclarecer. Como é que vou explicar uma obra de Van Gogh partindo de infraestrutura? Eu desconheço uma análise, nesse sentido, que seja satisfatória. A mais interessante, mas que fica a meio caminho, é a de Sartre no estudo dedicado a Flaubert.

Merleau-Ponty não teria algo de interessante a dizer nesse assunto?

Mas Merleau-Ponty defende justamente o contrário – ele defende a distinção do que ele chama de *ordens* e *significação*. Aquela diferença de que já falei já está presente em Merleau-Ponty, a do específico material, biológico e social. Interessa pensar essa especificidade das ordens, e não a redutibilidade de uma ordem a outra ordem.

O pensamento de Merleau-Ponty, nesse caso, poderia ter um papel revitalizador no âmbito do marxismo?

Sim, muito grande.

Nesse sentido, Merleau-Ponty seria um marxista ou apenas um pensador em diálogo com o marxismo?

O diálogo com o marxismo é inegável, não obstante os vaivéns. Não era um marxista ortodoxo, evidentemente. Mas, sem dúvida, o marxismo esteve sempre no horizonte de seu pensamento.

O marxismo fica muitas vezes prejudicado por essa tendência à redutibilidade de que falei há pouco, e que não vejo por que seja necessária.

Voltando a Sartre – você concorda com a afirmação dele na Crítica da razão dialética de que o marxismo é a filosofia insuperável do nosso tempo?

Concordo. Concordo totalmente. Mas é insuperável porque os problemas que o marxismo coloca, a maioria deles, não têm solução...

... não têm solução no momento.

Sim, no momento. São tarefas que temos de realizar. No momento em que o marxismo – isso vale para qualquer teoria – fosse tão completo, tão perfeito, como a filosofia de Hegel, ele teria que ser superado.

Em seu último livro, você inicia um diálogo aberto com o marxismo, não?

Em larga medida, sim. Mas não só com o marxismo. Há diálogo com Platão – crítico, evidentemente. Há com Hegel. Com Heidegger. Mas há com Marx também.

A crítica que faço no livro a Heidegger é impensável sem Marx, embora nem cite Marx. Mas, sem ele ou Hegel, essa crítica seria impossível.

No livro você aponta os resquícios metafísicos da dialética, afirmando ao mesmo tempo que o surgimento da dialética gerou a crise da metafísica. Segundo suas palavras, essa crise fez com que a dialética de pacificadora passasse a contestadora. Você poderia explicar melhor esse ponto de vista?

A dialética nasceu historicamente no contexto da metafísica, com os gregos. Esse nascimento metafísico impregnou toda a evolução do próprio sentido da dialética. É o ser mesmo da dialética que está passando hoje por uma transformação profunda, radical, no sentido de abandonar aquela tradição metafísica e concentrar-se no aspecto da dialética que me parece essencial e que nunca foi pensado pela tradição – a dialética

enquanto processo. No passado, a dialética era pensada enquanto êxito ou conclusão possível, dimensão pacificadora, salvadora do homem. Ou da realidade toda, conforme Hegel, inclusive. Hoje não; começa-se a ver na dialética essa concentração do próprio processo histórico. Mas isso é um princípio, um início apenas. Como vê, aqui tudo é problema, tudo é tarefa. Não se pode pretender que tal filósofo, Marx ou Hegel, tenha resolvido a questão definitivamente. Porque isso não depende do filósofo – depende da própria evolução da realidade, do mundo em que vivemos e da leitura possível que um filósofo possa fazer dessa realidade. Essa foi e continua sendo minha preocupação fundamental.

Enfatiza-se muito a herança hegeliana do marxismo. Quando Lukács e outros pensadores intentam uma revitalização do marxismo, os defensores da linha dogmática logo os tacham de “hegelianizantes”. Isso significaria uma indigência filosófica do marxismo, incapaz, no caso, de evoluir sem recorrer a Hegel?

Há uma indigência dos pensadores que interpretam Marx dessa maneira. É claro que há muito de hegeliano em Marx. Mas há uma ruptura violenta também. Se há pensadores que teimam em reduzir certas categorias de Marx ao pensamento de Hegel e colocar Marx num contexto puramente hegeliano, aquela ruptura, então, é completamente esquecida.

O marxismo é um pensamento totalitário? Esse totalitarismo, caso exista, teria suas raízes em Hegel, como apontam os “novos filósofos”, Glucksmann em especial, que chegou a afirmar ser o stalinismo e suas sequelas um produto direto da filosofia hegeliana e, por extensão, da filosofia clássica alemã?

Trata-se de uma maneira causal de falar. A filosofia não é causa de nada; ou é de muito pouco.

Dizer que todo totalitarismo contemporâneo decorre de Hegel ou da filosofia clássica alemã não tem sentido. O fato para mim é diferente: havia uma realidade histórica que propiciou um tipo de pensamento totalitário como o de Hegel. Essa realidade continua a evoluir e continua, de certa maneira, propiciando esse tipo de pensamento. Será que Marx é responsável pelo sistema totalitário russo? Não excluo essa possibilidade. Mas, por outro lado, há uma evolução do marxismo contemporâneo – e isso é importante também.

Há uma questão semântica, me parece, que se deve colocar quando você fala em totalitarismo. Não seria mais correto dizer que o pensamento de Hegel é totalizante, na medida em que ele pensa o Real em sua totalidade, ao passo que o termo totalitário está viciado por uma incômoda conotação política?

O sentido básico do pensamento hegeliano está na categoria de totalidade, e não na de totalização, embora haja um processo. A totalidade, no entanto, é a superação da totalização enquanto processo.

Quer dizer que isso não implica ser o pensamento hegeliano totalitário no sentido político que se aplica ao termo?

Pode-se fazer uma certa conexão. Mas aqui, mais uma vez, entra a teoria da relação entre infraestrutura e a superestrutura.

Deve-se concluir, então, que os problemas hoje enfrentados pelos países socialistas provêm da dificuldade em resolver essa relação?

Duvido que o pensamento de Marx seja completamente infenso à realidade totalitária dos países socialistas. E que isso não tenha uma conotação de ordem metafísica, hegeliana. Mas aí é que está: Marx não pode ser considerado um ponto de referência absoluto, uma conclusão teórica aplicada na solução de todos os problemas. Isso não tem muito sentido.

A direção do marxismo contemporâneo, prático, dos partidos eurocomunistas, é altamente significativa. Trata-se de um processo de revisão necessário em relação ao totalitarismo. Consequentemente, isso vai implicar uma certa superação de Marx, na medida em que este tem que ser pensado em função do totalitarismo. A superação da ditadura do proletariado, por exemplo.

Você, então, encara o eurocomunismo como uma atitude política consequente, e não como mais uma tática comunista para tomar o poder, segundo a direita proclama?

O fato é que o eurocomunismo existe. E, se existe, ele tem que ter uma justificativa dentro do processo histórico. Não é algo de aleatório. Concordando ou não com o eurocomunismo, ele está dentro do processo histórico e, de certa maneira, já é vitorioso na Europa. Tem, portanto, uma razão de ser.

O eurocomunismo teria buscado em Gramsci suas bases filosóficas?

Em grande parte, sim. Ele abriu a porta, me parece, do eurocomunismo. Tudo começou na Itália.

Num livro dedicado a Gramsci, Maria-Antonietta Macciocchi sustenta a tese de que as ideias fundamentais de Gramsci foram camufladas durante o período stalinista...

... isso não vale só para Gramsci. Vale para Lukács, para Korsch – vale para muita gente. Justamente a parte mais renovadora, mais inventiva, mais criativa, daquela época foi abafada.

No caso de Gramsci, especificamente, a parte “incômoda” de seu pensamento, por isso mesmo abafada pelo stalinismo, estaria na solução que ele dá à relação entre a infraestrutura e a superestrutura?

A causa estaria na grande importância que Gramsci dá ao que ele chama de sociedade civil e ao papel do intelectual. O intelectual é o principal realizador da superestrutura. Cabe-lhe um papel fundamental, papel que não é compatível com a máquina burocrática do Estado.



Marx: herança hegeliana?²⁴

O tema de hoje seria uma espécie de paralelo entre Hegel e Marx. Não farei uma exposição acadêmica, dizendo onde termina e começa Hegel, onde termina e começa Marx.

Colocarei alguns problemas de modo, se quiserem, dialético. Mas dialética como Marx e Hegel a entendiam. Marx nunca escreveu um livro sobre dialética, o que é lamentável. Lamentamos também que os textos de Hegel sobre a dialética sejam tão escassos e esparsos. Como eles entendiam a dialética? Como uma lei, uma fórmula, leis rígidas? Absolutamente.

Nicolai Hartmann chega a dizer que, cada vez que Hegel aplicava a dialética, esta era entendida de maneira diferente. Porque, de fato, não é um método rígido, estático, não é analítico nem dedutivo. É uma experiência. É um modo de experimentar a realidade, uma realidade que, para Hegel e Marx, era essencialmente um processo, um processo dinâmico. A dialética é um modo de caminhar com a realidade. É isto que vamos tentar fazer um pouco com Hegel e com Marx, para ver o que os aproxima e o que os separa.

Começo com a questão fundamental – a questão do fundamento. Por que se fala (para começar pelo fim), com Hegel, em morte de Deus? Porque a problemática da morte de Deus começa no pensamento hegeliano. E realmente, como

24 Nota dos organizadores. Conferência não datada, elaborada para a Semana de Hegel, organizada pela Seaf-MG em Belo Horizonte.

veremos, o seu pensamento, se permanece fundamentalmente metafísico de um lado, de outro é uma metafísica que já entra em crise, que se anuncia já em estado de crise, Hegel querendo ou não.

Mas vejamos: o fundamental, aqui, é que o fundamento metafísico é o Absoluto, o Espírito, é Deus.

A metafísica (alguns conceitos iniciais para podermos nos entender com clareza) deve ser distinguida da ontologia. A ontologia coloca o *problema* do fundamento. A questão do *ser*, fundamentalmente. A metafísica é uma resposta possível a este problema. E essa metafísica conheceu o rosto histórico que se desenvolveu durante 2.500 anos. Começa claramente com Platão e se extingue com Hegel. Essa resposta que dominou o pensamento filosófico ocidental, repito, durante 2.500 anos é a seguinte: o ser é um ente determinado. Ou melhor, o ser é o ente absoluto. Com isto, a ideia platônica, a ideia divina passa a ser a medida, o critério de acesso, de compreensão de toda realidade. As coisas, os entes só *são* na medida em que participam do absoluto. E tudo que não é ente absoluto é um menos-ser, é banhado pelo nada. Só o ente absoluto é realmente ser. O ente relativo, o ente finito, *tende* a ser, mas não chega a *ser*. Vive de sua própria insuficiência, e esta insuficiência é o drama e o destino, de certa maneira, da metafísica.

Essa versão metafísica da realidade, que dominou todo o humanismo, toda a cultura ocidental durante milênios, entra em crise com Hegel. Por quê? Porque ele tenta justificar a realidade finita, e a justificação da realidade finita não pode ser feita a partir de Deus. Isto é impossível, porque se faz necessário o recurso a outro que não Deus, ou seja, à questão do nada. Explico. Se em Platão o ente é um menos-ser, ele se explica, de um lado, a partir do ser, do absoluto, daquilo que é. Como é *menos*, na medida em que é menos-ser, trazendo consigo, portanto, a negatividade, ele tem que ser explicado a partir do radicalmente *outro* que não a ideia platônica, ou seja, a partir do *nada*.

É claro que os gregos não chegaram a colocar esta questão. Mas eu diria que a ontologia do ser deveria ser complementada por uma ontologia do nada. Uma questão que só chegou realmente a estourar, digamos assim, no nosso tempo. Não é por acaso, por exemplo, que o livro fundamental de Sartre se chama *O ser e o nada*, porque o menos-ser, o mundo dos entes finitos, é um composto de ser e de nada; se ele fosse simplesmente ser, seria o absoluto, seria o próprio Deus. Ele não é Deus, e tem que ser explicado também pelo outro que não Deus, ou seja, pelo nada.

E a própria revelação divina, a Bíblia, coloca esta questão, quando diz que Deus faz todas as coisas do nada. Se tivesse feito todas as coisas de si mesmo, a partir de si mesmo simplesmente, então todas as coisas seriam apenas um prolongamento de Deus. Ao passo que, sendo feitas do nada, têm duas fontes, duas raízes: de um lado o ser, ou seja, Deus, e de outro lado o nada. Agora, vejam bem. Esta explicação a partir do nada é impossível. Como se vai fazer uma ciência do nada? Consequentemente, não se pode jamais, no plano metafísico, explicar de fato o mundo do menos-ser, o mundo das coisas finitas. E o pensamento metafísico é o pensamento que só explica o real na medida em que Deus, de algum modo, está presente ao real. Certos setores da realidade ficaram definitivamente prejudicados, como, por exemplo, a matéria. A matéria, de fato, não pode ser pensada. Ela só pode ser pensada na medida em que é transformada em realidade metafísica, numa essência transmaterial. Então posso dizer, por exemplo, na química moderna, que a água é H_2O . Mas isso não existe, é abstrato. A água quimicamente pura é uma fórmula, é uma ideia platônica da água. Mas a água que existe de fato é uma outra história. Ou então a História, na metafísica, nunca poderia ser pensada como ciência.

A História só surge como ciência no fim do século passado, na segunda metade do século passado, por quê? Porque a essência divina é genérica sempre. Posso fazer uma ciência da essência *homem*: o homem é um animal racional. Mas eu não posso fazer uma ciência de João da Silva. João da Silva assassinou César. Isto são fatos únicos, e irrepetíveis, originais, e disso não pode haver ciência. A História talvez seja o lugar privilegiado no qual se pode medir, aferir as dimensões, as implicações da crise da metafísica. Hegel percebeu isto. E o esforço gigantesco de Hegel, o Hegel da última fase, sobretudo, foi o de dar conta da História. Então, construiu um sistema lógico, rígido, fechado, baseado no pressuposto de que “todo real é racional e todo racional é real”.

Mas ele se deu conta que “certas franjas” da realidade talvez não se encaixem muito bem neste sistema. E os últimos dias do filósofo, a partir de 1816, quando publicou o segundo volume da *Ciência da lógica*, foram dedicados a temas da filosofia da cultura, da religião, da arte, filosofia do direito, filosofia da história e coisas assim, ou seja, ele tinha que traduzir a História para o plano do Absoluto, ou então, todo seu sistema cairia por terra. Tinha que dizer que Deus, de fato, se manifesta em toda realidade, ou esta realidade perderia o sentido, não poderia ser justificada. Hegel apostou em Deus e perdeu a guerra; Deus morreu, se diz. Por quê?

Vejamos. Como é que se pode reduzir a História ao Absoluto? Esta é a questão que quero colocar aqui: como se pode fazer esta redução? Como se pode resolver a realidade toda na categoria da totalidade metafísica? Impossível.

Mas se eu não conseguir fazê-lo, mostrar que a História é o caminho do próprio Deus, é Deus se manifestando no real, então não posso mais justificar a metafísica.

Por que Hegel se preocupa tanto com a Estética no fim da vida? Como ele considera a Estética? Considera-a como o lugar em que se verifica a síntese entre o espiritual e o sensível, entre o universal e a singularidade concreta. O que realmente é pretender que o sensível da obra de arte se transmude em transsensível ou em universal.

Esta transmutação do sensível em universal é absolutamente necessária do ponto de vista hegeliano, porque sem ela não podemos de fato realizar a metafísica. Ela é necessariamente metafísica. Ela é necessariamente panteísta e tende à identidade. Acontece que a identidade em Hegel só se realiza através da conquista, da absorção do outro que não o idêntico daquilo que está contraposto, contradito ao idêntico.

Hegel faz uma crítica a Platão, dizendo que a ideia platônica é abstrata, vazia; ela deve realizar-se, tornar-se real. Como se torna real? Assumindo a História, ou assumindo a alteridade, o sensível, assumindo aquilo que não é a ideia platônica. Mas, para isto, o preço que Hegel paga é exatamente a crise da metafísica.

No passado, o outro que não Deus, o outro que não a ideia absoluta dependia de Deus, decorria dele, se fundamentava nele, mas Deus não se fundamentava no outro, não se fundamentava na História. Com Hegel, há o processo de relativização do fundamento; ele continua metafísico no sentido de dizer que a História, a finitude do outro que não Deus, depende ou decorre do fundamento absoluto. Mas ele diz também o contrário, que o fundamento absoluto para ser, de fato, o fundamento, tem que absorver em si a criatura; então, num sentido, a criatura depende do criador, mas o itinerário oposto também deve ser afirmado: o criador também vai depender, para *ser*, da criatura.

Tudo se passa, em Hegel, como se o Deus inicial fosse inconsciente, estivesse dormindo e criando o mundo através da alteridade; assumindo o outro de alguma maneira, através dessa alteridade, é que Deus acorda para si. No fundo, é um processo de antropomorfização de Deus. Assim como o homem só chega a ser o que é através do outro, descobrindo o outro (e descobrindo o outro é que descobre a si mesmo), Hegel aplica esse mesmo processo a Deus. Mas nesse caso não há mais fundamento,

porque Deus é o fundamento, de outro lado, tem que ser fundamento através do outro que não ele mesmo. E então a totalidade como que se esvazia ou perde a razão de ser.

Se pensarmos na dicotomia sujeito-objeto, como é que se coloca a questão? Porque o mundo dos entes finitos é fundamentalmente este: sujeito e objeto. Ora, como o sujeito conhece o objeto segundo a tradição metafísica? Platão introduz a palavra *omoiosis*. Os antigos a traduziram por *adaequatio*, adequação. Adequação quer dizer ir ao igual, *ad aequalitas*, ir à igualdade. Quando eu conheço, eu vou ao igual. Conheço este copo, por exemplo, e digo que é um copo d'água. Conheço-o porque, de certa maneira, vou ao igual.

Como se explica esse ir ao igual?

Santo Tomás, por exemplo, diz que há uma conaturalidade entre minha inteligência, meu entendimento, e a realidade que conheço. É esta conaturalidade que possibilita todo conhecimento. Se o copo, por exemplo, fosse totalmente diferente de mim, totalmente outro que não eu, eu jamais poderia alcançá-lo. Ele seria meu heterogêneo absoluto, eu jamais poderia conhecê-lo. Mas, como há uma igualdade, uma igualdade metafísica, posso realmente conhecê-lo. Isto quer dizer que todas as coisas foram feitas à imagem e semelhança do Absoluto. E, porque todas as coisas refletem, de certa maneira, o Absoluto, eu conheço de fato através do Absoluto. Platão demonstrou isso, no *Menon*, como o escravo que, através do diálogo, chega a demonstrar um teorema matemático. Como ele poderia fazê-lo se não conhecia a matemática? Porque de certa maneira ele sabia o teorema. Sabia-o através do fundo divino que residia nele, do conhecimento que tinha de todas as coisas, mas das quais se esqueceu incorporando-se, encarnando-se no corpo. Mas, como há esse fundo divino, é a partir dele que o conhecimento de fato é possível.

Mas o que Hegel quer fazer? Ele quer, de certa maneira, aproximar mais Deus dessa dicotomia sujeito-objeto, incluir o Absoluto dentro dessa dicotomia. Dessa maneira, a verdade passa a ser o processo da própria realidade, a verdade é *una* com esse processo, e o sujeito, quando conhece o objeto, está de fato conhecendo ao próprio Deus, chega a conhecer o próprio espírito.

A obra de arte mostra isto de um modo privilegiado. Numa peça teatral como, por exemplo, *Eles não usam black-tie*, o que eu acabo conhecendo, para a metafísica, é a ideia divina da justiça social, através de uma greve de operários. É a ideia divina, universal, e não simplesmente a estória singular de certos entes finitos que são os

personagens, e que não tem nenhum interesse. Mas, através do que acontece na peça, a ideia universal, divina, da justiça social termina se manifestando.

É esta manifestação que se dá concretamente dentro da dicotomia que Hegel persegue. Isto é possível? Claro que não. E se coloca uma questão seríssima com a crise da metafísica ou a morte de Deus: como é possível a relação entre sujeito e objeto? Onde está o fundamento? Onde está a conaturalidade de todas as coisas? O grande problema de todo o pensamento contemporâneo talvez esteja justamente neste ponto. Se Deus não é mais o fundamento, talvez nem exista; se Deus não fundamenta mais minha relação de ente finito com outro ente finito, do sujeito com o objeto, esta relação se faz através de quê? Heidegger dirá que essa relação se estabelece pelo Ser, e o Ser se dá no horizonte da temporalidade; não é mais o Absoluto, é uma espécie de sentido histórico. Tentei explicar isso no meu livro sobre a dialética através do conceito de *sentido*. Um outro autor, digamos Merleau-Ponty, diz que o sujeito conhece o objeto através do mundo, do sensível, através da fenomenologia da percepção (título de seu livro). A percepção é aquilo que me religa ao objeto. Ele cita Bergson, que dizia: o meu corpo vai até as estrelas. Quer dizer, é pelo corpo, pelo sensível, que eu me comunico, que se estabelece aquele fundamento ontológico que dá unicidade ao real. Não é mais a ideia platônica, a *adaequatio* divina, em última análise, que fundamenta o real, mas o oposto, para Merleau-Ponty: é o corpo, o elemento sensível. Sartre, o primeiro Sartre pelo menos, ao buscar a possibilidade de união entre o sujeito e o objeto, percebe que esta não existe e se entrega simplesmente ao desespero da separação entre o sujeito e o objeto, define o homem como uma paixão inútil. Porque o homem tende ao ser, mas nunca alcança o ser. E dele permanece separado pelo nada. Mas a separação, de certa maneira, é um absoluto, quer dizer, não há a conaturalidade.

Outros autores procuram ver a conaturalidade através da História. Marx, por exemplo, como Marx coloca o problema? No trabalho. O sujeito que não trabalha, tomado em si mesmo, é um abstrato. E o objeto, passivo, tomado em si mesmo, é um abstrato. Isto não existe. Salvo, como diz ironicamente Marx, algumas ilhas corais australianas recentemente descobertas. Ele quer dizer que em todo o planeta em que vivemos, hoje, tudo isto está mapeado, transformado, elaborado, reelaborado. *Trabalhando* o objeto, o homem se familiariza com ele, conquista-o de certa maneira. A relação fundamental do homem com o objeto não é, pois, cognoscitiva. Não é meu

entendimento que vê a coisa que está aqui. Esta relação é segunda. A relação fundamental, fundante de toda a realidade, para Marx, está exatamente no trabalho. E transformando o objeto eu me transformo, eu imprimo no objeto, de certa maneira, uma forma, uma ideia que é minha. E é através desta impressão, desta dominação do objeto que eu acordo para mim mesmo. O objeto passa a ser para mim, por exemplo, um desafio. E tenho que transformá-lo para dominá-lo pura e simplesmente, porque ele me ameaça. A partir dessa ameaça, dessa transformação é que se estabelece a conaturalidade, e esta conaturalidade é que funda todo o sentido que possa ter o real, questão fundamentalmente prática, segundo Marx.

O que aconteceu com a dialética? A dialética, em Hegel, é o processo da verdade. Faz parte, é *una* com esse processo. Tende à totalidade, à síntese absolutória, à realização de Deus, do Absoluto. *Tende a* porque o preço é um itinerário, e este itinerário implica a passagem pelo reino das contradições. Hegel chega a falar em morte. Tem que se enfrentar o negativo, olhar o negativo nos olhos, olhar a morte nos olhos para vencê-la, não fingir que ela não existe, mas enfrentar de fato esta negatividade. Que faziam os antigos em relação, por exemplo, ao erro, à mentira, à falsidade? Inventavam técnicas para evitar este mundo de sombras. Aristóteles, por exemplo, estabeleceu as regras para bem pensar, quer dizer, pensar sem erro. O negativo tem que ser excluído. Mas não se pensa de fato esse negativo, ou o erro em si mesmo. O que se introduz em Hegel, e que depois continua em Marx, depois continua com Nietzsche, com Heidegger e muitos outros pensadores, é a ideia do erro como errância, como errar. Tem dois sentidos a palavra erro. Não basta mais pensar a verdade no plano da adequação, da correspondência exata do entendimento com essa coisa que vejo diante de mim. É necessário pensar a verdade e o erro, num plano anterior, ontológico, se quiserem, no qual a verdade é de fato a forma da errância, e a partir dela é que podemos chegar à adequação ou não. Por quê? A adequação, diz Hegel muito bem, a adequação – por exemplo, “esta rosa é vermelha” (é o exemplo que ele dá) – no fundo é abstrata. Ela fica emperrada na identidade das coisas. A rigor, a verdade é muito mais do que isso. A verdade pressupõe como pano de fundo a contraposição, a contradição que há entre todas as coisas. A rosa não é simplesmente vermelha; é muita coisa mais, é todo um processo de vir-a-ser, e esse processo pressupõe a sua contradição, tem que estar contraposto a outras coisas, como terra, água, ar, o calor, a luz do sol, os quatro elementos pré-socráticos. A verdade da rosa é esse processo,

todo ele. E nós estamos nesse processo do real, quer dizer, uma verdade anterior, ontológica, que é a história do próprio Deus em última análise, e a partir do qual podemos chegar à adequação como verdade ou erro. Mas o fundamental é a realização desta verdade absoluta. Então, há uma espécie de historização da verdade. Esta historização é fundamental.

Vou dar um exemplo tirado da arte, para tornar mais concreta a matéria. Boileau e Gottsched, no século XVII, entendem a obra de arte, a poética a partir de certos conceitos fundamentais, que são, por exemplo, a verdade, a natureza, certas regras, a imitação. Mas esses conceitos todos que aparecem de modo bastante diversificado, segundo os autores, coincidem sempre no mesmo ponto. Eles são metafísicos. Isto quer dizer que a verdade coincide com a essência platônica de todas as coisas. A natureza não é a natureza que eu vejo, é a ideia platônica que está presente nas coisas que vejo. E, para fazer isto, a arte tem que obedecer a certas regras fundamentais. E estas devem imitar aquela essência; não copiar a coisa que eu vejo, mas reproduzir de algum modo a essência divina de todas as coisas. Ora, essas regras, essa essência, essa natureza, essa verdade, essa imitação, para aqueles autores, eram realidades eternas, inamovíveis. A mesma essência, as mesmas regras, os mesmos princípios regem, por exemplo, a tragédia grega clássica e as tragédias modernas de Racine ou de Goethe. Não há diferença de essência, de raiz. Tudo isto é supra-histórico. São verdades que nada têm a ver com a História. Ora, com a crise da metafísica, que começa na Renascença a se anunciar aos poucos, começam certas questões, como, por exemplo, uma questão que se estendeu por dois séculos, a querela *des anciens et des modernes*, dos antigos e dos modernos. Queriam saber se nós, modernos, devemos imitar os gregos e em que sentido, e se a nossa arte está subordinada à deles ou é superior à deles. E acabaram colocando a questão: a nossa arte não é diferente da deles? Havia a ideia, que Marx ainda vai aceitar, de que os gregos, de certa maneira, são o modelo para nossa arte. Mas, à força de comparar a arte grega antiga e a arte moderna, os autores começaram a se dar conta de que há diferenças, e começaram a comparar as duas culturas. E os românticos alemães complicaram ainda mais a questão. Goethe, por exemplo, faz, pela primeira vez nos tempos modernos, o elogio do estilo gótico. Para os românticos, de um modo geral, o gótico passa a ser uma espécie de moda, de coqueluche. Ora, a arte gótica é muito diferente da moderna e muito diferente da grega e da romana. E mais, alguns românticos começam a dizer que a origem do

mundo ocidental cristão e grego de fato não está na Grécia, nem na Bíblia. A origem está na Índia. E o sânscrito é a verdade originária que nós temos que aprender.

Com isso se explica o mundo ocidental a partir de uma raiz que está fora do ocidente e começam a se comparar estas culturas todas, o que mostra que a verdade não é eterna: o que vale na cultura oriental, por exemplo, não vale aqui. Os cânones que presidiram a arte grega não são os mesmos que presidem a monumentalidade, por exemplo, de uma catedral gótica, que não são os mesmos da tragédia antiga; quando Racine escreve *Efigênia*, não faz uma nova Efigênia grega, ele faz uma Efigênia que é jansenista. Quando Goethe faz a mesma Efigênia, faz uma Efigênia kantiana.

Então a verdade, no sentido da tragédia, por exemplo, evolui, se modifica. E é esta historicidade que está em todas as coisas. Há, pois, realmente um novo conceito de verdade, que é pós-metafísico. E a questão toda que se coloca é de saber como vamos pensar essa historicidade. E vejam. Em Hegel, há o binômio, há um sistema e há História. O sistema é racional, rigoroso, lógico, absoluto. A História, aparentemente, é irracional. Como fazer para coincidir estes dois polos extremos? Como fazer para converter a História ao Absoluto? Essa é a grande preocupação de Hegel.

Os românticos viram muito bem que há um lugar em que esta conversão se verifica de modo exemplar, único talvez. Este lugar é a obra de arte. Na obra de arte há a junção de um universal, de um conceito universal, que se une de algum modo ao singular concreto, ao sensível. A burguesia, a cultura burguesa, procurou realizar esta síntese de outras maneiras também, por exemplo, através do contrato social. Quer dizer: como conciliar o burguês, o *bourgeois* com o *citoyen*? O burguês é este homem particular, concreto, individual, singular que está aí, que é uma invenção burguesa, justamente. Como conciliar este homem com o cidadão, que encontra sua medida em algo de universal, para que se dê, então, uma espécie de contrato social? O singular, o sensível que está aí, essa individualidade que a metafísica não consegue explicar, a tarefa de toda a cultura burguesa está em acasalá-lo de algum modo com o universal e colocar Deus, como dirá Hegel, dentro do singular, e o universal dentro do Absoluto, dentro do universal. Quer dizer, deificar, de algum modo, a História.

Como a questão se coloca para Marx? Ele diz que o trabalho é uma necessidade eterna. E com esta frasezinha, já que Marx não se preocupou muito com o problema da dialética, ele muda o próprio sentido da evolução da dialética. Ele historiciza realmente a dialética. Hegel faz uma semi-historização da dialética. Na medida em que valoriza a

contradição. Para Hegel, o fundamental continua sendo a totalidade, quer dizer, a realização do Espírito Absoluto. Para Marx, o eterno não é Deus, é o trabalho. Acontece que o trabalho vive de sua própria contradição. Ele produz algo, e nega o que produz. Consome, por exemplo, o objeto produzido. Então a categoria fundamental, a partir da qual nós podemos entender a dialética, passa a ser a *contradição*, tema não desenvolvido de fato por Marx. Passa a ser a contradição, a perda de sentido da totalidade. A eternidade é como que transportada para dentro da contradição, ou seja, para a historicidade do real. O trabalho é profundamente histórico, se faz no tempo e no espaço. A historicidade do real e da verdade é que passa a ocupar o primeiro plano.

Mas a questão não é tão simples. Eu disse no princípio que queria, aqui, colocar problemas. Marx, Heidegger e Hegel, também, permanecem um tanto ambíguos. Eu vou colocar outra questão que é fundamental para explicar o problema da verdade na sua junção com a História: a questão da ideologia. É costume derivar a palavra ideologia dos ideólogos franceses. A partir daí se explica a aceção marxista da ideologia e se mostram diferenças da ideologia na concepção marxista em relação aos ideólogos franceses. O caminho é péssimo, no meu entender. Por quê? Porque, para os ideólogos franceses, a ideologia era um capítulo, como se sabe, da zoologia. Eles perguntavam, um pouco à moda dos ingleses, neste capítulo da zoologia, pela origem das ideias. Ora, que ideias são essas? Todas as ideias do senso comum, do bom senso, as ideias vulgares, as ideias metafísicas, políticas, religiosas, científicas, matemáticas – toda e qualquer ideia. As ideias marxistas também. Era a gênese da ideia que eles se preocupavam em elucidar, quer dizer, que o homem é esse animal singular que se distingue de outros animais, possivelmente, porque esse animal, que é humano, produz ideias. Ora, por aí não se chega nunca a justificar, a compreender a ideologia marxista. De fato, para entendermos a ideologia marxista, temos que partir de outras coordenadas. E estas coordenadas têm exatamente a idade da filosofia ocidental. É a distinção pré-socrática entre a *doxa* e a *episteme*. Os pré-socráticos cresceram e fizeram filosofia baseando todo seu esforço na desconfiança da *doxa*, ou seja, da opinião dos pobres mortais, como dizia Parmênides. Tem-se que pensar a *doxa*, ou criticar a *doxa*, para instaurar o reino da *episteme*. Mas a metafísica tradicional, a partir dos pré-socráticos já, estabelece sempre que a *doxa* deve ser desprezada. A *episteme*, a ciência, é superior. Desde então, a *doxa*, de fato, foi desprezada. Este desprezo está presente inclusive em Hegel e Marx, mas de uma maneira ambígua,

eu diria. Em Hegel e Marx, a História é feita de ideologia, de opiniões, de *doxa*. Não se pode dizer que a História seja feita de ciência, isto não tem muito sentido. Hegel, na *Introdução à filosofia da história* (que está num volume da coleção Os Pensadores, da editora Abril), diz que a opinião é inferior e indigna da filosofia. Ele menospreza claramente, no texto, a opinião. Mas, no princípio da *Estética*, mostra o contrário. Daí a ambiguidade. Ele quer mostrar, definir o que é belo, a obra de arte. Parte do que chama de representações cotidianas, as representações usuais que as pessoas têm sobre a arte, a obra de arte, o belo. Então uns dizem que a arte é a imitação da natureza, outros dizem que a arte é uma questão de gosto, outros, que a arte deve educar o homem, outros, que tem uma função principalmente moral e está subordinada à moral. E Hegel discute e critica estas opiniões, esta *doxa*, e nenhuma delas ele diz que está completamente correta, e tampouco completamente errada, pois, se estas opiniões não existem – e eis aí o problema –, elas pertencem à História, elas são parte da História, como todo o resto, e se elas são parte da História, de certa maneira, manifestam o Absoluto, a totalidade do real. Só que manifestam a totalidade do real de um modo, digamos, pré-socrático, parcial e imperfeito. Mas todas participam do processo da verdade. Então há realmente, no caso de Hegel, uma certa ambiguidade. Ele tem que admitir que estas representações todas, que Marx vai chamar de ideológicas justamente, não são simplesmente erradas. Fazem parte da *errância* do Absoluto, da errância da qual nós já falamos antes, fazem parte da errância do próprio Deus, são os modos como Deus se manifesta, mas de um modo mais ou menos imperfeito. Isto tudo tem que ser criticado, e é o que ele faz: respeita e critica para superar dialeticamente, na acepção da superação dialética de integração numa definição, numa conceituação, digamos, definitiva, integradora, total, absoluta da obra de arte, da beleza. É claro que, então, há essa ambiguidade no pensamento de Hegel. Num sentido, ele despreza as opiniões dos pobres mortais e, no outro sentido, é obrigado a levar a sério estas mesmas opiniões.

A ambiguidade está aí. Começa-se já a superar a metafísica, porque, para todos os autores do passado, a *doxa* é sempre inferior, é sempre aquilo que deve ser evitado. Sempre é o erro, a falsidade, o que está mal. Só com a crise da metafísica é que começa a surgir uma valorização da *doxa*. Eu começo pelo fim, antes de voltar a Marx. Esta valorização encontra a sua expressão mais perfeita até agora num livro um tanto esquecido, pouco traduzido, de Husserl. Um livro chamado *Experiência e*

juízo. Nesse livro, Husserl faz um verdadeiro elogio da *doxa*. Ele diz que a *doxa* de forma alguma é um domínio de menor dignidade, mas o domínio da última originalidade. E que a *episteme* encontra o seu fundamento na *doxa*. Ou seja, a *doxa* é o nosso modo, fundamentalmente, de estar no mundo. É o modo como eu tenho a experiência do mundo. E esta experiência é anterior à *episteme*. Sem esta autoridade, segundo Husserl, a *episteme* é completamente impossível.

Veja bem, esta ambiguidade, que está presente em Hegel, se torna um elogio rasgado à *doxa*, no pensamento de Husserl, o pai da fenomenologia. Então, quando Heidegger, por exemplo, define o homem como um ser-no-mundo, isto tem uma dimensão ontológica, e não simplesmente ôntica. Ele diz, em última análise, que eu, sendo no mundo, estou na verdade. E que esta verdade, como já dizia Hegel, é dinâmica, é uma verdade que se processa, uma verdade histórica.

Mas volto a Marx. Em relação a Marx, a ambiguidade também está presente. Normalmente os autores, marxistas ou não, que expõem Marx dão uma ideia de ideologia um tanto dogmática. A questão em Marx não está tão clara assim. Eu entendo que se poderia detectar, digamos assim, três nuances na conceituação da ideologia.

A primeira – a primeira que surge, aliás, em Marx – tem um caráter totalmente metafísico, no meu entender, é polêmica, é um ataque principalmente à religião. E ele diz que a ideologia é uma ilusão. Por ideologia ele entende tudo, menos a sua própria teoria. Fundamentalmente, a religião, aquilo que pertence ao Estado, a arte, a filosofia, o direito. Tudo isso é um mundo de ilusões. É o jovem Marx que diz isso. Ele diz também (e é assim que ele começa, aliás, *A ideologia alemã*) que os homens sempre se fizeram falsas representações de si mesmos. Daquilo que eles são e daquilo que eles devem ser. Nessa primeira acepção de ideologia, esta é o mundo da mentira, da ilusão, do erro, do que é falso. São palavras que ele usa, vejam bem: a *doxa* pré-socrática está completamente presente nisso que diz Marx. Parmênides dizia que os pobres mortais, esses homens que não conhecem a *episteme* e que estão na *doxa*, são cabeças duplas, são tontos de duas cabeças, conforme a tradução. Porque não podem ver a verdade, como dirá logo depois Platão, adequadamente, corretamente, de um modo adequado. Adequação, quer dizer, na perspectiva da ideia absoluta. Eles são tontos. Ébrios, zonzos; não veem as coisas adequadamente. Esta *doxa* não tem nada de inocente. É uma forma de conhecimento e é mais que isto: é uma forma de poder. O poder de deixar o homem tonto, de impedir que ele veja a

verdade, de desarrumar a casa do homem, a cabeça do homem, se quiserem, de afastar o homem da verdade. Para Marx também, a ideologia é uma forma de conhecimento, mas uma forma de conhecimento errada, e esta forma de conhecimento é uma forma de poder, em segundo lugar. É claro que aqui se começa a ver a diferença entre Platão, por exemplo, e Marx, porque Platão, a ideologia, a *doxa* tendem a derramar-se, espalhar-se, agarrar tudo, a tomar todas as coisas. Mas este poder só é analisado por Platão enquanto forma de conhecimento, e forma de conhecimento inferior. Ao passo que, para Marx – aqui começa a originalidade de Marx –, esta forma de poder tem uma causa política, social. Ele a analisa mais numa perspectiva social. E, outra coisa: aqui, sim, Marx é completamente original; ele liga a ideologia à luta de classes, à dicotomia do dominador e do dominado. Evidentemente, os antigos, inclusive Rousseau, não puderam perceber nada nesse sentido, e nesse ponto Hegel é de fato original e Marx fez um progresso imenso. Mas nessa primeira acepção de ideologia que apontei, em que ele diz que a ideologia é sinônimo de mentira, de ilusão, de falsidade, de erro, ele permanece metafísico, porque a ideologia é aquilo que é inferior à *episteme*, e nesta inferioridade está todo o preconceito metafísico de 2.500 anos, até mais, contra a velha *doxa*, contra a acepção histórica da verdade. Não é historicismo relativista, cuidado, mas historicidade fundamental da própria verdade. Volto logo com esse tema.

Se nós admitíssemos isso, teríamos que admitir a dicotomia platônica, ainda que de certa maneira, em Marx, haja uma inversão do platonismo. Teríamos de admitir muito mais, teríamos de admitir, por exemplo, que o homem medieval teria construído a sua vida sobre a mentira, sobre a ilusão, sobre a falsidade. Isto é um absurdo. Então a história da humanidade seria completamente uma loucura. Como é que se ficaria sabendo o momento em que, da loucura, da mentira universal e generalizada, poderemos passar para a verdade? Onde é que está o critério para isso? Cairíamos no absurdo total. Esta primeira acepção é radicalmente insustentável, me parece. Não quero com isso dizer que seja completamente errada. Nós mesmos vivemos num mundo mais ou menos de ilusões, de representações dogmáticas das coisas. Aliás, Althusser afirma que não podemos sequer imaginar um povo, uma cultura, uma sociedade, qualquer que seja ela, desprovida de ideologia. Mesmo nos países socialistas, por exemplo, o próprio marxismo passa a ser uma ideologia. Nem poderia deixar de sê-lo. Não se pode pretender que todo mundo seja cientista, isto não

faz sentido. Então, de certa maneira nós *estamos* na ideologia, e a questão da relação da ideologia com a verdade deve ser elucidada. E a primeira acepção de ideologia, em Marx, impede esta relação. Então nós caímos no absurdo. Mas o grande problema está aí; que é o grande problema das ciências históricas em nosso tempo. Na posição, por exemplo, neopositivista, o que decorre daí é muito fácil. Porque esta posição é totalmente metafísica nesta acepção de conhecimento. É a concepção tradicional do conhecimento que está em jogo e a dicotomia sujeito-objeto é radicalizada de um modo estático. A historização da verdade, que é a descoberta, de certo modo, de Hegel, pela qual, de certa maneira, toda a epistemologia atual avança. Se ficarmos presos à primeira acepção de ideologia em Marx, a historização sequer pode ser colocada. Temos que descartar a história da humanidade até chegarmos à crítica marxista, ou à *episteme* social, econômica, crítica, para atingirmos, enfim, a verdade.

Mas eu disse que são nuances que se podem encontrar em Marx. Eu diria que há uma segunda acepção, em que a ideologia é a *basis*, aquilo que Marx chama de *basis* e que os franceses traduziram por infraestrutura. A ideologia e a *basis* como que andam juntas. É claro que, em última instância, há sempre um certo privilégio que Marx empresta à *basis*, quer dizer, à infraestrutura econômica. Porque os homens têm que viver. Têm que se manter em pé. Aí começam a pensar. Mas, de fato, no desenvolvimento histórico, as condições sociais da ideologia de um modo geral, que pressupõem a *basis*, chegam a ser inclusive uma força produtiva, diz Marx. Falando da arte, mais uma vez, ele diz que é fácil explicar as condições sociais da tragédia grega, da arte grega, explicar que há por dentro uma relação entre esta supraestrutura, esta ideologia que é arte grega, com a infraestrutura econômica. Isto é fácil. O que causa admiração, porém, diz ele (aqui isto é importante), é que nós, ainda hoje, possamos gozar, fruir da arte grega, e tanto que esta arte chega a ponto de nos servir de modelo. Agora as coisas se complicam. Por quê? Porque a ideologia grega como que perde a infraestrutura, se desliga da infraestrutura e se amolda a outras épocas. Eu posso entender hoje uma tragédia grega, ou ver uma estátua grega, e entender, fruir esta arte independentemente da infraestrutura. Aí se coloca o problema. A obra de arte adquire uma espécie de autonomia, a ideologia, ou pelo menos um tipo de ideologia, adquire uma espécie de autonomia, ela se desvincula da infraestrutura, da sua gênese e tem que ser explicada a partir dessa desvinculação. Mas ela se torna, digamos assim, autônoma. Quer dizer que, então, a ideologia, nessa segunda acepção,

não é mais simplesmente sinônimo de mentira, de ilusão; pode até ser modelo para nós. Tem uma importância muito grande. Eu não vou tão longe quanto Marx. Acho que ela não é modelo. Modelo, no caso, funciona de um modo ilusório; nós podemos compreender muito menos uma tragédia grega, ou uma estátua grega, do que pensamos. Mas, de qualquer maneira, em Marx existe esta segunda acepção da ideologia.

E existe ainda uma terceira acepção, que dá uma autonomia ainda maior à ideologia. Na primeira acepção há uma afirmação de Marx que diz assim: o cristianismo sequer tem história. Está em Marx. Acho que n'*A ideologia alemã*. Ele não quer dizer que não haja uma evolução do cristianismo. Ele começa *A ideologia alemã* dizendo: para nós existe apenas uma ciência, a ciência da história. Ele não quer dizer que as outras ciências deixem de ser ciência. Quer dizer que a História é a ciência fundamental, é o fundamento de todas as ciências, sem a qual as outras ciências sequer poderiam ser concebidas. Então, vejam bem. Quando ele diz que o cristianismo sequer tem história, quer dizer que essa ideologia é um epifenômeno, não tem consistência própria, não tem ser próprio, é um menos-ser. Ele depois vai tentar explicar este menos-ser pelo mais-ser, que, no caso de Marx, é a matéria. É uma inversão, como eu disse antes, do platonismo. Uma outra afirmação de Marx diz que o catolicismo da Idade Média e a política dos romanos chegaram a desempenhar o papel principal. Quer dizer, o catolicismo não é um princípio de explicação absoluto da Idade Média, da cultura medieval, da economia medieval. Em primeiro lugar, o homem tem que se haver com as suas necessidades materiais, físicas e, dependendo do modo como ele resolve esta questão, vai se manifestar, vai se expressar, vai se constituir toda uma ideologia. Acontece que esta ideologia se estrutura e adquire tamanha força que chega a ponto, diz Marx, de desempenhar o papel principal: a política dos romanos e o catolicismo da Idade Média. Então a ideologia adquire de fato uma força que é causa histórica. Não estamos aqui, não esquecemos a importância do econômico, estamos aqui na antítese daquela posição polêmica inicial de Marx, que dizia que a ideologia é simplesmente a ilusão, a falsidade, a mentira. Agora, não. Porque ela faz a História de certa maneira, e tem que ser pensada nessas condições. E tem que se pensar, então, concomitantemente, diz ele, sempre as duas pontas da meada; de um lado, as condições sociais e econômicas da relação de produção e, de outro lado, essa outra realidade que é a supraestrutura, que é a ideologia de um modo geral, e que toma uma feição diferente da época para época.

De fato, a questão não nos parece tão simples assim. Esse itinerário que eu fiz aqui, de certa maneira, tenho a impressão, corresponde à própria evolução de Marx com relação a esse problema. Mas, como não há uma doutrina sobre isto que tenha sido sistematizada pelo próprio Marx, mas há essa evolução, então se pode dizer o seguinte: parece que tudo se passa (a questão é mais nossa do que dele, evidentemente) como se em Marx houvesse uma evolução em relação a essa questão de ideologia, que poderia ser entendida a partir dessa historicização radical da verdade. Nós estamos numa errância que não é nem verdadeira nem errada; que pode se manifestar como verdade ou erro. Mas, antes disso, é a própria evolução ou sentido da evolução da humanidade que está em jogo. E, como dizia Nietzsche muito bem, nós estamos hoje fazendo uma experiência com a verdade. Desta maneira, o homem sempre esteve fazendo esta experiência, e o conceito de verdade tem que ser pensado de um modo não metafísico, não estático, se quiserem, mas como processo, como dinamicidade. E esse processo, a dinamicidade, é exatamente aquilo que começa a aparecer em autores como Hegel, como Marx, como Nietzsche, que eu citei há pouco, como Heidegger.

Vejam Heidegger, para concluir minha palestra. Heidegger coloca esta questão em função da *alétheia*, dos pré-socráticos. Vocês sabem que *alétheia* (o *a* é privativo e *létheia* vem da *lánthanos* e quer dizer encoberto, velado) é descobrir, desvelar, tirar o véu, expor de certa maneira. Isto seria a *alétheia* dos pré-socráticos. Mas o que se desvela é aquele belo exemplo de Hegel, é a rosa que é vermelha. Então a rosa é a *physis* dos pré-socráticos. A natureza, conceito latino, conserva o aspecto da *physis*: é *nascere*, é o que desabrocha, se desvela. A rosa se desvela e chega a ser a *rosa*, independentemente de mim. Platão é que vai ligar a minha cabeça com a rosa. E vai parcializar a verdade. Mas, para os pré-socráticos, é o processo da natureza que está em jogo, e, quando Heidegger pensa isso, a verdade como *alétheia*, que ele adota de certa maneira, é sempre a propósito dos pré-socráticos. Parece que, com isso, Heidegger se esquece de uma questão que é fundamental: por que, no século XX, um homem como Heidegger pôde colocar esta questão novamente? Pôde colocar, num tempo de indigência, num tempo de crise da metafísica, por que só com a morte de Deus é que se pôde voltar a esta acepção, a valorizar a acepção pré-socrática da *alétheia* da verdade? De fato, esta questão fundamental não é colocada para Heidegger. É, nele, uma espécie de nostalgia, de voltar aos pré-socráticos, quase que de revalorizar a perspectiva pré-socrática; mas, em verdade, essa preocupação de Heidegger

corresponde, responde a uma exigência profunda do nosso tempo, de historicização, processualização, se quiserem, da própria verdade. E quem começa esse processo é o grande inimigo de Heidegger, é Hegel, já que, para ele, a verdade é processo, é desvelamento. Ele não usa a palavra desvelamento, mas usa todas as outras, há todo um vocabulário para dizer que esse processo é um chegar-a-ser da realidade. As coisas, os entes, “chegam a ser”, o próprio Deus chega a ser, é historicizado. E este chegar-a-ser é que passa a ser a verdade fundamental, tanto em Marx (não tão pensada por ele, mas implícita nele, me parece) como no historicismo todo ele, em Nietzsche, até atingir Heidegger, e tantos autores do pensamento contemporâneo. Quer dizer que, de fato, é uma ambiguidade que se acrescenta, que existe em Hegel, existe em Marx, mas, ao mesmo tempo, uma espécie de conversão gradativa para a História. Nessa conversão gradativa para a História, ou na impossibilidade de Deus, do qual Hegel nunca abdicou, nessa impossibilidade de Deus assumir a historicidade, praticamente, no caso de Marx, é que há, de fato, a evolução do sentido mesmo da dialética.

O problema fundamental não seria mais a totalidade metafísica, mas sim o que deixou de ser pensado pela metafísica, que talvez tenha começado a ser pensado pelos pré-socráticos, a verdade como *alétheia*. Mas isso é secundário, me parece, e voltou a ser pensado num itinerário que vai, digamos, paradoxalmente, de Heidegger a Hegel, passando por Nietzsche e por Marx.



As medidas da liberdade²⁵

Rasgos toporâmicos do tema

As discussões sobre a liberdade assentam necessariamente e em princípio na negação de suas próprias bases possibilitadoras. Quero dizer que o único pressuposto histórico viável para que se possa instaurar a inteireza do entendimento da questão está na ausência de liberdade. Mas isso não no sentido preconizado por um Fichte que, sem estar totalmente desprovido de razão, jogava com a oposição entre o livre e o não livre, da presença de um obstáculo sem o qual nem se poderia conceber o surgimento da liberdade. A tese de Fichte, entretanto, se move dentro do âmbito de uma teoria geral do exercício da liberdade, válida para todos os tempos e todos os lugares, enraizada que está na existência de um eu puro. Nosso ponto de partida é bem outro; claro que a educação para a liberdade deve pressupor a frequentação de elementos não livres vistos como o solo em que medra o desenvolvimento da liberdade. Mas entendemos que a tese nada tem a ver com um suposto eu puro, pois ela se mostra essencialmente e antes de tudo em seu caráter histórico: não existe algo como uma liberdade constitutiva da natureza humana considerada em si mesma. Para nós, longe disso, a liberdade revela-se histórica de ponta a ponta, e já no sentido de que o

25 Nota dos organizadores. Texto publicado em 2002 no livro *O avesso da liberdade*, organizado por Adauto Novaes.

homem em suas origens nada ostenta que poderia insinuar a presença da liberdade. Um eu puro – mas o que poderia ser isso? Não existe esse eu à espera de sua eclosão a ser provocada por coisas que lhe seriam totalmente estranhas, determinadas por uma exterioridade cega. Portanto, já nesse ponto de partida histórico, parece evidente que as origens situam-se em três níveis principais: um, de ordem propriamente biológica, a confundir-se em suas primícias com os enredos da evolução das espécies; já o segundo aferra-se aos contextos sociais, e a liberdade passa a ser o objetivo de uma longa e laboriosa conquista. Certamente cabe asseverar que aquele elemento biológico integra-se a seu modo nos processos de sociabilização política do homem. E é por aí que deve surgir também, em terceiro lugar, a lenta especificação das concordâncias psicológicas. Por tais caminhos, nem há liberdade, mas liberdades que se vão fazendo; não existe a história de uma liberdade única, e sim a grande diversidade, as histórias das liberdades, sempre no plural. Voltaremos ao tema.

Por enquanto basta acentuar que a liberdade, nada oferecendo de semelhante a algum dado primário desde sempre presente na constituição humana, mostra antes o vasto panorama dos percalços históricos, através dos quais a liberdade deve ser tomada, e isso muito tardiamente, como um elemento novo a intrometer-se na tessitura da realidade humana. A liberdade foi antes de tudo isto: o objeto de uma surda epopeia, e a complexidade do tema já se desvela neste particular: é que a conquista da liberdade só com muita delonga viu-se proposta como um projeto preciso e consciente a ser viabilizado. Tal projeto quase nunca existiu, e a liberdade foi Tateando os seus próprios andares como que a despeito de si mesma, posto que tudo se fazia viciado pelas elementaridades do não livre; os obstáculos eram praticamente avassaladores e atropelavam o próprio surto do ato livre – este nada era, ou quase, e nunca existiu um eu puro à espera de um desimpedimento. Veja-se como exemplo – mas um exemplo que serve apenas, exatamente por causa de sua clareza, para evidenciar as contrafações que desvirtuavam a força de nossa temática – a experiência grega; está claro que inventando a experiência ainda que escassa e elitista da democracia, os antigos gregos já se entregavam a um certo exercício da liberdade. Observe-se, entretanto, que as coisas se passavam no entremeio de cenários em tudo reveladores: de um lado a determinação grega da liberdade se fazia precipuamente de modo negativo: o importante era não ser escravo, estava em não reduzir-se, por consequência das guerras, à humilhação do trabalho escravo, e fugir por todos os meios do fantasma da

escravidão; sem dúvida, nessa escassa liberdade, tudo já eram avanços a fazer palpatar as discussões políticas em praça pública. Mas, e em segundo lugar, causa até estranheza o quase total descaso dos inventores da filosofia justamente pelo tema da liberdade: os filósofos nem sequer se ocuparam do assunto, e isso vem confirmado pela reduzida exceção de algumas poucas linhas dedicadas à liberdade por Aristóteles – parece mesmo, e assim era, que a liberdade nem estava a merecer maiores encômios.

Continuo com mais uma simplificação, mas a atingir agora regiões em tudo essenciais. Pois trata-se nada menos do que de indicar a autonomia fundamental que perpassa por toda a evolução de nossa temática. E é que, e isso já a partir dos primórdios do Neolítico, a liberdade sempre foi interpretada pelo radicalmente outro que não ela mesma em seu estatuto humano. Tudo se dava como se a liberdade, dela excluídos os afazeres e os ideários humanos, se constituísse em prerrogativa exclusiva do próprio Deus; propriamente livre seria Deus, seriam os deuses. Sem dúvida Deus, pela liberdade ancestral de ter criado a realidade toda inteira, a determinar por aí todos os modos de ser do mundo criado. Ou então, por essa outra intromissão dos deuses, a condenar a certo fatalismo a inércia essencial dos afazeres humanos. Logo se vê: o grande tema nem está, em todo o passado, na liberdade, e sim naquilo que já bem cedo se denominou predestinação divina²⁶.

Esta a grande presença ao longo dos tempos avoengos, e isso a delinear-se já a partir do próprio invento das religiões. Entende-se, assim, que a predestinação concentra em si de modo singular as preocupações do pensamento religioso, em especial do cristão. Realmente, nas épocas em que vigia a chamada filosofia cristã, as discussões sobre o livre-arbítrio se faziam até extensas e sabiam fomentar as mais diversas doutrinas. Mas, a rigor, para a liberdade pouco restava nessas elocubrações, apenas franjas, em nada prejudiciais à prepotência divina; o grande tema, nesse passado, nunca era e nem poderia ter sido a liberdade, visto que tudo se concentrava nas sapiências

26 Já Santo Agostinho, no século V, resumindo as anteriores discussões sobre o tema, definia a predestinação como “[...] praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur. Ceteri autem ubi nisi in massa perditionis iusto divino iudicio relinquuntur [...]”. Traduzindo: a predestinação divina, “logo se vê, é a presciência e a preparação dos benefícios de Deus, pelos quais certissimamente se salva tudo o que se salva. Os que não se salvam, são abandonados por justo juízo de Deus na massa da perdição”. O aparente otimismo de Agostinho não poderia contornar, tantos séculos mais tarde, a coerência e a radicalidade da tese de Lutero.

e premonições daquela predestinação. E no caso, para que bem se perceba a densidade do problema, nada melhor do que ligá-lo às malhas da radicalidade. Pois de fato, posto que Deus seja o todo-poderoso, aquele que tudo pode e tudo sabe, a determinar toda a realidade desde o início dos tempos, se tudo se verifica nos acertamentos entre o ato criador originário e o juízo final, tudo neste vasto interregno inscrever-se-ia iniludivelmente nos desígnios do próprio absoluto. Quaisquer nuances ou a simples condescendência só fariam enfraquecer a potência absoluta e esmaecer as diatribes. O furor polêmico desse monge sempre medieval que foi Lutero apresenta uma coerência inofismável: se Deus existe já não resta espaço para a liberdade, e tudo se restringiria em tentar ludibriar, com a força inócua das aparências, o *servo arbítrio*.

O que causa espanto nem está nos milênios de vigência da tese teológica, e sim na rapidez com que os modernos dela souberam desvencilhar-se. Era de se esperar, entretanto, que a tese teológica da predestinação continuasse a oferecer, aqui e ali, e de modo sempre mais escasso, os indícios que apenas preconizavam o seu desaparecimento. Mas ainda para Hegel, o último grande metafísico ocidental, só Deus é realmente livre, e de uma liberdade a entrelaçar-se agora com o próprio processo histórico – e o que poderia então restar para esta grande criação da modernidade que é a autonomia livre do indivíduo? Seja como for, é esse novo grande anão, autônomo e soberano, que desbarata o colosso teológico. A tese acaba invertendo-se com uma impiedade sem rastros: se o homem alcança enfim o seu estatuto de cidadão livre, já não poderia sobrar espaço algum nem mesmo para a própria existência de Deus.

Descartes e os delineamentos preliminares

As coisas começam a tornar-se claras já a partir de Descartes, ainda que nem sempre em nome das namorações cartesianas com a transparência dos raciocínios. Descartes afirma com clareza a existência da predestinação divina. Mas tudo acontece agora de modo singularmente curioso. Pense-se, já de início, nesse pano de fundo que oferece a densidade histórica do tema a pintar contradições insolúveis; ou então veja-se, no particular, a formação jesuítica de nosso filósofo, pois aí problemas podem ser vislumbrados até com obviedade: até que ponto o dístico pedagógico em tudo exemplar dos jesuítas – Deus te vê – faz-se compatível com a escolha de Descartes

de morar em Amsterdã, o principal centro de permissividade da época? Ou ainda: observe-se o fato em muito extraordinário do processo inquisitorial contra Galileu que vinha ocorrendo (a condenação e a abjuração do cientista deram-se em 22 de junho de 1633); afinal, além do entusiasmo cartesiano pela *nuova scienza*, deve-se ponderar também esse outro mérito do italiano, desta vez ético, de considerar, em face da estupidez institucional, a obrigatoriedade da mentira como expressão de virtude.

Quero com as asserções feitas apenas salientar que há motivos a mostrar ao menos um certo desconforto de Descartes relativamente ao tema predestinação – tema que certamente oferece consideráveis dimensões no âmbito da argumentação mais pormenorizadamente filosófica, numa prolixidade que não nos poderia interessar aqui. Mas lembro apenas dois tópicos em tudo instrutivos para a elucidação dessa problemática no contexto da filosofia cartesiana.

O primeiro refere-se ao reconhecimento da predestinação. Sobre o tema, afirma sem titubeios o nosso filósofo: “Nós sabemos com certeza que Deus preordenou todas as coisas” (DESCARTES, 1952, p. 588)²⁷. Duvidar disso seria simplesmente um crime (o de Galileu?). E explica: o divino “poder é tão grande que cometeríamos um crime só de pensar que poderíamos jamais ser capazes de fazer o que quer que seja que não fosse por ele ordenado antecipadamente [...]” (p. 588). Entretanto, a contrapartida a esse caloroso reconhecimento do poder divino não se faz esperar: e é que, diz nosso pensador logo a seguir, poderíamos

nos embaraçar em dificuldades muito grandes se empreendêssemos concertar a liberdade de nossa vontade com os seus ordenamentos, e se tentássemos compreender, isto é, abarcar e como que limitar com nosso entendimento toda a extensão de nosso livre-arbítrio e a ordem da Providência eterna (DESCARTES, 1952, p. 588-589).

Vê-se logo onde está a prudência cartesiana: a “prova bem clara” da preordenação divina de todas as coisas está longe de poder tolher os embaraços com as grandes dificuldades que teríamos de enfrentar se perseguíssemos a elucidação da dita predestinação divina, e o que o nosso filósofo termina incentivando está num certo cultivo

27 Julgamos suficiente limitar-nos aqui às citações extraídas do ensaio *Les principes de la philosophie* (DESCARTES, 1952).

da distância em relação a esse magno problema: dúvidas não podem ser admitidas, mas nada pode ser dito sobre a momentosa questão. E por que não perguntar: nisso tudo, terá sido o nosso filósofo realmente sincero? Afinal, o que Galileu fez foi questionar a predestinação divina já em relação às andanças dos astros. Desfaleceria aí a soberania das ideias claras?

Mas, seja como for, há um segundo tópico na doutrina que se figura até mesmo arrasador. Pois há, até de fácil constatação, essa outra imensa verdade: é que “percebemos em nós uma liberdade tão grande” que ela resistiria mesmo se “aquele que nos criou empenhasse seu poder a nos enganar de todos os modos” (DESCARTES, 1952, p. 588). De fato, a liberdade é uma evidência maior – ou passou a sê-lo a partir do início dos tempos modernos –, tão certa que “nada há que conheçamos mais claramente” (p. 588). Nós somos sem dúvida, e de modo tão total, “os senhores de nossas ações”, que cabe até ir avançando que “a principal perfeição do homem está em dispor de um livre-arbítrio” (p. 587). Realmente, para Descartes, esse senhor maior que é o livre-arbítrio avanteja-se com um poder a dispor até mesmo sobre o teor do fundamento: a afirmação e a constituição do *cogito* obedecem em tudo a essa vontade soberana que nos faz os senhores de nossas ações. Parece mesmo que, no fundo, e tudo bem pensado, nosso filósofo deixa perceber que é a própria predestinação divina que se vê como que afastada, que nem é por aí que se mexem os interesses do pensamento cartesiano, e ele já nenhuma parceria poderia oferecer com o teologismo medieval e luterano.

O afastamento da tese da predeterminação realça, portanto, o tema maior da instauração da liberdade, e tudo passa a girar em torno da autonomia do indivíduo – criador incontestemente de seus próprios atos. Por aí, a predestinação divina, não obstante os encômios de um Malebranche, de um Leibniz, ou os do já referido Hegel, passa a sofrer uma espécie de marginalização, o assunto torna-se motivo de certo esquecimento, como que a esvair-se progressivamente, por causa talvez de um processo secular de saturação. Digamos, pois, que a grande medida da liberdade, já por ser negação dela mesma, o absoluto de toda a tradição, chega a obliterar-se, e tudo parece então concentrar-se na soberania – palavra que merece a referência do filósofo – individualista da nova liberdade – nova em tudo: ela conquista pela primeira vez o seu estatuto próprio, porquanto, como ainda hoje se vê, sem individualismo nem há liberdade; e ela constrói a nova filosofia, os parâmetros de base da nova ciência, sem

ela sequer se entendem as revoluções políticas e o advento da cidadania, e as metamorfoses anunciam-se em todos os setores. De certo modo, cabe até mesmo asseverar que a grande ética de nosso tempo continua caudatária – coisa inimaginável sem Descartes – da grande inovação política de Kant e de seu conceito de autonomia; tanto que muito do que se vê em nossos dias não consegue ir além de notas de pé de página da *Crítica da razão prática*.

Os novos desbravamentos da liberdade

Em verdade, após a morte de Hegel, o nosso assunto viria a conhecer novas tematizações, todas centradas em torno das medidas possíveis de liberdade. O que desaparece de fato, finados os teologismos, concentra-se na morte da medida absoluta do ato livre. Mas, logo a seguir, é ainda a questão das medidas, agora no plural, que começa a traçar carreiras por novas paisagens. E esse plural permite adiantar que a inteireza da problemática da liberdade, como que a inventar inusitados pressupostos, move-se nos interstícios de uma antinomia fundamental, rasgada por aporias tão incipientes quanto urgentes. Pois, por um lado, depara-se-nos a temática cartesiana da liberdade individual e absoluta a querer-se até desprovida de medidas, sinônimo que seria de independência e autonomia. Em nossos dias, de resto, prossegue ostentando pela vigência tal entendimento da ação livre, a forjar-se a si mesma como dona de seu próprio destino, ainda que seja nos termos dos desavisos da adolescência ou então nos descometimentos do que voltou a ser chamado, por exemplo, de capitalismo selvagem e de suas imperiosidades em níveis até globais. Por tudo isso: não apenas pelas muitas formas de egoísmo no plano moral, mas por algo de mais forte, como uma espécie de egotismo (a expressão, se bem lembro, vem de Santayana) ontológico. Acontece que, por outro lado e ao mesmo tempo, brotam novas temáticas, e isso nas constantes crises geradas pelas distorções sociais e da própria invenção das bases modernas do trabalho, ou ainda pelas ousadias mesmo que cotidianas das invencionices de toda uma nova literatura, a do moderno romance, a fundamentar a própria possibilidade do advento da psicanálise.

Por esses tantos caminhos passam a perfilar-se novos cenários a questionar justamente os possíveis referenciais da liberdade. A antinomia referida reside

neste ponto preciso: se por um lado, como foi dito, topamos a vigência por assim dizer insofismável da aceitação de uma liberdade total, por outro lado passa a atulhar-nos todo um vasto e diversificado panorama a propósito de seus condicionamentos. A ocupar os espaços da teologia, nasce agora um farto repertório de novas medidas a assentar a liberdade e sua constituição em novos alicerces. Assim, a prática reiterada da liberdade absoluta passa a tropeçar na inventariação de medidas outras, como que a embargar as suas disposições por assim dizer inatas. O vigor de antinomia se vê aqui: a liberdade que se quer total termina por contrapor-se a medidas que parecem cerceá-la em múltiplos níveis. Trata-se, insisto, de uma antinomia, quero dizer, de uma contradição que parece não encontrar amparos superadores em suas próprias tramas; ela habita como que as entranhas da vivência hodierna da liberdade – o homem de nosso tempo está, em sua livre prática, instalado nessa antinomia.

O estudo das novas dimensões da liberdade já soube construir bibliotecas. Desde a segunda metade do século XIX a análise de nossa temática vem acumulando resultados extremamente diversos, gerando teses que se dedicam à defesa de formas de determinismo a negar pura e simplesmente a liberdade, até a exploração das mais diversas modalidades de condicionamento da ação livre. E tudo não passa dos empenhos em torno desse questionamento maior que está na construção das medidas da liberdade. Para aclarar o tema, basta-nos aqui aventar um resumido índice das novas investigações que parecem caracterizar os seus tópicos mais essenciais.

São três as medidas da liberdade que passam a impor-se à consideração com maior pertinência: a biológica, a psicológica e a sociológica. Proponho a seguir alguns considerandos sobre esses três tópicos. São três, e isso já denota a extensibilidade do problema; e eles constituem as dimensões essenciais da própria tessitura da realidade humana. E nem se pretende aqui descartar outras dimensões dessa problemática, a configurar, por exemplo, horizontes mais amplos e mesmo dispensáveis, a ponto até de alcançarem níveis de ordem ontológica. Mas nos permeios de base há três elementos constituintes referidos. O que então se verifica está num progressivo deslocamento do lugar das medidas da liberdade, a medida absoluta como que se espalha e se vai descaracterizando. E, se o absoluto se vê marginalizado e mesmo esquecido, nota-se logo que o seu lugar passa a ser ocupado, primeiro, pela medida autorreferente da autonomia da liberdade em si mesma, por sua inovadora convicção

de autossuficiência. Mas é justamente em função dessa nova autonomia da liberdade que se erguem aos poucos as discussões de medidas outras, que levam a reinventar o próprio conceito de liberdade. Passemos a considerá-las.

O condicionamento biológico

Apenas indico aqui a importância dessa imensidão um tanto opaca que constitui o condicionamento biológico do homem. Trata-se dessa brutalidade do corpo, dessa insistência num rosto definitivo ainda que em parte construtível, desse corpo e de seus jeitos em tudo pertinentes, das distrações do olhar, dos encontros que nem se querem, dessas fatalidades que escamoteiam vontades aparentes – enfim, trata-se da verdade maior a assegurar que o homem é corpo de ponta a ponta, definitivamente uma *res extensa*. E de reconhecer nessa extensão da pele que tudo recobre a lei maior do prazer, a percorrer todos os caminhos e descaminhos da própria existencialidade; nessa afeição tão frequente aos desgarros, o corpo é por inteiro desejo, e dessa sua condição tudo parece depender. São coisas muito fortes e que falam por si, como que a motivar um discurso que quase tropeça o impossível. E o impossível já começa por aqui: são forças que chegam a comprazer-se em esvaimentos que nada têm de desumano. O corpo é o corpo – princípio de estabilidade, do conforto, do estabelecimento do homem neste mundo; realmente, é pelo corpo que o homem passa a situar-se no espaço e no tempo, podendo por aí tornar-se essencialmente o ente histórico que diz da competência maior da realidade humana. Observe-se ainda que foi tão somente no contexto da filosofia contemporânea que surgiu o novidadeiro empenho da construção de uma ontologia do corpo.

O homem tem a cara que é toda sua, tem mãos que agarram e pés que andam – e difícil é desaparecer-se que tais aparelhos vinculam-se de muitas maneiras ao próprio exercício da liberdade. Cabe até afirmar que sem corpo a liberdade estiolaria toda a sua razão de ser, o compromisso que deve ser a vontade do livre-arbítrio sem o corpo perderia as perspectivas de seu situar-se específico. Mas é já na presença de certa opacidade a configurar as manobras do corpo que convém chamar a atenção para uma dessemelhança de interpretações que pode clarear não poucos pontos dessa condição humana tão encravada no corpo. É que compete fazer já nos primeiros

passos de abordagem do tema distinções que permeiam muitas teses sobre o assunto. Fico, aqui, na oposição mais elementar. Se existem, de um lado, formas de determinismo que se pretendem absolutas em seus compassos de opacidade – como certa ciência reflexológica, por exemplo –, que se negam a liberdade em nome de tramas de natureza puramente biológica, há, de outro lado, posições outras, como a do existencialismo de Sartre; o seu cartesianismo leva-o a inferir que, se não existe Deus, a liberdade se quer absoluta, acrescentando-se a essa tese a afirmação de que todas as formas de condicionamento acobertam disfarces definitivos de determinismo, e os determinismos são sempre fonte de “má-fé” a mascarar os resquícios mortais de um Deus impossível e contraditório – e isso precisamente em nome da liberdade.

As teses não se poderiam opor de modo mais frontal, e são precisamente tais oposições que levam a estabelecer uma distinção, em tudo elucidatória, entre determinismo e condicionamento. O determinismo seria radicalmente avesso à própria possibilidade de liberdade, tudo aconteceria dentro de um jogo fechado em sua própria imanência, preso a reações específicas, atravancando qualquer fresta que viesse a insinuar o surto de liberdade. Tal tese até parece difícil de ser defendida, mas tudo indica que ela possa contaminar, digamos, as estruturas “inferiores” da constituição corpórea. Isso para não falar da evidência dos casos de patologia; realmente, a patologia não raro representa uma forma de paralisação só compatível com a ausência de qualquer estofo de responsabilidade na conduta propriamente humana. E é exatamente esse nível inferior em que fica restringida a conduta humana que leva a legitimar este outro conceito, o de condicionamento de liberdade dentro dos limites dos imperativos biológicos; o conceito de condicionamento oferece ao menos a hipótese de uma flexibilidade bastante grande, que permite dizer, por exemplo, que tudo é biológico; mas que também, e por isso mesmo, nada é biológico; ou a afirmar, como faz Merleau-Ponty, que a vida sexual se desdobra em dimensões “metafísicas”, ou seja, ela se faz presente na inteireza do próprio sentido da existência humana, transcendendo e condicionando, a um tempo, o plano meramente biológico. Talvez o mais importante esteja em reconhecer que o condicionamento biológico, longe de representar uma forma inferior do comportamento, implica, antes, o processo de corporificação da liberdade, emprestando-lhe uma dimensão congenitamente humana. Afinal, a liberdade intromete-se nos modos como o homem exerce o seu próprio corpo, e passaram-se os tempos de considerar o corpo como realidade

por assim dizer negativa e pecaminosa. De qualquer maneira, parece que já não se pode descartar a ideia de que pelo corpo o homem se faz livre, e de que pela liberdade o corpo alcança a sua plenitude humana.

O condicionamento psicológico

E as coisas não se tornam menos complexas se passarmos ao plano da realidade psíquica – talvez tudo se torne agora um pouco mais transparente. Aqui também tudo se passa nos escalares entre determinismo e condicionamento.

A propósito, lembro apenas o notável ensaio de Freud sobre Da Vinci, única tentativa sua de meter-se no âmbito especificamente biográfico. A longa e bela análise de Freud busca os seus argumentos um pouco por tudo, ao longo da vida e da obra do artista, a começar pela insistência de Da Vinci em abandonar boa parte de suas obras no inacabamento; e especialmente significativo foi sem dúvida o relato sem par feito pelo próprio artista em um de seus escritos de um sonho de infância em que aparece a figura de uma ave; possivelmente, explica Freud, esse sonho não seja da infância, mas tenha sido uma experiência mais tardia e transferida para a infância. Seja como for, o psicanalista pinta um vigoroso quadro a mostrar todas as pendências do artista em relação aos seus primeiros anos e os traumas deles decorrentes. Então tudo parece poder “esclarecer-se pela ação conjunta de constituição e destino, de forças interiores e poderes exteriores” (FREUD, 1970, p. 156). Mas isso não autoriza, segundo nosso analista, a concluir por um determinismo puro e simples, que autorizasse como que a deduzir daquele quadro a inteireza do indivíduo. E Freud termina por esclarecer: “Devemos aqui reconhecer um certo grau de liberdade, já não solucionável psicanaliticamente” (p. 157).

Num outro texto de Freud aparece, além do controvertido conceito de sublimação, empregado por vez primeira justamente no ensaio de Da Vinci, ainda outra palavra – *Lockerheit*, que talvez possa ser traduzida por flexibilidade, ou ainda por soltura (FREUD, 1969, p. 156). Lê-se neste texto, escrito seis anos depois do ensaio de Da Vinci, que a arte faz-se em caminho de volta da fantasia para a realidade, ou seja, que o artista conseguiria realizar através de sua fantasia, o que antes ele só conseguira alcançar na sua fantasia. A aderência à própria fantasia configura precisamente

o quadro da neurose, mas o que vale para um indivíduo não precisa valer para os outros, e esses outros talvez nem sejam necessariamente artistas.

De qualquer forma, há algo como o cultivo de uma certa distância a garantir os espaços possíveis para as andanças de certa liberdade. Ao que tudo indica, existem formas de patologia intrinsecamente alheias a tudo o que possa significar liberdade e responsabilidade; vê-se até que, aqui também, a patologia põe a liberdade em causa. Mas, quase que por definição, a patologia configura o quadro da realidade curável. Tal é, de resto, a natureza dos tratamentos em geral, e a psicanálise busca, no final, algo como o alargamento dos processos de conscientização e, por consequência, a fertilização também dos terrenos adequados ao exercício da liberdade. Mas, afirmando-se isso, nem se pretende que os condicionamentos vigentes possam evaporar-se numa transparência absoluta: o que importa está antes nessa dialética entre esferas condicionantes e os compromissos de uma liberdade que se quer sempre mais lúcida. E o limite esteja talvez por aí: *qui veut faire l'ange fera la bête*²⁸.

O condicionamento sociológico

Resta-nos, para concluir, traçar algumas observações sobre os condicionamentos sociais da liberdade, certamente a forma mais ampla, a mais abrangente de condicionamento, já que nela tudo termina de algum jeito por inserir-se. E tomo aqui, como ponto de partida, o conhecido asserto de Marx que afirma, redondamente, que a liberdade está no “reconhecimento da necessidade”. Visto de fora, a afirmação parece nem ir além de simples submissão à mais total dependência. As coisas se complicam, entretanto, quando se percebe que Marx tinha nada menos que a filosofia alemã na cabeça, isto é, liberdade e necessidade eram termos que já vinham fazendo história, eram conceitos que apresentavam uma tessitura em tudo singular. E é isso o que deve ser discutido.

28 Adaptação de trecho de conhecido aforismo de Blaise Pascal, “L’homme n’est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l’ange fait la bête”, que pode ser traduzido como “O homem não é anjo nem fera, e o infortúnio dita que quem quer ser anjo se torna fera”. Cf. PAS-CAL, Blaise. *Oeuvre complete*. Texte établi et annoté par Jacques Chevalier. Paris: Gallimard, 1954. Bibliothèque de la Pléiade.

Digamos que as tramas começam com Kant, e mesmo antes, com a oposição cartesiana entre coisa extensa e coisa pensante, entre o corpo e a alma; oposição essa toda feita de dessemelhanças, a afigurar-se como fonte de conflitos sem possibilidade de vislumbrar-se-lhes qualquer solução. Salvo uma, dependendo dos pendores: os alçares das especulações metafísicas. Se Descartes tem a prudência de deixar a questão em aberto, assim não fazem os seus herdeiros, como mostra a tese do ocasionalismo divino de Malebranche, ou a harmonia preestabelecida de Leibniz. E é no interior desse panorama, esmaecido por presenças céticas, que se estabelece a teimosia de Kant: se a metafísica se vê enfim marginalizada, como encarar as candentes questões daquela então já clássica oposição? Ainda que os caminhos se façam mais complicados, a oposição kantiana rastreia a antinomia fundamental de Descartes: existe o mundo dos fenômenos sensíveis, visto depois de Newton mais claramente do que nunca como submetidos ao determinismo do mundo material; e, a contrapor-se a essa ordem, a espontaneidade da ação livre do homem como membro incontestável do mundo numenal, que inventaria a espontaneidade do caráter autônomo da liberdade. A antinomia prefigurada por Descartes continua, assim, imbatível: como conciliar necessidade e espontaneidade? Está claro que o pressuposto metafísico essencial a toda essa problemática está na distinção corpo e alma.

Mas o que nos interessa aqui nem está nesses enredos, que, seja em Descartes, seja em Kant, parecem nem poder oferecer saída. E, no entanto, é em torno de uma possível saída para essa antinomia que se move boa parte do pensamento pós-kantiano. Como se vê em um Fichte. Mas penso aqui, e principalmente, no cometimento em tudo significativo de Schiller. Este kantiano fervoroso fez basear toda a sua estética na possibilidade de uma crítica positiva a Kant. E o poeta o faz, como se sabe, através da exploração do conceito de jogo. Convém, a propósito, não esquecer que o verbo alemão *spielen*, como também o seu correlato inglês *to play*, oferece ao menos quatro acepções: quer dizer brincar, mas também jogar (numa acepção ampla), e quer dizer ainda interpretar no contexto dos instrumentos musicais, e, por fim, refere-se à interpretação teatral, do ator em cena. Infere-se logo que o dramaturgo Schiller estava particularmente interessado no *spielen* na acepção cênica da palavra. Mas é num sentido bem mais extenso que ele afirma em suas *Cartas sobre a educação estética do homem*, a fim de fundamentar toda a sua visão pedagógica da arte, o seguinte: “O homem só joga quando for homem na plena significação da palavra, e ele só é inteiramente homem quando joga”;

para ser bem entendido, este aparente paradoxo deve ser aplicado “à dupla seriedade do dever e do destino” (SCHILLER, [1906], p. 421). Assim é que um dom Carlos, por exemplo, vive de ponta a ponta, no belo texto que o exhibe, entre o mundo fenomenal e o numenal, entre a necessidade física do destino e a espontaneidade da liberdade que é o cumprimento do dever, e tudo nos limites de um jogo que leva a um escopo pedagógico bem definido, que está no aprendizado da liberdade, ainda que esta, se chega demasiado tarde para o infortunado personagem, deverá valer, pensa o otimismo de Schiller, para a educação geral do público.

Teria a antinomia kantiana sido superada? Do modo como foi colocada, a questão parece nunca ter sido levada muito a sério pelos sucessores mais imediatos de Schiller. Entretanto, o que importa está no fato de o conceito de jogo, devido ao poeta, ter passado, mas isso principalmente no século XX, por um extraordinário processo de ampliação. Em primeiro lugar, por sua estrutura intrínseca. Veja-se, para ficarmos em um exemplo que nos é próximo, o que acontece num jogo de futebol; de um lado uma necessidade rigorosa e restrita: a delimitação física do campo de esportes, e também, e mesmo mais significativamente, as convenções a normatizar todos os acontecimentos em campo. E essas necessidades exatas, cultivadas com um rigor meticuloso, coadunam-se perfeitamente bem com a espontaneidade do jogo, e chegam a desenvolver excelências em criatividade – e por que não lembrar aqui as exigências schillerianas levadas até a sua perfeição? E não é mera curiosidade referir aqui o fascínio, em tudo schilleriano, de Brecht pelo esporte, no caso o boxe: a luta entusiasmava o poeta, a ponto de querer ver o seu ritmo trasladado para a cena dramática; mais precisamente: o fato de que, no esporte, o total e o compulsivo irracionalismo do público, tão inteiramente entregue a suas reações físicas, ao destino da torcida, virar-se em comportamento totalmente lúcido e racional no caso de qualquer transgressão da norma: a reivindicação da racionalidade, ou o espírito crítico, acasala-se, por aí, com o irracionalismo precedente. De resto, o acerto da análise estende-se para todo e qualquer tipo de jogo, do simples cartado até as complicações do xadrez, passando pela violência do boxe; vale também para todas as modalidades de representação cênica, como vale ainda para a inocência dos brincarões das crianças. E os antropólogos do *homo ludens* irão mesmo mais longe, e estendem as estruturas formais do jogo para as peripécias de um tribunal de justiça, ou para as turbulências de uma assembleia. Por tudo isso, e em muitos sentidos, as coisas começam até a fazer-se políticas, como desejava Brecht.

Mas por que essa longa digressão sobre o jogo? Concluo a abordagem social do condicionamento da liberdade tentando discutir um pouco a promessa feita acima: a visão marxista da liberdade. E o que teriam as ideias esboçadas a ver com Marx? Tudo e nada. Lembro mais uma vez que, nos manuscritos de 1844, nosso autor fala em liberdade como “reconhecimento da necessidade”. Tudo, portanto. E nada também, porquanto o jogo em Marx é em tudo diferente. Mas nem tanto: o seu jogo é o trabalho, e dentro dele – aqui a novidade, ou a diferença a empecer a visão do que seja a natureza do trabalho – a sua diáspora, a dispersão que fez com que o trabalho perdesse a si próprio. Aliás, ele como que nasceu perdido, humilhado sob o signo do mal, e o que importa agora está em saber desvendar todo o seu sentido oculto ao longo dos tempos. Mas isso, a partir de uma espécie de necessidade bruta, ou cega.

Claro que o trabalho obedece ao jogo em rígidas proporções, submisso que é ao furor das convenções do capitalismo, por exemplo. E, dentro desse entrevero todo, segue também a isso: as leis necessárias e eternas, as da produção e do consumo, no perfazimento de um círculo que acaba pretendendo apenas o estabelecimento do homem neste mundo. É evidente, vê-se por aí, que o trabalho se faz preso a constrangimentos de diversa ordem, com rudezas que terminam autorizando, entrementes, a discussão sobre o caráter da necessidade, sobre os modos de manipulá-la. A questão seria: por onde, nisso tudo, entra o jogo? Pois brinquemos um pouco. E propondo como árbitro desse jogo a clarividente figura de Schiller. Nunca passou pela cabeça de Schiller que o trabalho pudesse ser uma forma de jogo. Ou sim? Representar é trabalhar, até o brinquedo espontâneo da criança é realmente trabalho: toda a sua educação, a sobrevivência mesmo dependem de sua teimosia, de suas insistências e de seu transpirar. Mas como poderia o trabalho, na especificidade das análises marxistas, ser considerado um jogo? Já em Schiller, a antinomia entre necessidade e liberdade se vê transferida para a prática do exercício do jogo. E é precisamente essa prática, essa práxis, que muda de plano em Marx, na crueza de sua acepção do trabalho. Aventemos: transmuta-se no jogo do trabalho, através da necessidade da produção e do consumo.

Marx diz em algum lugar que todo operário deveria ser um artista. Evidentemente, mas nem tanto, a afirmação não pretende que todo trabalhador deva dedicar-se à arte de tocar violino. O que está em causa, parece-me, é bem outra coisa, que nem é muito mais importante: a essencialidade é a mesma, e tudo se concentra no desenvolvimento da criatividade, não somente do trabalhador, mas de toda pessoa

inserida em seu contexto social. Marx foi o primeiro pensador a apontar para a criatividade como dimensão essencial da própria condição humana²⁹. Pois tudo indica que tal criatividade integra-se, e plenamente, na concepção de jogo que está sendo examinada. Porquanto há toda uma organização de normas fixas, até demasiadamente fixas, nas exigências do capitalismo e mesmo nas normas “naturais” do trabalho. Mas há também essa outra coisa: o trabalhador não deveria obliterar seu ser criativo.

É fácil constatar que no regime vigente de produção não há muito espaço para a criatividade; o que vigora está muito mais na tendência a acentuar as técnicas puramente repetitivas no trabalho. Isso não significa, entretanto, que a criatividade operária deva ser preterida; depõe, antes, contra certa concepção do trabalho vigente em nosso tempo. Aliás, não deve omitir a existência de análises, e isso em diversos níveis, que fazem o levantamento das tentativas a incentivar a criatividade do trabalho dentro da evolução do sistema capitalista. Seja como for, o trabalho não se revela alheio, como mostra sobejamente o labor artístico, à contraposição que lhe é inerente entre o empenho repetitivo e a germinação da criatividade.

Parece-me estar neste ponto preciso o possível entendimento da afirmação de que a liberdade habita aquele “reconhecimento da necessidade”. Preso à terminologia kantiana, ainda que profundamente transformada, Marx termina asseverando que os labores humanos, todos resultantes das aflições da necessidade, terminam por gerar, como uma outra forma de necessidade em nada desprezível e pertinente à própria condição humana, o senso da criação; pois a práxis humana – não a animal que, como insiste o nosso autor, é apenas repetitiva – exige, justamente em nome de um novo tipo de necessidade, a invenção do elemento criativo: toda ação humana, simplesmente por ser humana, vocaciona-se para a instauração dos desequilíbrios da criatividade, sempre a vasculhar os apetites e, por aí, a esvaziar a necessidade puramente repetitiva, nesse esforço tão genuinamente humano de se fazer histórico. E sublinhe-se que tudo isso decorre das próprias entranhas da práxis, amarradas sem dúvida às rédeas do necessário, mas também, e muito, à gratuidade das descobertas. Tudo isso, a inventariar o próprio sentido da história.

Entende-se, por esses caminhos, que o trabalho se coadune com o conceito de jogo, próximo da acepção de Schiller e a superar a antinomia kantiana. Pelas

29 Sobre o assunto, veja-se de nossa autoria o ensaio “A invenção do novo” (BORNHEIM, 1992).

necessidades que compõem o mundo da práxis, estabelece-se como que uma distância a incentivar a criatividade, e é precisamente a partir desses lugares que se abrem os espaços para a própria invenção da liberdade. Compreende-se, então, que a liberdade não consista em ser pertença de uma suposta natureza humana, espécie de acessório a ornamentar como um possível uma essência inamovível. Ao contrário disso, a liberdade se faz objeto de uma conquista, e a realidade social do homem aprende, através de um itinerário desoladoramente lento, a construir todo o sentido que possa ostentar a liberdade, e isso através do que deva ser o trabalho – trabalho que leve à edificação da autonomia do indivíduo, a alicerçar o empenho em tudo moderno da instituição da cidadania. Necessidade e liberdade não se contrapõem à maneira de dois conceitos que se repilam, sem chegar a se constituírem propriamente numa contradição dialética. Pois são experiências que se constroem no interior da contradição: um dos termos só é pelo outro; a necessidade humana se estiolaria na repetição animal, ou em formas de alienação, sem a liberdade, e esta adquire a sua razão de ser através dos embates com a necessidade. Desse modo esclarece-se melhor a própria noção de práxis. E a inteireza do jogo.

Observações complementares

A liberdade não é coisa de peça única. Ela oferece, como se viu, diversas medidas, com pesos variáveis em cada experiência. E justamente nisso residem os matizes de seus compromissos e a sua própria possibilidade. Mas trata-se sempre de um processo dialético, sempre a decorrer da iniciativa e da inventividade humanas, sempre situadas e mesmo sitiadas. Esse processo dialético nem tem fim, e dele dependem essas instâncias infindáveis que são os modos como, politicamente, se vai configurando a história. A contradição entre liberdade e necessidade vê-se estabelecida sem dúvida naquilo que Marx chama de “ciclo eterno”, inerente à própria condição humana e que soube gerar em nosso tempo, pela Revolução Industrial, a férrea e indispensável contraposição entre produção e consumo.

Mas em nossos novos tempos, nos tempos que se foram perfilando ao longo dos séculos mais recentes, desdobrou-se uma nova contradição, em nada alheia à contradição anteriormente indicada. E é que o homem dos novos tempos vive nas

imbricações de uma nova situação que lhe é essencial, estabelecida na contraposição de duas concepções da liberdade, e isso de modo surpreendentemente novo. Pois, de um lado, o homem moderno vive a liberdade como forma de experiência absoluta: ele se faz em ser autônomo, independente, e a liberdade lhe pertence como um bem maior. Não é por acaso que a liberdade se arvora na primazia definitiva do livre-arbítrio cartesiano, ou na responsabilidade da autonomia kantiana, até alcançar, por exemplo, a de defesa impenitente da liberdade absoluta em Sartre. E no entanto, de outro lado, o homem, ainda que habitado pelas ânsias dessa liberdade total a transgredir todos os limites, admite também, nas mais simples experiências da cotidianidade contemporânea, o reconhecimento das fronteiras condicionantes da liberdade, simplesmente porque esse homem frequenta o médico, as perquirições psicanalíticas, e aflige-se com os avassaladores conflitos do mundo social e político.

O grande desafio instala-se exatamente num ponto a desnudar uma antinomia essencialista: de um lado, temos a vivência e a satisfação de uma liberdade absoluta a derrubar todas as formas de predestinação; mas, de outro, tropeçamos no confronto com condicionantes, nas medidas diversas que assolam a liberdade a defrontar-se até mesmo com fatalidades. A liberdade sem dúvida existe, nunca existiu de um modo tão fortemente robusto como hoje, produto que é de longas vicissitudes históricas. Contudo, ela medra nessa antinomia essencial entre o individualismo, sem o qual nem haveria liberdade, e as contrapartes sociais, providas de necessidades que acabam se revelando a própria razão de ser da liberdade. Falo em antinomia porque ela se mostra em tudo tão percuciente que nem se consegue perceber qualquer possibilidade dialética que a pudesse superar. Os homens, hoje, são essa contradição antinômica, a ponto de eles perceberem o peso das tarefas que os aguardam. Sonhe-se, pois, na espera, com um novo Schiller.

Referências

- BORNHEIM, Gerd. A invenção do novo. In: NOVAES, Adauto (org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- DESCARTES, René. **Les principes de la philosophie**. Paris: Gallimard, 1952.

- FREUD, Sigmund. Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. *In*: FREUD, Sigmund. **Bildende Kunst und Literatur**. Frankfurt: S. Fischer, 1970. Studienausgabe, v. 10.
- FREUD, Sigmund. **Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge**. Frankfurt: S. Fischer, 1969. Studienausgabe, v. 1.
- SCHILLER, Friedrich. Ueber die aesthetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. *In*: SCHILLER, Friedrich. **Philosophische Schriften**. Leipzig: Insel Verlag, [1906].



Duas palavras para uma apresentação desnecessária³⁰

Vem-se falando com certa insistência, e não só em Paris, sobre uma renovação do interesse pelo pensamento de Sartre em nossos dias. Entretanto, nada poderia desmerecer o fato de que nosso filósofo será sempre um sedutor, e isso basicamente porque ele soube apossar-se de um traço todo seu na condição indispensável que faz de um homem um escritor: este intelectual, levado às extremidades de seu próprio ato de inteligir as coisas de que falava, sabia comunicar como poucos a volúpia que ele mesmo experimentava na construção de cada frase que escrevia. Nem se imagine a possibilidade de um escritor pleno sem a figura desse saber-sabor.

Mas tenho para mim que essa notável renovação dos interesses pelas ideias sartrianas atém-se a dois tópicos básicos. O primeiro põe em evidência o fato de que essas ideias continuam a responder às inquietações do homem de hoje, são ideias que persistem vivas, elas se querem vivas e já por aí se querem também questionadas. De toda evidência, Sartre já é um monumento clássico. Mas não é disso que se trata aqui – trata-se, sim, da continuada atualidade de uma filosofia que teima em responder a não poucos dos modos como o homem prossegue a se fazer presente

30 Nota dos organizadores. Texto de apresentação do livro *Crítica da razão dialética*, de Jean-Paul Sartre, publicado em 2002 pela editora DP&A.

em nosso tempo. Claro também que isso não vai durar – Sartre sabia como ninguém do caráter datado de seu pensamento e de todo e qualquer pensamento, ele sabia da natureza profundamente adverbial de tudo o que se pretende eterno dentro da contemporaneidade: a inteireza de seu ateísmo põe-se a solapar as aparentes pretensões de verdade absoluta em tudo o que escreve. E ele sabe, por isso, que é dessa cor acinzentada que brota qualquer maneira possível de permanência. Se ainda hoje se lê Sartre com o olho posto na atualidade, é porque continua-se vendo em seus escritos o ajuste da reflexão relativamente a essa mesma atualidade. Claro ainda que as extensões do tempo continuam escassas: mas o ontem da presença de Sartre consegue infiltrar-se no hoje de um modo, de resto, em tudo sartriano; ou seja: a do leitor, a do homem atual, vendo-se através daquilo que ele pode ser em seu tempo de modo crítico e lúcido, entendendo a sua inserção num mundo que é todo dele, à maneira dele, e de um modo crítico e lúcido.

O outro tópico refere-se a qualquer coisa como o reparo a uma séria injustiça. É que, dentro do restrito contexto de grandes pensadores de nosso tempo, Sartre foi sem dúvida o mais injustiçado. Porquanto, vista como um todo, a bibliografia sobre o pensamento de nosso filósofo oferece uma paisagem em tudo lastimável; os ofícios de abordagem se querem simples em divulgação, vulgarização até – bastaria aqui a mais leve comparação com a vasta e bem pensada ensaística sobre Heidegger para que se percebesse a força irônica do contraste. Por que isso? Por Sartre sempre se ter recusado a partilhar dos colegiados acadêmicos afeitos, por assim dizer, a um tipo de pesquisa bem-comportada? Os ressentimentos não poderiam ir tão longe, nem lhes caberia ignorar o rigoroso perfeccionismo da linguagem sartriana. Esse desmazelo todo afinal é máscara do quê? O fato é que a obra de Sartre permanece quase em sombras totais, alheio ao pensamento mais arguto, mais questionador: um ou outro livro, aqui ou ali, normalmente distante dos domínios franceses, avança algo no campo aberto à pesquisa – e isso logo com Sartre, que, como poucos, soube manter-se, pela linguagem e pelo pensamento, na intimidade dos mais puros parâmetros da tradição francesa: como escritor, como moralista, como cartesiano. Convenhamos que já é tempo de reparar toda essa ignorância. E talvez esse renovado interesse atual pela obra de Sartre possa levar justamente a essa discussão mais séria, mais pertinente, mais debruçada, como seria de desejar, sobre os fundamentos, sobre a ordem das razões de ser, para que se pudesse ponderar todo o peso

de perquirições que ainda ecoam na vastidão, distante da embromação que nada vê, mas afastada também de qualquer barganha com a perenidade do absoluto. Aliás, o próprio Sartre nos dá um soberbo exemplo dessa postura que tudo prende e tudo perde, e tudo supera, e em que tudo se metamorfoseia em esquina.

A *Crítica da razão dialética* é precisamente exemplo de uma dessas esquinas. Pois não é que de repente, do outro lado da rua, surge o olho solerte de uma esquina outra, de uma calçada? E nosso filósofo vê: mas “o mundo é também História; talvez sejamos antes de tudo históricos”. Sabe-se que o primeiro Sartre era profundamente anti-histórico, ou melhor, no nível das inaugurações, a história sequer existia nem mesmo como esfumado pano de fundo, e o primeiro personagem de Sartre, Roquentin, a descarta com a displicência da insciência. Mas sobreveio logo a brutalidade dos acontecimentos políticos e, logo depois, a ousada filigrana das análises de Merleau-Ponty sobre tais acontecimentos. E Sartre pôs-se a escrever, e muito – escreveu a longa *Crítica*; dessa obra, postergou o primeiro volume, que questionaria o problema do sentido da história, e entregou-se logo ao detalhismo do segundo volume, às questões de método, a análises bem concretas e bem circunstanciadas de dimensões e pressupostos básicos da evolução social do mundo ocidental. Não cabe resumir tudo isso aqui – que o leitor se deixe levar pelas garimpagens e pelo fastígio dessas consistentes viagens.

Lembro apenas um ponto, a determinar o próprio sentido dessa virada maior de Sartre: é que, assim sem mais, quase que por aparente descuido, nosso homem leu realmente Marx e deixou-se convulsionar. A nova pergunta se torna até viciada por sua própria obviedade: em face da permanência sempre atual das questões formuladas pelo marxismo, qual o lugar que poderia restar ao existencialismo? A reviravolta nem poderia ter sido mais radical. É que agora inverte-se o eixo das considerações. Pois, na obra mestra anterior, *O ser e o nada*, o filósofo dissecava as vicissitudes do para si, do indivíduo singular, da consciência, da má-fé que a compromete em sua busca da liberdade absoluta, e deixava o outro lado do eixo – o em-si, o ser, o objeto – restrito a uma página e meia. E, no entanto, novas contas feitas, é essa página que se agiganta, e o ser se faz em principal objeto da *Crítica*. Vale dizer: investiga-se agora o terreno coibido pela antiga soberania da consciência, e nosso pensador volta-se à densidade de seus próprios pés: pergunta então pelo objeto, pelas coisas inertes, pela serialidade, pelo peso das medidas econômicas. A forte personagem da velha consciência

parece até pôr-se em fuga. Não obstante, e por essas andanças todas, a pergunta que não deixa de ser até mesmo desabusada nesse desconcerto dos primores do individualismo: qual seria, enfim, o lugar do existencialismo? A resposta se revela aguçada através da recusa daquilo que foi feito com o marxismo, e a análise de Sartre concentra-se por inteiro naquilo que deve ser repellido: a pura e absurda redução do homem, de toda a riqueza da realidade humana, aos avatares da onipresença da categoria do objeto. Pois, em nosso tempo, terminada a era das complacências, tudo se fez cartesianamente definitivo: tudo é ou sujeito ou objeto. E contra a anonímia avassaladora da presença do objeto, impõe-se a necessidade de “salvar” Marx: o homem e toda a esfera de seus pertences também existe, e estaria nesse reconhecimento a vitória do existencialismo. O objeto, através das drásticas e funestas artimanhas do stalinismo, da psicologia de um Pavlov e de tantas outras coisas mais, tornou o sujeito um fantasma de si mesmo, totalmente redutível ao anonimato da ditadura e da ciência. O homem, então meramente número-objeto, deveria eximir-se dos processos desindividualizadores, ser reinventado na condição de qualidade pura, para poder, enfim, ser reimplantado no próprio seio do marxismo.

Entretanto, a questão não deixa de permanecer ambígua: inexistente em Sartre uma análise realmente abrangente do que seja a concepção marxista do homem, da consciência e da liberdade. E, de certo modo, a ambiguidade deriva por inteiro do fato de que, na obra do próprio Marx, as indicações que abrem o espaço para essa presença do homem, da liberdade e do desempenho da consciência não terem encontrado sua repercussão suficiente na elaboração de uma antropologia. Ou seja: em que medida o existencialismo terminaria sendo uma crítica da própria doutrina de Marx? Por aí, caberia em consequência perguntar ainda: a ambiguidade viria de dentro da doutrina de Marx e de suas omissões ou decorreria muito mais de uma história que se deixou assenhorear pela avalanche que tudo passou a invadir e tudo reduzir à objetividade do objeto. Realmente, como foi dito, em nosso mundo tudo é ou objeto ou sujeito, e não existe terceiro termo para transcender tal dicotomia. Nada então parece mais justo do que a bandeira erguida por Sartre: o homem perdido deve ser reinventado no próprio cerne do marxismo. O homem – entenda-se: o homem tal como descrito na longa fenomenologia das análises sartrianas, sem esquecer, claro está, a problemática de suas continuações. Pois resta, por total, na teoria e na prática, a plenitude do alcance desses avanços, sempre adulterados

e sempre impositivos, a começar pela reconquista da liberdade. Se há uma palavra que define todos os empenhos de Sartre, ela é exatamente esta: a liberdade, o lugar por excelência de todas as contradições, de todos os encontros e desencontros, sinônimo que é, sem nenhuma retórica adjetivante, da própria existência humana. *O ser e o nada* encontra a sua complementação necessária, ainda que na medida dos contrapesos, nessa *Crítica da razão dialética*.



Sartre revisto³¹

O tema proposto é este: aquilatar a importância do pensamento de Sartre no Brasil vinte anos após a morte do filósofo. A proposta evidencia apenas a inexorabilidade dos acontecimentos temporais: tudo termina, mesmo que de modo excelente, em termos de academia. O que Sartre mais detestava, e nisso reside o empenho maior de sua ética, estava justamente na recusa de tornar-se a estátua de si mesmo, em aceitar que o bronze lhe subisse pelas pernas. Foi por isto, e nem tanto por razões de ordem política, que Sartre recusou, definitivo, o Prêmio Nobel. Isso de aceitar-se como exemplo, um pouco à maneira do caráter edificante que deve assumir a presença da santidade, está nas antípodas de todo o projeto sartriano: nenhum homem tem o direito de ostentar a dignidade pseudomoral de pretender exercer a função de modelo para um outro, a não ser que esse outro abdique de seu próprio estatuto de moralidade.

A recusa à presença de normas objetivas a nortear o comportamento, a alastrar-se por contágio, a assentar condutas edificantes, está no âmago e na razão de ser do próprio sentido da ética de Sartre. A estátua, mesmo que de gesso, inventa um homem pantomímico que acaba por patentear-se como falsificador da condição humana em si mesma. E é precisamente contra isso que se erguia toda a verve do maior moralista do século passado. A denúncia do que ele chama de má-fé reside exatamente no fato de que o homem tende, num processo que se deixa emperrar

31 Nota dos organizadores. Datiloscrito original transcrito e publicado em 2012 na revista *Rapsódia*, com apresentação e notas de Gaspar Paz.

nos passos da autofalsificação, a submeter-se ao outro, qualquer seja ele – um amado qualquer, um herói, o próprio Deus –, como se esse outro devesse funcionar à maneira de um modelo.

Sartre viu a grandeza e os limites da ética kantiana. Prega ele: age de tal maneira como se tua ação devesse servir de norma para os outros. Sartre acrescentaria, corrigindo: mas a minha ação individual não pode oferecer nenhum conteúdo material, ela se esvai numa formalidade que acaba se revelando uma necessária guardiã da democracia. A tese kantiana justificar-se-ia apenas se enfaticamente complementada com a asserção de que ninguém pode servir de modelo para ninguém. E tal é a exata tônica da ética sartriana. No fundo, trata-se de uma radicalização, em tudo consequente, da ética do filósofo alemão.

Nesta convicção maior afinca-se a inteireza da pedagogia sartriana. Claro que ele defendia as suas ideias, era loquaz ao extremo, esvaía-se em palestras, em conversas de café, em entrevistas. E expandia-se ainda muito mais através da palavra escrita – não há paralelo na história do pensamento: nenhum filósofo, em vida, conseguiu acumular um tamanho acervo de edições; seus livros alcançavam, com facilidade, só na França, centenas de edições. E o sucesso continua: veja-se o que vem acontecendo agora entre nós: sucedem-se as edições da recente tradução de *O ser e o nada* de modo em tudo surpreendente, a ponto de justificar-se uma leve suspeita: qual a real extensão do número de seus leitores? Nem importa, o livro dura, e os leitores acabam aparecendo. Mas a pergunta faz-se insidiosa: quantos leram este tratado? Quantos dos que me leem neste momento aventuraram-se pelas páginas deste livro maior? Repito: nem importa. A grandeza maior de Sartre, como de todo grande pensador, nem está apenas, tão simploriamente, nele mesmo ou no peso de sua obra, e muito menos nas muitas ainda que necessárias pequenas rixas do certo e do errado; a grandeza do filósofo mede-se antes naquilo que os avanços do tempo deixam filtrar.

Digamos, para avançar, que a essência do pensamento sartriano se concentra num ponto bem preciso: a inutilidade da mentira. E daí a justeza de sua tese contra a má-fé. Sartre diz em algum lugar que chegará o dia em que os homens se tornarão transparentes uns para os outros, ou seja, virá o dia em que não mais haverá a mentira. Evidentemente, se tomarmos a tese em sua materialidade bruta, ela leva a desconfiar que Sartre exagera, e isso já em nome de um *mea culpa* universal. Mas o que importa nem está nessas minudências, nesse tipo de veracidade por assim dizer

ôntico. O que importa está em bem pensar o alcance da tese de nosso filósofo – e não é que ele tem razão, e sobejas razões, para afirmar o seu exagero?

Veja-se, por exemplo, o tema insinuante da frequentação da subjetividade. Este momentoso assunto, já presente na Antiguidade clássica ainda que de modo torto e mesmo equívoco, vai se impor tão somente nos tempos modernos – na filosofia, claro está, mas principalissimamente na literatura romanesca dos dois ou três últimos séculos, base do marxismo (por que não?), base da psicanálise. E em nossos dias, já tão viciados pelo jargão marxista e o psicanalítico, a sociedade e os outros souberam tornar-se tão transparentes, tudo se oferece com tanta nitidez nos parâmetros de uma grande tela cinematográfica, os conceitos se fazem tão comezinhos e tão ao alcance de nossa vida cotidiana – que cabe realmente questionar o futuro, ou o presente, da mentira. Agora, como nunca dantes, nós sabemos o outro, as simulações se fazem passíveis de um lúcido e progressivo desmascaramento, a vocação do homem atual vive em larga medida do despojamento do outro. E surge então este novo pecado capital: a ausência de autoconhecimento. Mas a isso se supera com a lucidez do saber: o saber é agora o desmonte da mentira. As culturas se tornam cada vez mais transparentes, as sociedades como que mostram as suas vísceras, e o diálogo só pode verdadeiramente medrar na recusa da escamoteação. No mais, a mesa está posta, e os jogos foram lançados.

Mas veja-se a estatura de um homem: Sartre esteve no Brasil. Nem tanto para fazer a apologia de seu próprio ideário filosófico. Digamos que as coisas passavam até um tanto por aí – como evitá-lo? Mas o que importava estava no entendimento de que o sentido da filosofia concentrava-se como que por inteiro no ato de denúncia, e isto em diversos níveis. E o filósofo não veio para fazer a apologia da denúncia: esta, entre nós, já existia, ainda que censurada, ainda que camuflada em sua prática, ainda que perseguida na linguagem da violência. Ele veio, sim, para denunciar a própria situação política do país; veio para falar de nós mesmos, num ato de solidariedade raro na época para um homem de seu gabarito. Denúncia sempre, sem dúvida, mas desta feita através da perspectiva do outro, de outro país, de outra gente e de seus problemas. Tudo em nome daquela transparência a que acima me referi. O saber está todo aí: a transparência pode mover montanhas, modificar realmente a sociedade, ela se revela revolucionária. E não é esta a origem da razão de ser do próprio saber?

Mas sinto a teimosia da pergunta jornalística: Sartre entre nós? Venho percebendo mesmo, ultimamente, uma significativa constância nesta curiosa perquirição por parte da imprensa. Ela autoriza a quê? A vislumbrar alguma forma de atualidade de presença do pensamento sartriano? Sartre oferece, com toda evidência, a presença da perenidade dos clássicos, sempre correndo os riscos de ser mal-entendido, de tornar-se a estátua que ele tanto detestava. Mas diria que a presença de Sartre entre nós se revela em diversos níveis. O primeiro, aquilatável através da permanência, por vezes notável, de edições de suas obras em nosso meio, revela o óbvio: Sartre continua sendo por estes lados um autor vivo. Evidentemente, é por assim dizer impossível averiguar a intensidade de sua influência e sobretudo os muitos modos em que ela se pode verificar. Mas sua obra existe, resiste, desafia.

Outro nível, e que mal posso avaliar, é o do pastiche literário. Impossível imaginar que o fascínio de Sartre não se fizesse presente em nossas letras tantas vezes periféricas. Nem tomo aqui a palavra pastiche em sentido pejorativo, mas lembro, a simples título de exemplo, um belo conto, *O internato*, ato inaugural de um escritor, Paulo Hecker Filho; este conto, já bastante antigo, ainda que testemunhe a leitura de um Sartre mal digerido, e mais preocupado com escabrosidades *pour épater* do que com as estruturas da existência humana, mostra muito bem as medidas do impacto inicial de Sartre em nossa literatura; tais medidas relevam todas de um fato bastante frequente, a ausência completa de consciência metodológica.

Ainda outro nível está em nossa produção ensaística em torno de Sartre. Há um livro pioneiro, o de Luiz Carlos Maciel, que não pretende ir além da boa divulgação. E há, mais recentemente, o bem-informado ensaio de Paulo Perdigão. No entremeio, a bibliografia sobre Sartre não só existia, como continua a florescer, de modo especialmente significativo nos meios acadêmicos. Isto tudo significa ao menos que as ideias do mestre francês permanecem circulando entre nós. É bem possível, é mesmo natural, que logo isso tudo se arrefeça, mas parar não significa necessariamente prejuízo de presença.

E permito-me, para concluir, e a título de mera obrigação intelectual, duas palavrinhas sobre a minha própria produção em torno de Sartre. É que publiquei um livro sobre o filósofo, outro meio livro, e mais algumas miudezas, como esta aqui exposta. E sói acontecer, com relativa frequência, que encontro pessoas que me tomam por sartriano, e nem me levam a sério se as desminto. Entretanto, nunca fui

sartriano, nem mesmo nos possíveis ardores dos modismos das primeiras degustações. Porquanto, se meu livro apresenta, em sua primeira parte, principalmente uma exposição introdutória ao pensamento de Sartre, segue-se uma crítica, nas partes subsequentes, que continuo considerando em tudo essencial. De resto, qualquer leitor, mesmo medianamente avisado, percebe de imediato que meus comentários oferecem uma índole de natureza nitidamente heideggeriana. E, ainda hoje, não vejo em que poderia modificar aqueles comentários defendidos já lá se vão três décadas – ao contrário, de tempos em tempos, ao sabor das circunstâncias, volto a desenvolvê-las e aprofundá-las. Isso não significa que recuse Sartre – Sartre é um raro pensador necessário, um filósofo que soube, talvez como ninguém, incorporar ao seu pensamento as mais profundas contradições do mundo contemporâneo. E é por esses caminhos que ele deve ser tomado. Mas, avançando isto, já me embrenho em novo excurso, que deixo para uma próxima ocasião.



Entrevista sobre existencialismo³²

Como o Sr. entende a concepção do homem para Sartre?

Num primeiro momento, Sartre pretendia fazer uma análise que desse conta da situação humana como tal. Faz *O ser e o nada* como a ontologia do homem de um modo absoluto, que seria válido para o homem de qualquer tempo, qualquer época, em qualquer lugar. Aos poucos, ele foi modificando este ponto de vista, foi quando ele passou para a *Crítica da razão dialética* que começou a assumir a causa política e social mais intensamente. Ele viu que, de fato, a análise que tinha feito daria para o homem contemporâneo do tempo dele, não de qualquer lugar. Ele traz uma mudança dizendo que é o homem em situação. Ele adverbializa toda sua doutrina. A situação hoje, resta dizer, é uma adverbialização.

A concepção de liberdade também mudou conforme Sartre foi realizando sua obra?

Muito menos, um pouco menos radical. Mas o fato é que ele manteve o conceito fundamental. Só que não voltou com mais intensidade ao tema. Na primeira fase o grande tema é a liberdade absoluta. Liberdade quer dizer, antes de tudo, responsabilidade. Só que antes a responsabilidade não era coletiva, e esse era o tema da *Crítica*

32 Nota dos organizadores. Entrevista publicada em 2000 no *Jornal Existencial*, mediada pela psicóloga Flávia Machado. A entrevista foi realizada no dia 14 de abril e complementada no dia 7 de julho de 2000.

da razão dialética. A liberdade é individual necessariamente, a responsabilidade tem que ser minha e de cada um. E nós somos responsáveis por toda a humanidade. Essa ideia não é nova, é de Kant. A dialética de Kant é calcada exatamente neste princípio, que quer dizer que é uma ideia que atravessa os tempos modernos e vai estourar com toda a sua força justamente com o pensamento de Sartre.

Como o Sr. vê a liberdade sartriana com o mundo globalizado? Essas duas visões combinam?

Combinam. Mas combinam até uma certa camada da sociedade, eu diria a sociedade burguesa, mais classe média, digamos assim. Aí cabe perfeitamente bem, me parece. A liberdade de nossa época é justamente a liberdade sartriana, que tem raízes que remetem a Descartes. A liberdade, já dizia Descartes, o livre-arbítrio, é a coisa mais importante que há no homem. E Descartes foi o primeiro que afirmou isso, e é dentro desta linha, e de Kant também, que se situa o pensamento sartriano. Agora, há toda uma evolução em Sartre. Na última fase de Sartre a consciência não é mais tão importante, a liberdade é. Mas ele passa a pensar as coisas a partir do conceito de vivência, uma certa oposição do claro e do escuro, do claro e opaco. O homem não é completamente transparente, tem regiões opacas nele também. E começa a se reconciliar com o inconsciente de Freud, através de Lacan. Isto é muito importante também, Sartre não admitia o inconsciente antes.

Em quais obras podemos observar estas mudanças em Sartre?

Por exemplo, na análise que ele fez sobre Gustave Flaubert, no *Idiota da família* ou então no meu livro *O idiota e o espírito objetivo*, que tem um longo ensaio sobre o Flaubert de Sartre.

O Sr. vê convergências e divergências entre Sartre e Heidegger?

Grandes. No princípio, Heidegger exerceu certa influência sobre Sartre. Depois ele se afastou, porque Heidegger se preocupava cada vez mais com a questão do Ser, do ontológico, e para Sartre a questão toda se concentra na dicotomia sujeito e objeto, que é justamente o que tem que ser superado, segundo Heidegger. Este era um pensamento oposto entre os dois. E, em segundo lugar, há toda a questão política e social em Sartre, na qual Heidegger nunca se meteu de cabeça aberta, digamos assim, e Sartre pensava cada vez mais na questão social. Isso os afastou muito.

O que o Sr. pensa sobre os psicólogos que utilizam os princípios filosóficos sartrianos ou heideggerianos como base de sua psicoterapia?

Eu não sei bem, pois não sou técnico de terapia. Mas ouço que existem muitos grupos formados que fazem esse tipo de trabalho. Agora, como isso se desenvolve eu não tenho a menor ideia. E isto parece inclusive uma espécie de moda agora.

Como o Sr. vê a Filosofia Clínica?

Eu estou ouvindo falar nisso. Alguns colegas estão fazendo isso. Eu não estou a par da metodologia, digamos assim.

Gostaria que o Sr. falasse sobre os seus livros nos quais faz uma análise sobre o pensamento sartriano?

O meu primeiro livro sobre Sartre chama-se *Sartre, metafísica e existencialismo* e apareceu pela editora Perspectiva, de São Paulo. Já tem diversas edições e está esgotado. Mas no mês de agosto deve sair uma nova edição. Eu tenho outro ensaio sobre Sartre, que é *O idiota e o espírito objetivo*, um livro de cerca de cem páginas sobre o último livro de Sartre, que é *O idiota da família*. No primeiro faço uma exposição e a segunda parte do livro é, toda ela, uma crítica a Sartre. É bastante violenta. Ela está calcada em Heidegger. Como eu tenho dois livros, ou um e meio sobre Sartre, muita gente pensa que eu sou sartriano. Eu sempre vejo Sartre com muita simpatia. Por exemplo, ele é o homem que assume as contradições do nosso tempo como ninguém. Muito mais que, por exemplo, a escola de Frankfurt, eu acho. Isso lhe dá uma atualidade muito grande. Mas a crítica que eu faço a Sartre, que fiz quando escrevi o livro há trinta anos, tem inspiração heideggeriana.

Então, o Sr. é mais heideggeriano?

Olha, depois eu me tornei muito crítico também em relação a Heidegger. Agora, sinceramente, eu acho que Heidegger era mais filósofo do que Sartre. Sartre era, antes de tudo, um moralista. A grandeza dele está exatamente aí.

Tanto Sartre quanto Heidegger utilizaram o método fenomenológico para basearem seu pensamento. Como o Sr. vê a utilização desse método feita por eles?

São utilizações derivadas do pensamento de Husserl. Eles não têm mais o rigor formal de Husserl. Trata-se de escrever não mais essências. E aí há uma discordância

radical em relação ao pai da fenomenologia, onde fica presa a imanência da existência. Então, são os fenômenos que têm que ser descritos. Os critérios muitas vezes são da fenomenologia de Husserl. Mas o que interessa são os fenômenos existenciais dentro dos quais o homem está instalado. Sartre tenta fazer isto, por exemplo, em seu livro *A náusea*, que é uma belíssima análise fenomenológica do fenômeno da náusea, que interessa muito a vocês psicólogos. É um exemplo perfeito da fenomenologia tal como Sartre a entende. E em Heidegger toda concepção do homem como ser-no-mundo é fundamentalmente uma descrição fenomenológica muito bem-feita também.

Muitos psicólogos estão utilizando o método fenomenológico em suas teses e pesquisas de mestrado e doutorado. O Sr. acha que esse método é o mais adequado para as ciências humanas?

Acho. E o perigo sabe qual é? É que ele pode estar como que se dissolvendo. Esquece-se amiúde das exigências formais do método. Quer dizer, a parte especificamente metodológica é substituída por uma descrição e, muitas vezes, não se vê bem quais são os critérios, os referenciais metodológicos dessa descrição. Então, o método fenomenológico tende a correr o risco de se dissolver e desaparecer.

O que o Sr. pensa sobre os existencialistas hoje no Brasil?

Bom, Heidegger tem uma boa representação no Brasil, eu diria. Sartre eu não vejo tanto, mas, em compensação, em nível de mestrado e doutorado tem muita coisa sartriana que não aparece ao grande público. Eu vejo pela imprensa que, na França, a obra de Sartre está muito valorizada agora. Estão retomando a obra de Sartre. Eu acho normal. Não dá para ficar em Sartre, porque, na filosofia, nunca se fica em filósofo nenhum. É que Sartre, mesmo na França, nunca foi objeto de fato de um estudo rigoroso. A bibliografia sobre Sartre é toda muito de vulgarização. De popularização, digamos assim. Mas uma análise mais pertinente não existe, inclusive na França. A bibliografia sobre Sartre, de modo geral, é muito superficial. Talvez porque Sartre sempre se recusasse a ser professor universitário. Nunca participou da vida acadêmica parisiense. Agora, chegou o momento de se fazer uma análise rigorosa do pensamento de Sartre. É um pensamento muito importante.

O Sr. fala, por exemplo, de Descartes como base de todo o pensamento sartriano?

Porque a grande influência sofrida por Sartre foi Descartes. Sartre é um francês e o filósofo oficial da França é Descartes. Então, tudo parte de Descartes. A terminologia é mais Hegel, mas os pilares da filosofia sartriana são sujeito e objeto. E quem introduziu isto, de fato, com autonomia foi justamente o pensamento cartesiano. E o esquema formal, eu procuro mostrar isso em minha análise sobre *A náusea*, é o *Discurso sobre o método* de Descartes. O esquema formal é igual, só que Sartre existencializa a coisa toda. Não é tão intelectualista quanto Descartes.

Eu gostaria que o Sr. falasse sobre seus últimos livros e futuros lançamentos.

Os últimos que saíram foram *Páginas de filosofia da arte* e *O conceito de descobrimento*. O primeiro, *Páginas de filosofia da arte*, é uma coletânea de ensaios sobre estética, fala sobre o setor de artes plásticas, o setor de teatro, história da arte e diversas outras coisas. É um trabalho que está tendo muita aceitação e eu estou muito satisfeito com a saída deste livro. E o outro, *O conceito de descobrimento*, foi publicado agora pela Uerj. A primeira edição já está esgotada. Vai sair a segunda edição em breve. Eu estou preparando um novo livro que talvez fique pronto ainda este ano. Acho que vai sair com o nome de *Vária filosófica*. Eu gostaria de dizer também que estou escrevendo um breve prefácio sobre a tradução brasileira do livro *Crítica da razão dialética* de Sartre. Estou começando a fazer este trabalho agora.

Muito obrigado por esta entrevista ao Jornal Existencial. Ela vai ser importante para muitas pessoas.

Obrigado a todos vocês. Foi um prazer fazer a entrevista.



Lembrança e presença de Bachelard³³

Faz tempo que perdi os cadernos nos quais eu anotava minuciosamente tudo o que escutava nos esplêndidos cursos da Sorbonne nos anos 1950. Realmente, foi uma época na qual a universidade francesa conheceu momentos altamente significativos. Vejamos a distribuição: Jean Wahl e Jean Hyppolite (que cito em primeiro lugar, porque eles me revelaram as dimensões ontológicas do pensamento de Heidegger), Jean Piaget, W. Jankélévitch, Souriau, Lagache, F. Alquié, Gurvitch, e tenho a impressão que esqueço alguém. Num imóvel vizinho, no Collège de France, eu frequentava ao menos dois cursos de M. Gueroult, um de René Huyghe, assim como dois cursos de M. Merleau-Ponty.

Havia tantos cursos, tantas novidades, e mesmo assim tudo chegava como que para ser esquecido. É verdade que tal é o destino das coisas. Porque o que importa verdadeiramente consiste numa certa seiva de ideias que se forma, quase que secretamente, e que acaba por se introjetar de maneira indelével nos ouvidos dos participantes privilegiados. Isso define, talvez, e em grande parte, o aprendizado filosófico que integra como que os subterrâneos de todas as composições dos pensamentos subsequentes. E quem melhor que um Bachelard poderia exprimir essas coisas?

33 Nota dos organizadores. Este texto foi publicado (em francês) em 2001 na revista *Cahiers Gaston Bachelard* (Dossier Bachelard au Brésil, organizado por Marly Bulcão).

Lembro-me com uma ternura especial dos cursos excepcionais de Bachelard na Sorbonne. Essas foram, simplesmente, as últimas conferências que ele proferiu em vida, durante um semestre inteiro, tendo por tema *La vie philosophique*, e constituindo uma espécie de copioso e estimulante abecedário de toda a sua evolução intelectual. Mas nada de cronologia, nem de empilhamento nas ideias que se sucederam no ritmo da métrica de exposição – a recapitulação é tão somente a morte da ideia. Tratava-se, ao contrário, de ideias vivas, que ele improvisava, tudo isso repleto de intimidades dos pensamentos de toda uma vida, expediente raro nos eruditos anfiteatros daquela universidade, onde tudo foi lido e dito (sem que isso prejudicasse a vivacidade da comunicação) para ser publicado. Mas Bachelard estava além de sua colocação, dominando perfeitamente sua voz no curso do desenvolvimento espontâneo e impecável de suas ideias, sempre diante de um público ávido e atento que ocupava todos os espaços do grande auditório; eu nunca soube se as últimas conferências de nosso filósofo foram finalmente publicadas.

Se minhas lembranças são exatas, Bachelard morava na Place Maubert, que é um alargamento do Boulevard Saint Germain e que abrigava um belo mercado de frutas e legumes, tudo isso a dois passos da Sorbonne. E não esqueço o dia em que ele entrou visivelmente contrariado no anfiteatro onde o público o esperava, e passou a criticar um grupo de turistas que o teriam olhado, segundo ele, como se ele fosse uma peça de museu. Bachelard vestia calças de época, sem ornamentos, sapatos finos encobertos por polainas, colete e, como o rigor exige, uma elegante casaca fim do século, talvez já um pouco usada; coroando tudo isso, a vasta cabeleira branca à moda antiga, e uma longa barba, igualmente branca, que escondia mal o peitilho bem arranjado. A bela figura de nosso pensador interpretava seu papel com a perfeição de um ator. Mas através desse estilo perfeitamente bem inserido na sempre atual paisagem parisiense, percebia-se a autoridade de um homem que não fazia a menor concessão ao dandismo. Na memória daqueles que o escutavam, Bachelard continua a ser, sem dúvida, a presença única de outrora – pelo estilo de seu discurso, pela energia de seu pensamento, e por ter sido um notável inventor de ideias. E isso à maneira de um mestre dos mestres.

A educação pela máquina³⁴

Dir-se-ia que a medida das civilizações está na sua aptidão em inventar necessidades. A técnica improvisada que levou o homem a produzir o fogo parece nem ter tanta importância, revela-se até mesmo aparição perigosa; mas os meios que levaram o homem a controlar esse seu produto e a desencadear tudo o que ele passou a inventar com o fogo, isso sim inventa as necessidades civilizadoras. Um automóvel, em seus inícios, não passava de uma ingênua e curiosa modalidade de brinquedo, e seus horizontes não iam muito além de propiciar um passeio inconsequente; mas a partir daí descerra-se com uma precipitação crescente todo um mundo de novidades que transforma até mesmo a fisionomia das cidades: o que parecia meramente ocioso adquire subitamente os foros da necessidade. A distância entre os dois exemplos – o do fogo e o do automóvel – já se deixa medir em termos de velocidade: é que nos inícios as coisas se repetiam, e as metamorfoses se faziam difíceis, lentas. Já no segundo caso, tudo se passa respaldado por esse cometimento maior que foi e continua sendo a revolução tecnológica. Repetição e criação mudaram hoje de perfil, sem dúvida; a repetição alcança índices inimagináveis, a tecnologia tudo reproduz, a produção se agiganta, os fabricados em série terminam por mostrar o caráter essencialmente democrático da tecnologia e o conforto se generaliza. De outro lado, e ao contrário

34 Nota dos organizadores. Texto publicado em 1999 no livro *Ensaio de filosofia: homenagem a Emmanuel Carneiro Leão*, organizado por Márcia Schuback.

do que se verificava na repetitividade essencial das técnicas antigas (não há uma história da pá), de dentro dessa revolução tecnológica brota um impulso de criatividade totalmente inédito, tanto que transforma a própria história em que vivemos em algo de inédito; e é que, não obstante o incrível desfraldar da repetição serializada, um elemento novo faz com que a repetição seja, de certo modo, como que relegada ao passado; quero dizer que a moderna tecnologia nasce por definição envelhecida, ela vem como que habitada por uma vontade de ultrapassagem e o mais moderno dos equipamentos, quase luxo terminal, talvez nem encontre lugar no museu dos guardados e perdidos, tão intensa é a exigente pressa da renovação criadora. Realmente, a criatividade parece morar na própria essência da moderna tecnologia.

A grande novidade, afinal, concentra-se em torno desse objeto em tudo bizarro, a suscitar uma ingente curiosidade, que é a máquina. Num primeiro momento, arvou-se o espanto: que é isso, que produz tanto e muito melhor que o homem? E, com o espanto, certa vertigem em face de tudo o que se pode fazer com essas engenhocas e com elas ganhar – onde o limite dos lucros e qual sua natureza? Marx foi dos primeiros a fazer o elogio à máquina; ela torna o homem como que maior, amplia o seu corpo e por aí aumenta sua produtividade; e o produzido não se destina ao consumo do próprio homem? Entretanto, os aplausos se deixam cedo empanar por certa sensação de desenraizamento, e é como se o homem começasse a perder o chão mesmo de sua humanidade; é que a máquina passa a intrometer-se, e profundamente, até nos próprios hábitos mais corriqueiros do comportamento humano. No princípio do século XX, o império das máquinas avança estrepitosamente, e não tarda para que os melhores especialistas passassem a ver nelas nada menos do que a iminência de um inusitado perigo: o de transformar o próprio homem em máquina. Do homem-massa ao homem-robô, tudo passa agora pelos crivos inelutáveis das engrenagens, que espremam até mesmo o âmago da realidade humana. O fato é que vai se estabelecendo ao ritmo dos solavancos mecânicos a crença em uma inimizade radical entre o homem e a máquina. Por tudo, as coisas vão se tornando ambíguas – logo agora, que o homem vinha colhendo os resultados de sua laboriosa conquista de autonomia, em que se garantia uma liberdade duramente conquistada, em que o conforto, cada vez mais universal, passava a garantir o estabelecimento definitivo do homem nesta terra – logo agora, surge essa criatura intrusa para tudo descaracterizar e a autorizar um outro tipo de inventariação, a daquela que um Marcuse,

ainda nos anos 1960, apelidou de homem unidimensional. Naqueles anos, a tese de Marcuse foi um claro sucesso; agora, entretantes, três décadas decorridas, tenho a impressão de que essas ideias tornaram-se em tudo anacrônicas. Mas observe-se que essa espécie de alergia pela máquina e seus concernes chegou a estabelecer-se até mesmo em certas dimensões da consciência popular.

Acontece que o mundo anda, sua linguagem se modifica de modos aparentemente imperceptíveis. Pois o fato é que neste final de milênio as coisas começam a mudar de figura. A televisão, por exemplo, passa a ostentar possibilidades polivalentes: a passividade do espectador se altera, existe agora a mania seletiva do controle remoto, e o público põe-se a tomar as suas distâncias. Em qualquer rua de bairro há lojas que alugam vídeos à fatura. Ou esse outro exemplo, o desse prolongamento do cérebro humano que é o computador; a novíssima geração apodera-se da linguagem do computador com uma descrimônia surpreendente, coisa que para as gerações anteriores chegava a implicar até certo constrangimento. É que a linguagem do mundo realmente anda, e nela estamos todos embarcados. Claro está que o mundo da tecnologia esconde os seus perigos – tantos já foram arrolados, e nem se percebe quais as chances existentes de superação de tantos outros deles, e isso para não falar de tudo o que nos aguarda. Seja como for, passos decisivos vêm sendo dados e sempre para encetar uma certa reconciliação entre o homem e a máquina, ou melhor, entre o corpo humano e a máquina. Parece que aquele susto começa a perder suas razões de ser, levando a gerar sempre novas modalidades de aproximação.

Limito-me aqui a abrir espaços. Veja-se que o corpo e a técnica sempre se pertenceram. Já de há muito se vê que entre homens e animais medra uma distância essencial. Realmente, a técnica, alheia aos animais, concentra-se toda na elaboração dos meios, e é disso que decorre a própria possibilidade da civilização. O advento da revolução tecnológica foi tão inusitado – ainda que profundamente inscrito na ordem das coisas que vinham se delineando – que não poderia deixar de suscitar o desconforto durante os seus primeiros lustros, ocasionando desequilíbrios de diversa ordem, e mais imaginados do que sensatos. Pois a máquina ganha o jogo já de saída: não se trata apenas de elementos geradores de conforto, surgidos aqui e ali, que se vão introduzindo com o beneplácito de todos – em verdade, o que está em causa institui-se por inteiro numa filosofia do conforto destinada a desenraizar o homem do próprio sentido último de suas antigas convicções, é uma visão transformadora

geral da sociedade que está na ordem do dia, cujas raízes remontam aos fundamentos propulsores da ciência moderna. O homem gera a ciência, e ele a gera para si, para tudo pôr sob seu controle. Por aí também, ancorado nessa ciência, o homem cria a nova versão da máquina. A máquina não decorre simplesmente da invenção, ou do interesse, ou do capricho, ou do acaso, e sim de toda uma nova concepção da realidade e do próprio destino humano. E tudo parece acontecer dentro dos rigores da necessidade – basicamente, já nem se percebe qualquer vislumbre de um possível caminho de retorno.

Já em suas vertentes, quando nasceu a nova máquina, os intérpretes souberam ver nesse advento não apenas os prolongamentos de um simples progresso mecânico, e sim a ligação antropomórfica entre o homem e a máquina. De fato, a máquina prolonga “biologicamente” o corpo humano. Na sua essência mesma, a máquina pertence ao corpo humano; e essa tese revela-se tão radical que só a pretensão extrema de uma vontade universal de suicídio poderia destruí-la; por esse viés, o próprio homem teria então de assumir o papel da hipótese do gênio maligno inventada por Descartes. Melhor aceitar a ideia de que tal hipótese não passa de um recurso metodológico, cujo sentido definitivo estaria na eliminação de seu absurdo, não obstante a presença que o fantasma daquele gênio continua a projetar.

Mas como entender a pertença da máquina ao homem? Meto-me ainda um pouco no tema e avanço que tal relação acoberta uma ambiguidade (e daí todos os temores e tremores que o tema possa desencadear), que dissimula ou prolonga a ambiguidade que se verifica nas relações do homem, ou de sua consciência, com o seu corpo. Veja-se o elemento ambíguo: num certo sentido, eu *sou* o meu corpo, ele me pertence de maneira ontologicamente constitutiva; mas, num outro sentido, eu *tenho* o meu corpo, e posso dispor dele de muitas maneiras. A ambiguidade desponta precisamente aqui: a aderência do corpo à realidade subjetiva, que faz com que ele seja insubstituivelmente meu, contrapõe-se ao fato de eu poder considerá-lo enquanto realidade objetiva que se dá ao meu alcance na condição de coisa. Todo comportamento humano, inclusive o relacionamento com o outro, verifica-se nesse interregno do comércio entre sujeito e objeto. Ora, é algo de semelhante que se constata também na relação com a máquina, a ponto de se poder estabelecer até mesmo algo como uma identidade de volúpia *sui generis*. Ou então: o ato de costurar embute a máquina de modo tão perfeito na agilidade do braço, que a costureira só

se dá realmente conta de que se trata de um objeto no momento em que a máquina estraga. Hoje as próteses vêm se transformando nos mais diversos aparelhos que são assimilados pelo corpo como se partes dele fossem. Nem entro nessa temática (e nem me sobra espaço para fazê-lo aqui). As coisas ditas quiseram apenas deixar entrever a inacreditável riqueza que oferece esse tipo de análise – tanta, que ela permite vislumbrar em que sentido mais profundo a máquina ingressou definitivamente no reino das necessidades civilizadoras.



Ética, ciência e técnica: interfaces e rumos³⁵

Devo concentrar esta reflexão na complexa temática da tecnologia e de suas consequências para a sociedade e a cultura contemporâneas. Trata-se de uma problemática profundamente ocidental, e isso ao menos por duas razões basilares. A primeira é que, no Ocidente, foram criadas e cultivadas as categorias que serviram de esteio de todo o processo tecnológico tal como o conhecemos hoje. Evidentemente, a sociedade humana, desde os seus primórdios, soube desenvolver as dimensões essenciais de sua atividade prática – e já por isso o homem pôde ser definido como tendo sido, desde a sua origem, um *animal técnico*, ou seja, uma criatura afeita às fainas da transformação da natureza. Foi a filosofia grega, no entanto, e apenas ela, que conseguiu estabelecer aquelas categorias fundamentais para o desdobramento da tecnologia. Não que esse desdobramento estivesse desde sempre na mira daqueles primeiros pensadores gregos. Em verdade, a ligação entre esse pensamento das categorias de base e a sua subserviência ao desenvolvimento da tecnologia só viria a manifestar-se dois milênios mais tarde. Por isso, e em segundo lugar, importa chamar a atenção aqui para a distância entre aquelas sementes antigas e para aquilo que delas descendeu. Quero dizer que os inícios, através, sem dúvida, de longos e até tergiversos percalços históricos, terminaram por eclodir com uma força, para não falar em violência, que passou a

35 Nota dos organizadores. Texto publicado em 2002 no livro *Fronteiras da ética*, organizado por José de Ávila Aguiar Coimbra.

constituir uma experiência inédita na história do homem. Terei de chamar a atenção para a assombrosa presença que a tecnologia chega a assumir em nosso tempo. Isso se vem verificando, é fácil vê-lo, sob o olhar suspeito de muitos que, movidos de razões não de todo impertinentes, comprazem-se na contabilização de perigos de toda ordem. Todas as contas feitas e tudo bem ponderado, entretanto, os avanços da tecnologia acabaram por configurar um quadro seguro e irreversível, por delimitar anseios e inventivas, levando à proliferação dos confortos e, principalmente, à organização de novas opções para a existência humana, tudo transcendendo em muito a regionalidade de suas remotas origens, já que passaram a configurar traços definitivos do destino futuro da própria humanidade.

Volto por um instante, porém, à regionalidade do berço daquelas categorias anunciadas anteriormente, ou seja, ao seu traço fundamentalmente grego. Regionalidade quer dizer: a referência à inteireza das características que chegaram a constituir o mundo da cultura grega clássica. E é dentro desse mundo que foram elaboradas, em seus meandros históricos, todas as possíveis categorias que inventariariam o núcleo possibilitador de nosso tema. Na base, está o complexo formador da própria conceituação de ciência e de suas implicações. E indico aqui, antes de tudo, dois termos que se arvoraram em limites extremos dessa ciência, isto é, as categorias de sujeito e objeto.

Claro que já existia, e de há muito, a realidade humana, mas a questão se concentra toda nos modos como tal realidade soube fazer-se presente. Atenho-me aqui ao tema da verdade e lembro que, se nos primórdios da cultura grega e mesmo na filosofia pré-socrática já começava a surgir a verdade como questão, não caberia neste contexto falar propriamente em sujeito e objeto. Sujeito e objeto foram-se constituindo lentamente, e sua presença só se fez sentir de modo tardio.

É por aí que a verdade, segundo os pré-socráticos, ligava-se ao conceito de natureza, que tudo compreendia em si, desde as primícias do mundo vegetal até alcançar a presença dos próprios deuses, passando pelo homem, por sua ação, sua vontade, seu pensamento. Tudo era fala, tudo era manifestação, e o filósofo de então era aquele que sabia veicular essa fala. Assim é que, para Heráclito, a palavra divina falava através dele, e para Parmênides também quem indicava o caminho da verdade era a própria deusa. Essa posição era tão abrangente, que até mesmo a filosofia não resultava de um labor precipuamente humano – a filosofia, ela também, era manifestação daquela natureza que constituía o ser mesmo do real. E a verdade deixava-se localizar

justamente nesse processo de manifestação; ela era o desvelamento daquilo que vinha a ser. Observe-se que esse desvelamento só subsidiariamente recorria ao concurso do homem: os filósofos eram apenas instrumentos a serviço de algo maior, ou as artimanhas da tragédia ática instituíam-se como meios a forçar a manifestação da verdade – mas, em definitivo, tudo pertencia ao arbítrio da deusa.

Esse modo de entender a verdade passou com o tempo a transformar-se; o sol já quase posto, com Platão e Aristóteles, em adequação. Nesta, sim, é que desponta a presença de sujeito e objeto, já que a adequação pressupõe uma relação entre esses dois termos. De certo modo, a verdade passa a depender de uma bem-feita educação do olhar, de um saber ver corretamente, que está na raiz da elaboração do juízo e de toda a lógica. E é exatamente por esse caminho que começa a desanuviar-se com propriedade não só a crescente força da presença do sujeito e de sua história, mas também a transformação de seus modos de enfrentar o objeto: nos inícios realidade inerme e inerte, o objeto garantia-se, entretanto, como uma espécie de realidade absoluta, critério definitivo de qualquer definição da verdade. Vemos assim instituírem-se os primeiros passos de uma soberania que acabaria sendo em tudo definitiva: a dicotomia sujeito-objeto, e desde então ela atravessa processos de reciclagem de importância decisiva para o mundo ocidental.

Acontece, porém, que, no passado, todas essas ocorrências permaneciam vinculadas a uma perspectiva de ordem teológica em seus modos de consideração. A tal adequação – que significa, em latim, “ir ao igual” – sustentava-se sempre através da vigência de um mundo de essências, que constituíam o patrimônio estável da própria realidade divina. Por exemplo: a essência da água seria sempre igual a si mesma enquanto essência divina; já no mundo das aparências sensíveis, entretanto, a água assumiria espuriamente as mais diversas modalidades e como que se afastando daquela pureza divina originária. O engenho do conhecimento repousava, pois, todo nesse esforço de voltar a reconhecer, por intermédio da frequência das aparências, a integridade daquela essência divina. Isso significa, portanto, que a essência da verdade permaneceu, no passado grego e medieval, aliada a um suposto concurso divino no processo do conhecimento. Ora, essa aliança como que aprisionava a dicotomia sujeito-objeto, tornando-a sombra de uma realidade superior. Isso quer dizer que a referida dicotomia se via coibida em suas possibilidades de expansão – é como se não conseguisse, por causa de Deus, ser plenamente ela mesma. E, de fato, assim foi para todo aquele passado.

É precisamente esse estado de coisas que passa a transfigurar-se no início dos tempos modernos, vindo a inaugurar uma nova fase no entendimento da verdade. E a grande novidade concentra-se, antes de tudo, neste ponto alvissareiro: por razões ineditamente viscerais, Deus põe-se em fuga, e a dicotomia sujeito-objeto vê-se abandonada a suas próprias forças.

Esse insólito itinerário, rico e interessantíssimo, encontra seu primeiro grande instaurador na figura de Descartes. Para tudo dizer e tudo simplificar, ele compromete-se com um novo tipo de postura, na qual a experiência da verdade passa a depender, pura e simplesmente, da afirmação do primeiro princípio que está no *cogito*, no ato puro de pensar do próprio homem, alicerçando-se, além disso, numa iniciativa do livre-arbítrio – a ação do homem passa a impor-se enquanto soberana. Digamos que a experiência absoluta, nessa questão crucial da verdade, dispensa agora a experiência do Absoluto: a verdade já se alicerça em veredas puramente terrenas; com isso, é o exercício da própria verdade que passa a reorientar os seus nortes. No fundo, reconsidera-se o que seja o sujeito e aquilo que deve ser estimado como objeto. É então que começa, e recomeça, de maneira, digamos, muito mais ativa, a fascinante história de sujeito e objeto, como também a de seus relacionamentos.

Qual foi nesse particular o feito maior de Descartes? Está em que ele introduziu uma certa compreensão do que seja a análise. Seu pressuposto deriva do reconhecimento de que o objeto constitui uma realidade complexa e que tal complexidade perturba a inteireza do conhecimento. O recurso preconizado pelo filósofo está, então, na ideia de que é necessário analisar o objeto, no sentido de alcançar os elementos simples que o constituem. Tais elementos, supostamente simples, uma vez detectados, poderiam ser isolados, e a partir desse momento caberia investir numa reconstrução da coisa. Chega-se por aí a uma fórmula que definiria exatamente aquilo que é o objeto. Entende-se, assim, o fator que distingue a coisa do objeto; o objeto passa a ser uma realidade construída pelo engenho humano; ele se faz em resultado da ação humana. A diferença toda reside neste ponto bem preciso: digamos que Deus tenha criado a água – o homem já não pretende tanto; deixe-se a Deus a força incontável e destruidora das águas diluvianas; o homem passa a satisfazer-se com a fórmula que define a constituição íntima da água. Essa fórmula, sim, é criatura do homem, e ele pode agora calculá-la, e por aí dominá-la, servir-se dela com firmeza em nada dogmática do cálculo bem estabelecido.

A novidade está no cálculo. O cálculo permite, em seu ajuste preciso, compor, descompor e recompor. Ou seja, o cálculo autoriza o princípio de dominação. Já antes de Descartes, com Francis Bacon, afirmou-se pela primeira vez que a ciência é esse princípio de dominação, e Descartes utiliza sem constrangimentos palavras como “utilidade” e “eficácia”. Claro que ainda não se trata de pôr a ciência na prática. Estamos no entremeio de um processo, e os horizontes apenas começam a desanuviar-se. Quando Newton formulava as leis que regem as andanças aparentemente desavisadas da natureza, pensava apenas em estar reinventando a linguagem que o próprio Deus havia impresso na natureza, e a física nessa medida era teologia. Já com Kant, o elemento teológico desaparece completamente. Baseado na única ciência existente na época, justamente a físico-matemática newtoniana, Kant prescinde totalmente da presença divina e põe-se a perquirir como realmente funcionava a cabeça do cientista. Ele elabora, assim, a primeira grande epistemologia moderna, ainda que limitada pelas tramitações de uma única ciência exata.

De qualquer forma, virou-se então a grande esquina. O resultado que nos interessa aqui situa-se precisamente nos seguintes pontos: por um lado, o homem consegue agora a formulação calculada dos elementos que compõem a natureza; tais fórmulas apresentam, consideradas as aparências, uma característica em nada perturbadora: é que elas simplesmente não existem; são fórmulas totalmente abstratas, à maneira como não existe, por exemplo, na realidade, a perfeição matemática de uma circunferência. É justamente de dentro desse caráter abstrato da definição científica, porém, que surge o seu caráter revolucionário. Assim é que, por outro lado, a fórmula pode ser manipulada pelo homem.

No final do século XVIII, cria-se a química, e com ela a moderna farmácia. A água quimicamente manipulada permite o fabrico, por exemplo, da água oxigenada, que passa a inventar todo um leque de possibilidades práticas: essa nova água serve para sanar as feridas e serve também à vaidade humana, já que com ela se aloura o cabelo. Com outras palavras: essa transformação da coisa em objeto está nas bases da revolução tecnológica, na qual estamos ainda hoje e, ao que parece, de modo definitivo embarcados. O que se busca com esses novos investimentos? Não é apenas uma inusitada maneira de acesso à natureza, nem mesmo tão só uma nova compreensão do mundo natural – além disso tudo, e devido a isso tudo, o que se redimensiona está na própria relação do homem com a natureza, e essa modificação em tudo interfere através de caminhos essencialmente práticos.

Indicamos a seguir, brevemente, apenas dois aspectos que decorrem dessa imensa revolução científica e tecnológica. O primeiro está no fato de que o homem, dominando a natureza de modo inédito, passa a organizar a Terra como a sua morada, por assim dizer, permanente. O que se começa a inventar é nada menos do que o conforto – *les commodités*, de que já falava Descartes. O sentido fundamental de toda revolução moderna reside justamente no estabelecimento do homem neste mundo; a residência na Terra faz-se em escopo de tudo e de todos. O homem passa, enfim, a criar o seu próprio mundo. Em segundo lugar, acontece essa outra coisa imensamente inovadora – a transformação da própria ideia de homem. Claro que estamos apenas nos inícios de um processo de redefinição da realidade humana – tema maior do pensamento contemporâneo, mas cabe assinalar que, já na Revolução Industrial, surge um novo tipo de homem, que é o engenheiro. Hegel nem se apercebeu do relevo do tema, mas, em seu tempo, Comte foi o primeiro pensador que se deu conta de toda a vastidão da temática introduzida pela criação da figura do engenheiro. É que, com a moderna engenharia, desmoronam-se por vez primeira as balizas da definição tradicional do homem, sempre tão conservadora, que o delimita como animal racional. Essa definição está na velha raiz de dois tipos de cultura: a do homem contemplativo, com sua racionalidade empenhada no desvendamento das coisas eternas, e a do homem que não vai muito além de suas mãos, o artesão. Todo o humanismo tradicional deita as suas bases nessa separação entre a vida contemplativa e o artesanato, fundamentada precisamente naquela definição do homem como animal racional. Pois o moderno engenheiro rompe com tal dicotomia. Ele é o novo operário, trabalha com as mãos, mas são mãos que se deixam informar pelos conhecimentos da moderna ciência: ele estudou algo de física e sabe alguma matemática. Quebram-se por aí as fronteiras do velho humanismo. É bem verdade que estamos aqui apenas nos começos de tal rompimento, já que a novidade do engenheiro ainda se move dentro das esteiras da antiga definição do homem. A novidade está apenas em que os dois elementos que constituem a definição já não se separaram em duas instâncias independentes, posto que passam a entrosar-se na composição de uma nova unidade: a visão prático-teórica do engenheiro. Esse distúrbio visceral na concepção tradicional do homem encontra nesses seus primeiros passos os germes de uma transformação que logo se faria presente, com sua carga de novas e inusitadas perspectivas: como entender o homem novo de Marx? E o de Nietzsche? E o que dizer do homem afeito às vivências da revolução tecnológica?

Em verdade, as medidas e os cálculos do engenheiro encobrem, ou expressam, uma outra e extraordinária novidade: a da máquina. Também a máquina atesta, e mesmo principalissimamente, a profundidade das transformações por que está passando o nosso mundo, pois muda, quase que de repente e de modo radical, o seu sentido. Lembro apenas que os velhos gregos atribuíram à máquina um papel todo privilegiado; ela se acoplava àquele sentido da verdade entendida como desvelamento, acima referido, e provocava o aparecer e o desaparecer, por exemplo, da deusa no palco da antiga tragédia. Ou seja: a máquina exercia, então, a tarefa de ligar o mundo das incertezas humanas à verdade inquestionável dos pronunciamentos da justiça divina. O surpreendente está em que esse engenho se repete no teatro medieval: essas máquinas medievais foram certamente as construções mais complicadas elaboradas pela engenharia da época, e elas se propunham a repetir nada menos do que os milagres realizados por Cristo, as sortes da história sagrada e a vida dos santos sempre milagreiros. Mais uma vez, portanto, tratava-se de estabelecer uma ligação entre o mundo dos homens e a realidade fortemente sobrenatural. E não deixa de ser curioso observar o fato de que o período Barroco ainda continuaria a desenvolver essas engenhocas criadoras de maravilhas, mesmo que de um modo um tanto decadente – é que estamos, afinal, na última etapa em que se encontra propriamente uma arte religiosa no Ocidente.

Foi então que veio, com a Revolução Industrial, a transformação, a grande transformação: a máquina passa a modificar os eixos que apoiavam a sua maneira de atuar; seus polos já deixam de localizar-se na interface entre o natural e o sobrenatural; então, muito mais modestamente, a máquina se recolhe à intimidade dos engrenamentos da dicotomia sujeito-objeto. Claro que isso tudo oferece uma proto-história; pense-se, por exemplo, nos relógios que subitamente passam a encimar as torres laicas e mesmo as religiosas – o tempo passa a pertencer ao domínio do cálculo humano. É com o advento da indústria, porém, que a máquina chega a instalar-se em seus prognósticos de modo, por assim dizer, definitivo. E foi sem dúvida isso que possibilitou a Marx entender o homem como um animal técnico. A própria universidade, segundo o projeto de Comte, deveria converter-se em uma imensa escola de engenharia, capaz de transformar o mundo. Seria simplesmente ingênuo pretender que tal projeto carecesse de sentido.

Marx fala da máquina com muito otimismo, por ela pertencer, de certa maneira, à natureza do próprio desenvolvimento humano. O fato de a máquina ter surgido dentro da revolução capitalista não perturba nosso filósofo, já que, para ele, lembre-se,

o capitalismo não é simplesmente errado ou falso; o capitalismo pertence, antes, ao processo histórico da verdade em si mesma, e é necessário que esse tipo de organização da economia alcance a sua maturação máxima, para que se torne possível a sua superação dialética – superação necessária, já que o homem habita, essencialmente, o reino da verdade. Mas a máquina, de saída, apresenta duas características básicas, segundo Marx: em primeiro lugar, ela observa que toda a mecânica que determina a máquina obedece, em verdade, a padrões de ordem biológica; a máquina é, antes de tudo, um prolongamento do corpo humano. Claro está que a afirmação vale já para todo o passado técnico do homem: qualquer utensílio, outrora, pertencia ao corpo – a pá prolonga a mão, como também o arado, e isso era tão natural, que tais artefatos nem história ostentam. As coisas vieram a complicar-se somente nos tempos modernos, e a inocência da pá se transforma numa engenharia surpreendente, a do guindaste, da escavadeira e por aí afora. Marx nem vê aí qualquer problema que contradiga a evolução do trabalho, pois ele acrescenta a isso tudo, em segundo lugar, que a máquina permite um grande aumento na capacidade humana de produção, chegando até a afirmar que o jovem operário deveria tornar-se “semelhante” à máquina para aperfeiçoar a sua produtividade.

A máquina começa a tornar-se um problema apenas no século XX, a ponto de fazer com que a tecnologia passasse a complicar-se com certas dimensões éticas. É assim que, para não poucos autores e por uma convicção bastante bem-enraizada nas crenças do público, a máquina passa a oferecer as dimensões de um autêntico perigo. É por aí que se começa a falar em homem-máquina, em robotização do homem, como se a máquina fosse responsável por um acelerado processo de despersonalização. O homem-máquina chega a adquirir muito cedo, já no expressionismo alemão, a dignidade de uma espécie de categoria estética negativa: o homem tornar-se-ia mecânico e estaria em vias de perder a sua alma. Parece até que todo o sentimento de culpa passa a transferir-se para a máquina, e a tecnologia faz-se até mesmo em árbitro para decidir nada menos do que sobre os dislates em torno da decadência do Ocidente, levando o homem a assumir as desmedidas de sua atrofia decorrente de uma suposta unidimensionalidade. Nem seria exagero adiantar que a máquina passa a estabelecer-se como entidade essencialmente ética, mesmo que negativa.

O principal mérito de todo esse percurso talvez esteja precisamente na conquista desse reconhecimento maior: realmente existe uma conotação ética nas relações entre o homem e a máquina, ou, se se quiser, entre pai e filho, entre o criador e

a sua criatura, e chega o momento em que o filho passa a ser princípio de educação para o pai, pois a máquina também acaba oferecendo o sentido de suas crescenças, como se se pudesse falar em realização de seu conceito próprio, em reconhecimento do lugar enfim descoberto e que lhe pertence. Seja como for, já não faz sentido descartar aquilo que deve ser creditado à responsabilidade do próprio homem. Pretender hoje que um computador, por exemplo, mecanize o homem, escravize-o, torne-o mecânico e estranho a si mesmo, já beira as displicências do absurdo.

O poeta fala em educação pela pedra. Pois não é que hoje se pode falar em educação pela máquina? Ela restitui, por exemplo, a completude dos sentidos, do som, da cor, ou restitui enciclopédias da memória, leva a capacidade de associação quase ao ilimitado e, sobretudo, revela-se principal fautor do estabelecimento do homem, e tudo indica que isso agora se quer definitivo neste mundo: a máquina pertence ao corpo, vem dela a reinvenção do prazer e do conforto. Tal é, ao menos, a paisagem que se vem oferecendo.

Todo o afirmado, entretanto, torna ainda mais evidente o óbvio: os entraves nem dissimulam a sua presença – pense-se nos conflitos ecológicos, por exemplo –, e as negatividades se multiplicam, como que a motivar aqueles embates entre o homem e a máquina que perpassam pelo século XX. Passa-se, então, a falar nos perigos que decorrem da nova tecnologia, ainda que se apele a uma espécie de dialética entre o perigo e a salvação. Já não se trata do pequeno perigo, dos malefícios que a televisão poderia representar na educação das crianças; isso tudo são opiniões que nada representam de sério. O dito perigo se reporta agora para outras paragens, paragens estas que induzem a reconhecer, entrementes, que palavras como “indigência” e “penúria” não levam muito longe. Os novos horizontes deixam vislumbrar, muito mais, um acervo de imensa riqueza – a não ser que se pretenda que a evolução das artes e das ciências nada represente. Tome-se a arte: nunca a história viu uma proliferação tão grande nas modalidades da linguagem artística; mesmo devendo-se admitir que os resultados dessa abundância de técnicas artísticas dão margem a criações de nível inferior, o saldo acaba sendo em muito positivo. Pense-se no exemplo de um Picasso: a cada seis meses, inventava uma nova fase, uma nova linguagem, e punha-se a reinventar toda a história da arte, a descobrir parâmetros novos em lugares insuspeitos e desconhecidos. Não há penúria; há, antes, algo como um excesso de criatividade. Tome-se a ciência: não se trata apenas de reconhecer o fato de que a própria pesquisa dos últimos cem anos soube reinventar a visão das coisas, ampliando em

tudo os horizontes que delimitavam os critérios do passado. E é fácil observar que a quase totalidade da revolução tecnológica deriva da velha física newtoniana e de suas assemelhadas; ainda hoje se revela difícil aquilatar tudo o que ainda poderá ser aplicado a partir da velha física. Da nova, quase nada foi aplicado, e tudo são promessas. Vale aqui também o asserto: o espantoso está na riqueza da ciência contemporânea, e estamos longe, mais uma vez, da enfadonha penúria.

Nosso problema maior, no entanto, decorre justamente dessa riqueza que soube modificar a visão do mundo: é que ela nos torna perplexos, atônitos, visto que a criatividade vem se revelando inesgotável. E é dentro dessa situação que brotam as inquietações perturbativas: Qual é o futuro da arte? Todo esse seu desempenho está nos levando para onde? Claro que tal artista faz suceder as suas mostras com uma criatividade sempre renovada, mas cada mostra leva a perguntar: e a próxima exposição, como será? O importante nem está tanto na continuada criatividade, mas na insistência da pergunta. E o mesmo vale para a referida riqueza da ciência: toda essa pujança, entremeada de avanços tecnológicos, leva o homem para onde, para quê? Parece até que os destinos veem os seus presságios anularem-se em suas próprias premissas, porquanto já não existem mais os antigos vaticínios da justiça grega, em tudo perfeita, nem a infalibilidade do Juízo Final do Cristo da Idade Média. Agora, tudo se resolve em seu próprio elemento de perplexidade: qual o papel da arte? Para onde nos leva a ciência? Descartadas as respostas seguras, restam as aporias dos problemas.

Numa pesquisa elaborada nos anos 1930, mas só publicada postumamente, Heidegger faz alguns avanços em tudo percucientes sobre o nosso tema. Ele afirma que a velha admiração, ponto de partida do filosofar segundo os gregos, já não apresenta sentido para a nossa situação contemporânea. De fato, tudo indica que nosso filósofo tem razão, pois nas passagens em que Platão e Aristóteles se referem à admiração, no *Teeteto* e na *Metafísica*, eles ligam o ponto de partida do filosofar ao mito, sem justificar, entretanto, essa sua referência de base; parece mesmo que os dois pensam segundo os ditames de uma tradição bem assentada. Possivelmente, tal tradição remonte a Hesíodo: quando Zeus transformou o Caos em Cosmos, canta o poeta, os outros deuses ficaram admirados com a beleza da obra feita, tanto que essa admiração levou-os a solicitar a Zeus que criasse entidades capazes de dizer e cantar a metamorfose do Caos em Cosmos, e daí surgiram as musas. Isso significa que a admiração oferece, em todo o passado, uma conotação de ordem teológica ou, por outra: a admiração parte de uma realidade já

constituída, que se mostra em sua plenitude. Encontrar-se-ia, por consequência, uma espécie de saturação nesse ponto de partida que se fez ao menos suspeita.

Heidegger tem razão: os gregos partiam do Caos para alcançar o Cosmos, e só mais tarde pôde surgir a filosofia. Acontece que, em nosso tempo, de certo modo, ou de variegados modos, as coisas se passam às avessas: da harmonia do Cosmos voltamos a alguma experiência do sem-sentido; o Caos passa a instalar-se até mesmo no cerne da ciência da natureza. Heidegger, porém, situado nos anos 1930, nem entra nisso; ele avança tão somente que a problemática filosófica, hoje, no correr do nosso tempo, deveria ser entendida, antes, por um comportamento que se deixaria inaugurar pelo que ele chama de *Erahnung*. *Erahnen* é uma palavra difícil de ser traduzida. Ela tem conotação com os antepassados e designa também uma certa perplexidade ou estatelamento, mas *Ahnen* é ainda um vislumbrar, um pressentir – eu prevejo algo, mas permaneço na incerteza, não vou além do possível. Quer dizer que aquela segurança do ponto de partida da admiração desaparece enquanto centro catalisador de questões, no fundo, já resolvidas, e tudo se torna literalmente problema. O passado sempre viveu em função da resposta, já estava desde sempre instalado na resposta; é precisamente isso que desconhecemos hoje, e somos, então, devolvidos ao estatuto do problema. Reitero, contudo, o que foi afirmado acima: todo esse quadro não deve ser entendido por certas palavras de conotação heideggeriana, tais como penúria e indigência; é, antes, a riqueza do que se vem fazendo com a arte e a ciência que gera a perplexidade; ela se deixa alimentar pela presença de uma criatividade que é em tudo humana e que toma o lugar daquele ato cosmogônico de Zeus ou do Deus do Antigo Testamento. O norte agora está muito mais na pergunta e naquilo que cabe ao homem inventar a partir dela.

Se pensarmos consequentemente a bela sugestão feita por Heidegger, esse novo caminho, que aqui apelidei de “perplexidade”, parece nem poder oferecer algum lenitivo dessa decorrência extrema de metafísica, residualmente eficaz em nosso mundo atual. Se a tecnologia encontra seu postulado primeiro e maior na dicotomia sujeito-objeto, essa dicotomia, cabe reconhecê-lo, nasceu no berço da metafísica, e seria só pela evolução dessa metafísica que se poderia explicar a crescente hegemonia tanto do sujeito quanto do objeto. Posto que toda a revolução tecnológica deriva da intimidade da dicotomia, a tecnologia passaria a vincular-se essencialmente aos resultados da metafísica. Repetir-se-ia aqui, e de modo muito mais grave, a posição de Heidegger sobre a dialética: se o berço da dialética está na metafísica, toda dialética

deveria permanecer definitivamente metafísica, numa outra esfera que não o real concreto; então, não caberia sequer imaginar que um Marx, por exemplo, tenha operado uma renovação pertinente no próprio sentido da dialética. Tudo pioraria até mesmo com a situação da revolução tecnológica, pois o que está em causa no sentido da dialética é a própria transformação do sentido do homem e de seu mundo. A insistente presença da metafísica acabaria representando uma “crise”, cujo sentido seria definitivo e compromissado com alguma modalidade de suicídio ontológico, do próprio ser. A pergunta mínima aqui seria: não acobertaria a posição de Heidegger uma forma de nostalgia da velha admiração e de todos os seus pressupostos passados? Por que não se livrar de vez de todos os velhos trastes, justamente a partir de um sentido, profundamente inédito, do conceito de revolução? O tema vai longe demais e demanda outros espaços para poder ser discutido a contento.

Abandono e esqueço aqui, por isso, as complexidades da metafísica e de suas consequências e sugiro, mais modestamente, um outro tipo de consideração. Em vez de voltar para as origens da metafísica de tudo e de suas fantasmagorias, passo a elaborar algumas ideias sobre um outro tema essencialmente ligado à tecnologia (certamente mais vinculado à chamada crise da metafísica e de sua superação do que possa parecer). Foi dito anteriormente que já pertence ao consenso da tradição associar a temática da máquina ao elemento biológico, ou seja, que a máquina se constitui em prolongamento do corpo do homem – e nada poderia parecer mais sensato. A questão, no entanto, está agora em saber como é que a máquina pertence ao corpo humano, até que ponto ela passou a ser uma dimensão até mesmo constitutiva desse corpo. O ponto de partida está no óbvio: o homem criou a máquina para si, e a questão está precisamente em elucidar a extensão desse “para si”.

Volto, pois, a perguntar: se o homem construiu a máquina para si, qual a extensão desse “para si”? Isso, contudo, dentro dos limites da própria dicotomia. O núcleo do problema, e visto que a própria possibilidade da máquina gira em torno dos poderes da vida biológica, concentra-se na questão do corpo. Pode-se adiantar que o corpo se move dentro das fronteiras de uma ambiguidade fundamental, porquanto, por um lado, eu sou o meu corpo, tenho com ele uma intimidade insubstituível: o corpo próprio ostenta um entrosamento com o sujeito que torna esse corpo até mesmo irreduzível. Tal pertença oferece um caráter que chega a ser ontológico, tão visceralmente é o sujeito possuído pelo seu corpo. E convém lembrar

aqui apenas que esse realce dado ao corpo é um dos grandes feitos do pensamento dos últimos decênios. Entrementes, acontece que esse mesmo corpo que eu sou se deixa transmutar do âmbito do *ser* para a categoria do *ter*, pois, se sou meu corpo, num outro sentido eu tenho o corpo: posso, numa larga medida, assumi-lo e manipulá-lo na condição de objeto, posso ter o corpo como se tem um objeto e fazer dele não poucas coisas, até mesmo através de sua eliminação definitiva, que é o suicídio. O corpo é, por consequência, um objeto do qual posso dispor.

Não deixa de ser significativo observar o fato de essa possibilidade de manipular o próprio corpo pertencer, de modo especialmente acentuado – mas não exclusivo: para que não se esqueça a incrível presença de Sade –, ao fabulário do mundo de nosso tempo. A literatura e as artes, e claro que também a ciência, de repente se fazem pródigas na exploração das artimanhas de poder dispor do corpo, os usares e abusares começam a se fazer frequentes já no princípio do século XX, lá por volta dos vices-jos do expressionismo alemão – mas não se perturbem as antecedências, na medicina, das investigações de ordem patológica. Que isso se torne como que um fato até mesmo corriqueiro não deixa de indicar uma insistência elucidatória para o entendimento de nosso tema. Tudo se passa como se a relevância da categoria de ter o corpo permanecesse na dependência de um certo abandono a que foi relegada a dicotomia sujeito-objeto.

Ser ou ter, eis o tema. Isso, num plano mais geral. E não é em nada secundário observar que a problemática entre ser e ter já desponta de modo incisivo em Marx, continua aparecendo aqui e ali e torna-se até análise central num existencialismo católico como o de Gabriel Marcel. Curioso é o fato de que, tanto em Marx quanto em Marcel, ser e ter apresentam-se dotados de toda uma gama de juízos de valorização, que nos dois coincide ao menos neste ponto cardinal: o ser aparece como realidade afirmativa, índice definitivo da preservação dos valores humanos. Já o ter passa por um crivo totalmente negativo; o ter seria princípio de alienação, de afastamento daquilo que o homem deve ser para assegurar a sua integridade simplesmente humana. Claro que caberia questionar aqui se o ter de fato deve ser tomado de forma tão intensamente negativa. Sem o ter, e afastadas as virtudes religiosas ligadas ao elogio da pobreza, a própria economia de consumo desfaleceria, e com ela o estabelecimento do homem neste mundo.

Anoto aqui, no entanto, apenas alguma relação entre ser e ter o corpo. Ter o próprio corpo seria, em sua raiz, uma experiência negativa? O animal é simplesmente e

inteiramente o seu corpo; a existência de tê-lo parece ser-lhe completamente coibida. A inferência que se segue a partir dessa constatação se torna até mesmo forçosa. O ter o corpo, além das excelências do ser, passa a configurar um comportamento especificamente humano: o homem seria, então, o único animal dotado da capacidade de relacionar-se ao corpo dentro da perspectiva do ter. Já por aí, nem se percebe a razão de ser do afã de desdenhar a categoria do ter – sem que se fustigue também a própria realidade humana. No mais, as coisas se complicam. É que, já de algum tempo, vem se manifestando entre o ser e o ter uma estranha aliança; disso, o marco inicial estaria na dialética hegeliana do mestre e do escravo, por ela revelar a inteireza desse intercâmbio entre ser e ter, e tudo passa, para Hegel, pelo desejo, pelo trabalho, ou seja, pelo corpo (que nem é tema do filósofo idealista). Mais de século depois, um Sartre, por exemplo, poderia asseverar que o sadomasoquismo configura as situações limítrofes do existir humano, e mais uma vez, de algum modo, tudo passaria pelo corpo. Nesses empenhos, as conquistas parecem revelar-se irretorquíveis. E para bem entender os avanços, seria de importância abandonar de vez os velhos deuses maniqueístas, que fazem do ser um polo afirmativo e do ter a negatividade, e reconhecer entre ser e ter uma multiforme dialética, um comércio no qual se concentraria a especificidade do comportamento humano enquanto humano. O homem é o seu corpo e tem o seu corpo, e vive do exercício entre essas duas dimensões. Ser e ter o corpo inventam, assim, a dialética que localiza a original criatividade do ser humano.

Passo à máquina. A novidade, aparentemente em nada nova, está toda no seguinte. O velho utensílio desde sempre soube intrometer-se nessa dialética entre ser e ter. Não fosse assim, onde estaria a finalidade da pá, do arado, dessas coisas tantas vezes milenares? A real novidade veio muito mais tarde, com a moderna máquina, já que essa nova intromissão faz avançar a dialética em novas direções. Sem dúvida, é sempre o ser e o ter que perfazem o painel. Claro que o homem tem a máquina. O primitivo confecciona o arado, ele o tem; o homem moderno fabrica a máquina, ele a tem. O utensílio e a máquina foram feitos para ser usados, para ser manipulados em todas as suas ofertas possíveis. Em caso de estrago, talvez possam ser consertados: o homem os domina, ele os tem como posse sua, e nisso parece esgotar-se toda a razão do ter. Acontece que as possibilidades de manipulação, no caso da máquina, se complicam; as coisas se adensam e vão longe. O mundo inteiro está se tornando um imenso sistema, e o sistema racional é justamente a essência da máquina: é essa

racionalidade que compõe o ter e a máquina. À medida que o mundo se modifica em sistema, submete-se por inteiro à categoria do ter. E quem tem, sempre, é o homem.

A intimidade entre o homem e a máquina nunca se afigurou tão intensa e avassaladora. E é do fundo dessa intimidade que brota a inquietação: O homem pode ser a máquina? Se ela prolonga o corpo, até que ponto chega a integrar o próprio corpo? Claro que tal integração, no plano ôntico, vem se verificando de modo impressionante, a ponto de constituir-se em arte essencial, por exemplo e pelo que se vê, do destino da medicina: aparelhos os mais diversos integram-se agora ao corpo e dão-lhe a garantia da própria possibilidade de vida – mas nem pensamos tanto aqui na integração de dois entes: o corpo e o que lhe é acrescentado. Pensamos, antes, numa espécie de conaturalidade ontológica entre o homem e a máquina. Evidentemente, nem se poderia envolver nesse ponto a velha definição do homem, que o compreende como espécie de essência fixa, individualidade autônoma. Tudo se faz mais compreensível, neste particular, se recorremos às definições de Heidegger: o homem como ser-no-mundo, o homem enquanto é seu mundo, num pertencimento que nem conhece distância e em que tudo é distância. E acontece que, no existir humano de nosso tempo, a máquina se fez presença onipresente, já nem nos entendemos sem ela.

Por aí, o comércio de ter a máquina se complica sobremaneira, e impõe-se a pergunta: até que ponto o homem também é a máquina? Não se pretende aqui recorrer ao imaginário ou à fantasia; trata-se, antes, daquilo que possibilita até mesmo toda a ficção científica; trata-se, sim, de encarar certa unidade que faz com que o homem seja a máquina, que seu ser enquanto ser assimile a máquina, mesmo porque não pertence ao poder do homem mudar de mundo. De algum modo, a máquina investe no ser do homem. A transformação do mundo e a do homem constituem um mesmo investimento fundamental. O homem tem a máquina, mas importa pensar em que sentido se pode afirmar que ele é essa mesma máquina.

Digamos que a dialética passa aqui por uma inversão de direcionamentos: a perspectiva do corpo e a da máquina. Na perspectiva do corpo, há uma precedência do ser sobre o ter; o homem é seu corpo, e, a partir desse ser, é que se pode considerá-lo na possibilidade de o homem ter o seu corpo. Cabe ainda, entretanto, colocar o problema de se saber até que ponto o ser o corpo não oferece alguma forma de dependência do ter o corpo. Sem dúvida, cabe afirmar que, se o ser funda o ter, o ter, por sua vez, inventa modos de ser o corpo, e esses modos de ter fundam, por sua vez, os modos de ser o corpo.

Por sua própria natureza, essa dialética revelar-se-ia um processo sempre inacabado, e o seu pressuposto fundamental está em que não se reduza o ser ao ter ou o ter ao ser.

Já na perspectiva da máquina, as coisas se invertem. No ponto de partida se encontra o fato de que o homem tem o utensílio, aliado a um forte sentimento de posse, e a máquina torna esse ato de ter muito poderoso e afastado de suas origens históricas – já por isso se deve reconhecer a existência de um vertical processo de transformação. E a questão toda está em saber até que ponto esse ato de ter pode passar a inventariar modalidades de ser a máquina. Parece óbvio que a existencialidade do homem comporta essa nova dialética entre o ter e o ser a máquina. E também nesse caso o ter não representa nenhuma forma de inferioridade, ainda que se deva reconhecer possíveis exagerações tanto em relação ao ter quanto em relação ao ser. Tratar-se-ia, por consequência, de duas dialéticas superpostas, que ligam o ser ao ter e o ter ao ser, e isso de tal maneira que a dupla polaridade se entrosa, formando uma dialética que talvez possa configurar o ponto de partida para que se possa pensar todo esse mundo no qual o homem está tão entranhadamente instalado: o da convulsão tecnológica.

Mais duas palavras para concluir este ensaio. Observe-se que toda a consideração teórica desenvolvida não poderia bastar-se em sua própria teoreticidade: ela representa apenas uma meditação sobre a prática do homem em sociedade – das origens, das razões de ser e das finalidades dessa prática. O relevo maior do tema deriva justamente desse fato imediatamente reconhecível: é que já nem se pode mais entender o homem e sua sociabilidade sem a presença da máquina. Isso significa ainda, e mesmo em primeiríssimo lugar, que toda essa temática encontra o seu pressuposto em tudo essencial na dimensão política do homem. Política quer dizer: a ciência e a arte que cuida das coisas humanas em sociedade, política esta acrescida de sua carga de responsabilidade. A aceção de um determinismo do humano em favor das muitas formas de condicionamento de sua conduta tornou-se uma tese em muito ultrapassada. E pretender que a tecnologia possa coibir a liberdade, isto é, a responsabilidade humana, revela-se cada vez mais uma tese caduca. Queremos dizer apenas que toda a vasta questão aqui discutida só confirma a vocação essencialmente e necessariamente política do homem – como sempre e em tudo, a liberdade não é mera escolha, mas a soma de atos que inventam a escolha, que constroem a responsabilidade instauradora da razão de ser de toda a dialeticidade apontada. O homem criou a máquina e a criou para si, e desse mergulho depende em larga medida o seu destino sempre em andamento.

O século da contradição³⁶

A Rede Globo está desenvolvendo uma tecnologia que permite a substituição de imagens em transmissões ao vivo. Por exemplo: uma placa com um anúncio num campo de futebol poderá ter desenhos, cores e mensagens trocados a critério do operador da máquina. Como o senhor vê essa possibilidade de intervir no real?

As primeiras máquinas, o arado, a alavanca, a pá, surgiram como um prolongamento do corpo do homem e, portanto, não inspiravam conflito. Com a Revolução Industrial e o advento da tecnologia, começa o processo de robotização, que é o que está por trás dessa discussão. O homem passa a ser padronizado a partir da máquina. A máquina é que tem um comportamento que o homem se vê forçado a assimilar. É o que Carlitos ironizava em *Tempos modernos*. Então se passa a verificar uma pedagogia da máquina. A máquina começa a educar o homem, a moldá-lo. No início, isso se faz através do apassivamento. Quando a TV entrou no Brasil, em 1953, todo o mundo estava fascinado pelo aparelho e perdia a autonomia, a espontaneidade.

36 Nota dos organizadores. Entrevista concedida à jornalista Anabela Paiva, publicada no *Jornal do Brasil* em 20 de agosto de 1995 e, posteriormente, na coletânea *Prospetivas à beira do novo milênio*, editada pela Unisinos.

O senhor acha que isso só acontecia naquela época e não acontece mais?

É um processo que evolui, se modifica, se transforma. No princípio, se julgava que só o operário era robotizado; depois se percebeu que toda a sociedade passa por um processo de robotização. Surge, por exemplo, o controle remoto. O controle remoto é uma coisa importantíssima porque permite escolher o canal e desenvolve o espírito crítico de tal maneira que a relação entre homem e máquina se humaniza, sempre a partir de uma pedagogia da máquina. Não tem sentido dizer que um computador me robotiza. Ao contrário, me prolonga.

Ou seja, voltamos ao conceito inicial de máquina como uma extensão do homem?

A tendência tem de ser esta. A máquina é um produto do homem e tem de acabar se submetendo ao homem. Só que este homem se modifica e se transforma pelo produto que ele mesmo fez.

Mas a passividade em relação à TV ainda está muito presente. Nossas vidas são regidas pelos horários das novelas, telejornais.

É claro que há uma passividade de manipulação muito grande. Mas há, por parte do homem, um espírito crítico muito importante, muito forte. Na outra ponta tem o imbecil, vai-se fazer o quê? Mas que o espírito crítico hoje está muito desenvolvido por causa da tecnologia, não há a menor dúvida.

Então, o senhor é um otimista.

No diálogo do homem com a máquina, eu aposto no homem.

O público aprendeu a acreditar que o que vê nos programas de TV é um espelho do mundo real. O senhor não acha perigoso que uma emissora possa modificar essas imagens de acordo com seus interesses?

A sociedade tem seus mecanismos de defesa. Há sempre novas astúcias, mas o espírito crítico do homem pode acompanhar o desenvolvimento dessas tecnologias. A nossa época tem uma coisa fantástica: a mentira está diminuindo. As pessoas são cada vez mais transparentes e o jogo social é cada vez mais claro.

A Coca-Cola não pode mais realizar anúncios dizendo que refrigerante faz bem à saúde, como no começo, pois todo mundo já sabe que é mentira. Mas as campanhas de marketing hoje são fabulosas.

Todo mundo sabe o seguinte: não há propaganda verdadeira. A propaganda por definição é mentira. O que é surpreendente é que as pessoas gostam de receber a mentira. A propaganda seduz, sua arte está exatamente nisso. Mas seu poder é limitado. A pessoa que gosta de cerveja, sabe de que cerveja gosta, e bebe apesar da propaganda. Agora, tem um grupo indeciso que é conduzível. É ele que faz aumentar a venda.

As revistas masculinas rotineiramente eliminam imperfeições das modelos manipulando fotos no computador. Isto não é antiético?

Se a revista manipula o leitor, o leitor quer ser manipulado. É uma convivência perfeita. Assim como o consumidor sabe que a propaganda é mentira, o leitor sabe que aquelas mulheres perfeitas não existem. Mas é o que ele quer. A realidade é decepcionante, quase sempre.

A manipulação de imagens não é novidade. Durante o stalinismo apagavam Trotsky das fotografias. E a pintura também era modificada de acordo com a vontade do mecenas, não?

A arte sempre foi manipulável. A pintura era um tipo de publicidade para os reis e a Igreja. Mas na nossa época os estilos de manipulação são evidentes demais, e tudo se faz de tal maneira que se convida o homem a ter espírito crítico.

Dê um exemplo desse desenvolvimento do espírito crítico.

O sucesso da filosofia. Tem cada vez mais gente interessada em filosofia. O ensaísmo é um dos gêneros literários que mais vendem. Eu diria que a sociedade contemporânea se desenvolve a partir de dois polos: um, o que chamo de robotização, ou massificação. O outro, a exigência de criatividade. Isso nunca existiu. Não havia máquina robotizada e não existia a inovação. Cada época tinha o seu estilo, que se repetia de artista para artista, de catedral para catedral. Hoje, temos a indústria de série e, contrapondo-se a isso, encontramos no artista, no jovem, o desejo de ser diferente. Temos a loja de departamentos, tudo serializado, e a boutique, que quer fazer a peça única, original. É a contradição fundamental do nosso tempo.

Hoje em dia, não há insulto pior do que dizer que alguém não é criativo.

O nosso século é o que descobre como nenhum outro a diferença. Outro exemplo: o turismo. No passado nem havia turismo. Havia peregrinação. Hoje o turista viaja porque quer a diferença, a novidade. Quer trazer a pirâmide do Egito e colocar em cima da mesa da sala. Quer o que é estranho à sua cultura. No passado, as coisas se repetiam, os valores eram os mesmos sempre, a família tinha uma estabilidade fantástica. Em nosso tempo, há uma ruptura muito grande com isso. Toda a vida do indivíduo, a de um casal por exemplo, tem de ser reinventada o tempo todo. A rotina é apontada como o grande mal.

O senhor acha que esse enorme interesse por biografias é consequência dessa preocupação com a diferença?

A biografia é consequência do narcisismo que decorre do individualismo do mundo contemporâneo. Já Nietzsche falava no século passado numa epidemia de biografias. Quem faz a biografia pensa que é original, criativo, diferente e se expõe como tal. Mas compare essas biografias de atrizes, por exemplo. É tudo igual. Tudo a mesma forma de narcisismo. Mas o biografismo faz parte dessa antinomia a que me referi.

Dizem que informação é poder. Vivemos numa época em que a informação é difundida como nunca. O senhor acha que a estrutura de poder se alterou em função disso?

Enormemente. O homem hoje tem a possibilidade de ser muito mais livre, justamente porque a manipulação dos meios de informação não é mais propriedade exclusiva de um grupo ou pessoa. Tende a se concentrar por essas e aquelas razões, mas qualquer cidadão dispõe de meios de informação de fato extraordinários, desde os mais antigos, como a biblioteca, até o CD-ROM. O homem não é mais escravo de uma linha única, de um manipulador exclusivo. O santo, o herói, o rei não existem mais.

Então o discurso das esquerdas contra o uso dos meios de comunicação para o controle social é um exagero?

A sociedade é controlada pelos meios de comunicação. Mas só o fato de que todo mundo diz isso mostra que a coisa não é assim tão linear. Tem outro problema: as pessoas gostam de ser manipuladas. Há um certo conforto. Ligar a televisão é, muitas vezes, um modo de ficar passivo, calmo, em repouso completo. Às vezes, quando

estou muito cansado, chateado, ligo a televisão. Eu não quero pensar, e a televisão é perfeita para isso: é de uma burrice fantástica. O certo é que a presença dos meios de comunicação na nossa vida é um processo irreversível e que tende a aumentar. É errado pensar que isso vai necessariamente contra o homem.

O senhor já escreveu que a arte só evolui através da forma. Como essas novas tecnologias estão influenciando a arte?

A evolução da arte é fantástica. Antes, o artista seguia uma escola, um estilo. Poderia passar a vida inteira pintando a mesma coisa. Para o artista contemporâneo, o importante é descobrir o seu próprio estilo. Não só ele tem de ser diferente de todos os demais artistas, como cada fase do seu trabalho tem de se diferenciar da outra. Quando vejo uma exposição do pintor tal, olho, gosto ou não gosto, mas pergunto: e agora para onde é que você vai? Dali a seis meses, ele faz outra exposição e tem de reinventar tudo. Isso é maravilhoso.

Mas tudo parece ter sido explorado.

Não acho que se chegou ao final, que a arte está esgotada. Isso seria o fim do próprio homem. O homem essencialmente é o elaborador dos meios, da técnica. Para onde isso tudo vai? Vai, simplesmente. O homem ocidental está viciado em viver dependurado em respostas. Ele quer a resposta pré-fabricada. Quando está numa situação em que tem de inventar tudo, fica desesperado. No passado, havia família, religião, rei, tudo preestabelecido. Tudo se dava a partir da certeza da resposta. Não temos mais resposta hoje. O homem tem de assumir o problema. Tem de inventar tudo, ou a vida dele perde o sentido.

O teatro está vivendo um bom período?

Fundamentalmente, ele vai muito bem, embora se diga que não há público. A grande incógnita em relação ao teatro é a sua reconciliação com a tecnologia. No passado, as máquinas mais sofisticadas eram usadas para fazer teatro. Na Idade Média, as máquinas eram usadas para encenar milagres. Na tragédia grega, um guindaste punha a deusa Justiça em cena. Hoje a parte tecnológica no teatro é muito pobre, em contraste com o desenvolvimento fantástico da tecnologia das outras artes, como o cinema, a fotografia e a música. Pode-se imaginar que com o tempo vá surgir uma síntese da tecnologia no teatro. Já há alguns diretores fascinados com a tecnologia, como o Gerald Thomas.

Por que esse interesse tão acentuado pela obra de Nelson Rodrigues no momento?

Só hoje se percebe que Nelson Rodrigues é dono de uma linguagem teatral invejável, uma capacidade de diálogo extraordinária e um homem que soube observar a sociedade carioca de um modo excepcional. E depois tem todas as obsessões do Nelson, sempre fascinantes. Sartre dizia que *a situação-limite do homem contemporâneo é o sadomasoquismo*. Acho que é verdade. Todo mundo é meio sadomasoquista, sem patologia. Nelson Rodrigues compreendeu isso muito bem.

Como anda a universidade brasileira? Melhorou com o governo Fernando Henrique?

Isso ainda é cedo para dizer. Está tudo num compasso de espera. A Uerj está passando por um processo de transformação interessante. Está ficando adulta, assumindo a pesquisa, se expandindo. Na área de filosofia, o interesse é muito grande. Os alunos são mais numerosos e muito melhor preparados, mais maduros. É uma minoria, mas palpável. Há uma evolução sensível nas teses de doutorado. Começa a haver uma técnica de fabricação de teses, no bom sentido, e começa a haver tradição.

Apesar de subdesenvolvido, o Brasil conseguiu formar profissionais de renome internacional em várias áreas do conhecimento, como a medicina, a física, a arte. Na filosofia parece não haver gente com o mesmo tipo de projeção. Por quê?

Acho que a língua portuguesa é muito limitada do ponto de vista de comunicação internacional. Há coisas feitas no Brasil em filosofia que, se estivessem sendo escritas em francês, inglês ou alemão, teriam muito maior circulação.

O conhecimento do conhecimento³⁷

De repente, o homem descobre que o mundo é o seu lugar e que deve assumi-lo através da tecnologia. A máquina foi evoluindo e o homem foi sendo educado pela máquina, ajustando o seu espaço ao da máquina. Isso não significa robotização.

Como surge a ciência na história do homem? Como se desenvolve a ciência e o espírito crítico? Essa passagem é muito simples, mas há algo nesse passo que interrompe uma tradição. Por exemplo, eu tomo tal chá porque tal chá cura tal doença? Eu tomo esse chá por quê? Por que a tradição? Toda a família sempre tomou, os antepassados tomaram, os feiticeiros falavam disso, e assim por diante. Mas a ruptura se dá a partir do momento em que o indivíduo quer saber por que o chá cura tal doença. Na pergunta, de quais são as causas, como se processa a cura, há uma passagem que vai da aceitação dogmática passiva, em nome de uma tradição, ao espírito crítico.

A partir daí eu posso ficar sabendo, por exemplo, não só as causas, que elementos há no chá que propiciam a cura da doença, mas posso saber também o que há nesse chá que funciona contra mim e me prejudica, quais são as contraindicações.

37 Nota dos organizadores. Texto publicado em 1995 no livro *O encontro: um olhar sobre a cultura, o cidadão e a empresa*, editado pelo Senai.

Eu substituo um conhecimento dogmático por uma espécie de painel e através dele passo a dominar o assunto de modo novo. Esta é uma história belíssima, que começou numa data bem precisa na história do homem.

No princípio, tudo era filosofia. Não se fazia, no mundo ocidental, distinção entre filosofia e ciência. Há 2.500 anos, na Grécia, surge pela primeira vez na história do homem, a filosofia. A filosofia é um modo de aproximação da realidade ditada exclusivamente por valores racionais. Em todas as religiões e história do homem aceita-se a explicação da realidade a partir da água, de uma ou de outra maneira. O filósofo grego Tales de Mileto, um pré-socrático, disse, filosoficamente, que tudo tem origem na água. Até aí não há novidade. Mas ele acrescenta um dado novo a essa afirmação, ao procurar explicar racionalmente como é que todas as coisas vêm da água. Pela primeira vez alguém afirma que as espécies animais se prolongam umas através das outras, até que se chega à realidade do homem. E ele entendia isso como uma verdade científica, que podia ser provada racionalmente.

Uma vez, ele disse que no dia tal do mês tal haveria um eclipse solar. Não tinha nada a ver com astrologia ou religião essa afirmação. Ele calculou o movimento de certos astros e disse “vai haver o eclipse”, e aconteceu, exatamente no dia previsto. Esse comportamento que busca estabelecer uma verdade a partir de parâmetros puramente racionais foi inventado pelos gregos, e aos poucos essa ciência, esse tipo de abordagem foi se tornando cada vez mais crítica, mais perfeita, e evoluiu até chegar a colocar as bases mesmas de toda a ciência ocidental. A cultura grega foi a única que desenvolveu uma ciência tal como nós entendemos a ciência no mundo ocidental.

É um povo excepcional, uma concentração de gênios que fez a revolução cultural do Ocidente, e há muitas causas que levaram a essa valorização da razão. Uma delas é que os gregos viajavam, tinham dinheiro através de guerras, sobretudo, e comparavam. A partir da comparação se estabelece então um certo espírito crítico que está no ponto de partida de toda ciência e isso pertence ao comportamento do homem ocidental. Quando se compara se vê o que há de bom, o que há de ruim, e vai-se depurando a realidade. A língua grega privilegia de modo extraordinário o verbo ver e esse verbo aparece na linguagem sempre associado à ideia de conhecimento. Em Homero, por exemplo, existem nove modalidades do verbo ver: conhecer, olhar, perceber, observar, etc. Todos relacionados ao sentido mais nobre do homem: a visão.

“Teoria” quer dizer um ver concentrado, um ver que se concentra no ato de ver. E dessa visão concentrada de querer ver é que surge toda a possibilidade da ciência. A medicina grega, com Hipócrates, começa num ato de visão: o médico é o indivíduo que sabe ver um fermento, e com essa visão é que ele pode fazer o diagnóstico – *gnosis* quer dizer “conhecer” e *dia* é “através” – conhecer, através da visão, aquilo que a doença oferece. A partir daí se estabelece a base de toda a medicina ocidental, como um ato fundamentalmente de ver, de saber diagnosticar através da visão concentrada.

O homem tem a experiência da injustiça e se revolta contra essa experiência negativa. É nesse momento que ele cria o conceito de justiça.

Pela mitologia grega a gente também vê isso, já que os deuses gregos muitas vezes são intelectuais, são deuses da inteligência. Na tradição cristã o grande Deus é o Deus do Amor. Isso não existe na Grécia. Eles preferem o Deus da Inteligência. O Deus do Amor ocupa um lugar secundário na cultura grega. O valor supremo é exatamente o da inteligência e de tal maneira que, para um grego, um homem ignorante não pode ter virtude, não pode atingir nem a sabedoria, e muito menos a virtude. O indivíduo tem que ter conhecimento para poder se realizar e se desenvolver como pessoa. Na tradição cristã é o contrário: um homem ignorante não precisa ter conhecimento, saber teologia, para atingir a santidade. A ignorância intelectual é compatível com a virtude e a sabedoria, a santidade.

A partir da superioridade do conhecimento racional é que se constrói a grande cultura grega do século quinto, onde surge a filosofia, que vai ser definitiva para o desenvolvimento de toda a cultura ocidental. Mas, aos poucos, os gregos começam a problematizar as coisas, e essa problematização vai por etapas, começando com a natureza ou com os astros. A ciência e a filosofia começam pelo que é mais distante, como a previsão de um eclipse por Tales. A última coisa que chega, de fato, a estudar é a própria realidade humana. A partir do exame da exterioridade é que ele vai se concentrar ou aprender a concentrar-se na sua própria vida interior, que vai propiciar então o conhecimento de como ele conhece e de como desenvolve o seu espírito crítico.

A partir do comportamento prático do homem é que as coisas começam realmente a ser, e esse começar a ser é que inventa, de certa maneira, toda a realidade. Originariamente, tudo está ligado profundamente à práxis. O que os gregos fizeram foi “desligar” a teoria da práxis. Eles estabeleceram um tipo de ciência, de saber, que nada deve à prática, desenvolvendo uma teoria que vale pela própria teoria. Era teoria pura, a teoria que fez com que os grandes físicos do século XX se limitassem a trabalhar com lápis e papel. Einstein desenvolve a teoria sem entrar no laboratório. Ele calculava tudo e deixava para os técnicos conferirem. Vi no jornal, outro dia, uma notícia que dizia exatamente isso: foi confirmado o cálculo de Einstein. Ele trabalhava só com lápis e papel. Era um teórico em estado puro, altamente respeitável. E quem inventou esse tipo de comportamento, de maneira às vezes não muito pura, mas que chegava a um nível de pureza também impressionante, foram exatamente os filósofos gregos. Inventaram a teoria pela teoria. Não era totalmente pura porque eles misturavam um pouco a sabedoria com a contemplação.

Por que os astros são tão fascinantes? Aristóteles ainda achava que eram elementos divinos, que pertenciam à esfera dos deuses. Então, quando o homem contempla essa perfeição dos astros divinos, ele se diviniza e se torna superior. Os pitagóricos, ainda nos pré-socráticos, foram os primeiros a problematizar o número. Afirmaram que, de certa maneira, o número é a chave para explicar a harmonia de toda a realidade cósmica. Então, tudo se resolve em termos de uma harmonia: 1, 2, 3, 4, somando, dá 10. São o ponto, a linha, a superfície e o volume. Inventaram, a partir daí, a matemática ocidental, como intentaram também a harmonia musical, as bases da música ocidental.

Só que para eles isso se conjugava ainda com aquela prática que levava a uma espécie de sabedoria superior. Por quê? Porque nós vivemos num mundo muito cheio de confusões, de aparências enganosas. Temos de chegar a uma estrutura última da realidade, e essa estrutura última da realidade, pensavam os pitagóricos, é de ordem matemática. Quando eu faço matemática, eu entendo a estrutura da realidade. Isso tem um sentido importante, porque eu me torno sábio.

Eles calculavam o movimento dos sete astros fundamentais, e calcularam a intensidade desses movimentos todos. É impressionante! Diziam assim: esses movimentos devem produzir um som fantástico. Se eu pego um seixo e atiro em cima de um lago e escuto um certo zumbido, o som dos astros caminhando a toda velocidade nos céus deve fazer um som extraordinário. Ora, esse som vai depender da distância

que há dos astros entre si e em relação à nossa terra. Eles calcularam essa distância – não se sabe como eles faziam isso – e diziam que em cada estágio da distância há um som determinado. A partir daí inventaram a escala de sete sons: dó, ré, mi, fá, sol, lá, si, e começaram a fazer música a partir dessa escala.

Vejam que coisa prática e curiosa. Começaram a fazer música a partir dessa escala, fazendo corais. E os corais tinham sete vozes. Essa harmonia, no fundo, é uma harmonia cósmica. E essa ideia também atravessa profundamente a música ocidental, a arte ocidental. Para Bach, por exemplo, quando compõe, não tem uma história de amor, não tem um referencial humano psicológico ou coisa que o valha. É um cálculo puramente matemático. É geometria pura o que Bach faz. Não é que ele queira fazer. Ele não faz cálculo geométrico, mas realiza a sua música geometricamente. E a crença, qual é? É que, se eu ouço uma música popular ou rock, é um pouco caótico, sons naturais e sons musicais se misturam. Ou se eu canto uma canção ou um samba-canção, estou num mundo psicológico meio sentimental, meio romântico. Agora, se eu tenho de ouvir Bach, não tenho esse ponto de apoio psicológico, romântico, não há nada disso, nem sons naturais, absolutamente. Tenho de captar uma harmonia que valha por si mesma. E nisso está implícita a necessidade, a exigência de uma educação superior musical.

Não é qualquer pessoa que chega a poder compreender a música de Bach, no seu geometrismo puramente abstrato, digamos assim. No fundo, o que Bach fazia, como os pré-socráticos, era teologia, porque era a linguagem do próprio Deus, que era matemática. Então, a pessoa que chega a poder ouvir aquele tipo de música atinge uma sensibilidade musical, um desenvolvimento espiritual muito mais elevado do que os outros.

E essa ideia foi introduzida já pelos pitagóricos, os pré-socráticos. A chave de tudo seria a música. Então, eles criam a matemática ocidental, inventam a harmonia musical, e por aí vai. Vão descobrindo diversos aspectos da realidade. No princípio, tudo é como aquele barro indiferente que é pisado pelo homem primitivo. Mas, aos poucos, as realidades como que saltam, são problematizadas pela teoria, e o som passa a ser um som, uma realidade outra, musical, o número passa a ser objeto da matemática, mostrado em si mesmo. Os elementos são considerados em si mesmos.

Os pitagóricos, ainda nos pré-socráticos, são os primeiros que começam a problematizar o número e afirmam que todas as coisas estão cheias de números, que são a chave para explicar a harmonia de todo o cosmos, de toda a realidade cósmica. E inventaram a matemática ocidental e as bases da música ocidental.

A partir de Sócrates começa-se a contestar ou investigar a justiça. O que é de fato a justiça? Não fosse a injustiça, nós não conheceríamos nem o nome da justiça. O homem tem a experiência da injustiça. Ele se revolta contra isso e, a partir da experiência negativa da injustiça, cria o conceito de justiça começando a discutir o que é realmente a justiça, o que é realmente a coragem e todas as virtudes morais. Isso se faz com Sócrates e Platão. Eles vão discutindo a realidade de maneira sempre mais ampla, e essa realidade passa a ser problematizada também de um modo sempre mais profundo.

A ciência tem caráter de subversão. Não aceita pura e simplesmente a tradição. É uma forma de conhecimento, de dominação da realidade.

O método consiste numa distinção entre *doxa* e *episteme*. *Doxa* é opinião. Opinião é aquilo que se recebe do passado, da tradição, da família. A *episteme* é a ciência, é o conhecimento que eu tenho através do esforço da minha própria razão. Essa é a grande novidade. Os gregos, então, desprezam a *doxa*. E esse desprezo, que vai durar também quase 2.500 anos, essa crença popular no modo de ser da verdade, que não é criticada, que não passa por um crivo crítico, essa *doxa* é desprezada desde o tempo dos pré-socráticos. A *doxa*, nos tempos modernos, vai ser chamada de ideologia.

Os gregos chamam a atenção para dois aspectos dessa *doxa* ou dessa ideologia. Em primeiro lugar, a *doxa* ou opinião pretende ser uma forma de conhecimento. São certas ideias que o homem tem e ele pensa que essas ideias são simplesmente verdadeiras. Mas já os gregos chamavam a atenção para o fato de que essa *doxa* tem uma força de dominação do homem total. É tão grande, pensa Platão no Mito da Caverna, a força da *doxa*, que essa opinião acorrenta o homem, orienta a visão dele de tal maneira que ele não enxerga mais nada a não ser dentro desse caminhezinho estreito estabelecido, preestabelecido pela tradição.

Tudo que se desvia desse caminho é considerado heterodoxo, quer dizer, algo de perigoso, que tem de ser afastado. Os gregos foram os primeiros a ir contra isso e estabeleceram a *episteme*, a ciência. E a ciência tem esse caráter de subversão. Não

aceita pura e simplesmente a tradição, que é uma forma de conhecimento, como dizem os pré-socráticos e Marx, mas é também uma forma de dominação da realidade. Esse foi o primeiro passo metodológico dado pelos gregos: fazer uma distinção muito clara. Uma coisa é a *doxa*, a opinião. Outra coisa é a *episteme* ou a ciência.

Em segundo lugar, eles estabeleceram a dialética como método. Um filósofo diz que a origem é a água, o outro diz que é o vento. E essas teses – tese quer dizer afirmação – começam a ser discutidas, uma em função da outra. Depois vêm mais uma tese, mais outra tese. E assim é, num processo progressivo de depuração de teses, até que se possa atingir uma definição. E tudo o que a ciência faz desde então é justamente isso: o estabelecimento das definições. Isso se faz, repito, através da contraposição crítica. Vai se comparando uma tese com a outra, então há uma depuração progressiva até que se atinja uma afirmação que resista a qualquer outra contraposição.

No século XVI, Descartes disse, pela primeira vez, que saber é poder. É claro que ele não podia prever todas as consequências, o alcance da sua própria afirmação. E Descartes fez uma coisa tão radical quanto reconstruir toda a realidade, inventando uma dúvida suprema, que chamam de dúvida hiperbólica. Abrem-se as portas para um processo revolucionário, que vai estar em toda a base da ciência moderna e de todas as ciências que vão propiciar a revolução tecnológica. Como é que ele faz? Ele aprofunda a experiência grega. Ele diz: sim, eu tenho de ver as coisas, mas eu só consigo ver, concentrar bem a minha visão nas coisas, se eu faço uma certa análise. Quer dizer, se eu pego a caneta e abro a caneta, eu vejo mais. Eu analiso, digamos assim, a caneta. E isso tem de ser feito com todas as coisas. Mas o que Descartes ensinou foi isso: eu não tenho de ficar na visão simplesmente disso que eu estou vendo aqui; tenho de aprofundar o alcance da visão, e isso se faz pela análise, assim como também Galileu vai aprofundar a possibilidade do alcance da visão em relação aos astros, usando um telescópio, e mais tarde vai surgir o microscópio. Ver o pequeno e ver o grande.

O aprofundamento do conhecimento se dá com o nascimento do espírito crítico. O homem se descobre dono de um poder fantástico, poder de dominar a realidade.

Mas é sempre a visão que está em jogo e o modo como essa visão procede para atingir o conhecimento do real. A partir daí, ele escolhe, por exemplo, a água. Chega à conclusão de quais são os elementos simples, e reconstrói a água. Essa reconstrução diz que essa coisa, água, é H_2O . Então, da água ele passa para o H_2O , ou seja, da água coisa ele passa ao objeto água. A diferença está aqui: a água coisa independe de mim, mas a água objeto, não. A água objeto é produzida, é construída pela minha cabeça. E, se eu construo a água, então o objeto água permanece ligado ao sujeito. Estabelece-se um espaço novo em que a verdade se dá dentro da relação, e a partir dessa relação sujeito-objeto é que se pode dizer que o homem constrói a realidade. Esse é o esquema, muito simplesmente falando, que está na base da física clássica, e essa física clássica vai se desenvolver e dar a base de toda a Revolução Industrial.

Nunca passou pela cabeça de Newton que a sua grande física, a formulação definitiva, por assim dizer, da física clássica pudesse ser aplicada em alguma coisa algum dia. Descartes fala, por exemplo, em eficácia, em utilidade, já prevendo, não claramente, mas já prevendo a possibilidade de aplicação da ciência na prática. O homem moderno descobre, através dessa evolução toda, que ele não precisa fundamentar o H_2O , ele simplesmente vai usar H_2O para manipular a realidade. E, com essa manipulação, ele cria em laboratório, ele constrói no laboratório uma água quimicamente pura, que nunca é tão absoluta quanto a fórmula H_2O . Essa lei é fundamental para um milhão de coisas que se fez e que se continua fazendo no mundo ocidental. Mas, de repente, abre-se a imensa possibilidade, que é o engenheiro, que aplica, na prática, a teoria. Não que a teoria pela teoria deva ser deixada de lado. O cultivo da teoria é fundamental em nome da própria teoria, mesmo porque, quando eu penso a teoria em função da prática imediata, esse pensamento pode ser, e fatalmente acaba sendo, curto demais.

As atividades teóricas têm de ser respeitadas na sua amplitude maior. Num segundo momento, ela pode ou não se voltar para a prática, numa intensidade maior ou menor, que nunca pode ser pré-dita, preestabelecida de um modo *a priori*. Uma certa distinção de teoria e prática tem de ser respeitada. Mas, a despeito disso, o que acontece, de fato, é a grande revolução tecnológica que acompanha a Revolução Industrial. Aí começa realmente uma fase que é profundamente nova no estabelecimento desse conhecimento do conhecimento: o nascimento do saber como poder. O homem se descobre dono de um poder fantástico. O homem pode dominar a realidade.

Vou falar um pouco da técnica, porque é um capítulo fundamental em todo esse processo dentro do qual nós estamos. Há uma nota de pé de página em *O capital* em que Marx faz o elogio da máquina. Ele entende as máquinas a partir do biológico. A maquinaria toda se entende a partir do biológico. A locomotiva é o braço do homem enquanto engrenagem, digamos. Tudo isso (computadores, etc.) se explica a partir do corpo do homem biológico. Isso aumenta o poder do homem, alarga o homem. A capacidade de dominação do homem se torna muito maior. A humanidade dele como que fica acrescida por dentro de si.

O homem, por exemplo, pode modificar a natureza porque ele, de alguma maneira, tem o utensílio. O animal é essencialmente repetitivo. Ele não mexe realmente; mexe, mas sem modificar coisa nenhuma, ao passo que o homem, através do utensílio e de instrumentos, da máquina, em última análise, começa a transformar a realidade. E essa transformação da realidade vai transformá-lo também. O homem é um *homo faber*, um fabricante, um fabricante. Ele é essencialmente um animal técnico: ele transforma as coisas, transforma os elementos naturais e se adapta àquilo que ele mesmo fez, justamente porque a capacidade do homem é essencialmente transformadora.

Um problema seríssimo, que só surge no princípio do século XX, é o que se chama de robotização, onde o homem é deduzido a uma passividade fundamental. Ele inventa a máquina, como sujeito que é, calcula uma máquina, mas se torna passivo porque a máquina passa a dominá-lo. A televisão, quando, em 1953, foi lançada no Brasil – aquela telinha em preto e branco –, o único canal, que todo mundo ficava vendo, provocara um encantamento, uma espécie de hipnose com a mídia, com o meio, e se esquecia do conteúdo. Drama ou comédia, ninguém chorava nem ria, porque o fascínio pelo meio era tão grande que o homem se prolongava, se identificava com o aparelho, perdia a sua humanidade porque esquecia, não conseguia ver se a situação era cômica ou trágica. A criatividade fica prejudicada.

Os gregos, por exemplo, foram altamente criativos, fizeram toda a ciência e a filosofia, a arte, enfim, a base do mundo ocidental. Depois vieram seus filhos, os romanos, que aplicaram aquilo tudo. E os romanos eram práticos, e o prático não cria mais nada, a rigor. Ele fabrica. Ele fabrica estradas, faz a guerra; se é um jurista, aplica as leis; mas não tem mais teoria. Roma não produziu um grande filósofo, um grande trágico, nada disso. Era sempre gente prática, soldados, engenheiros, coisas

assim. É o estiolamento da cultura, e essa cultura estiolada que se chama de civilização logo deságua num quadro evidente de decadência por causa da tecnologia.

A máquina prolonga meu corpo, e esse prolongamento do corpo é fundamental para que meu poder aumente.

Marcuse, em 1964, publicou o livro *O homem unidimensional*, onde vê o homem como que dividido, atrofiado, reduzido ao seu lado mais estéril, mais passivo, mais pobre. A grandeza do homem, a criatividade do homem, como que se estiola e ela perde o seu sentido. Mas não tem mais sentido pretender, por exemplo, que a televisão robotize o homem. Quando se produziu o controle remoto e o colocaram na mão de uma criança, as coisas se modificaram muito, porque, de repente, há a possibilidade de escolha. E a escolha implica o desenvolvimento de um certo espírito crítico. Quer dizer, o espírito crítico não se acomoda. Não tem sentido pretender, por exemplo, que um computador robotize o homem. Ao contrário, prolonga e é um prazer usar o computador.

A máquina prolonga o meu corpo, e esse prolongamento do corpo é fundamental para que meu poder aumente, para que meu poder fique maior. Aqui está o sentido da modificação. E o que a Revolução Industrial procurou fazer a partir da aplicação da ciência? Eu acho que se pode dizer, sem nenhum exagero, que toda essa imensa tecnologia dentro da qual nós estamos instalados hoje e que me prolonga, querendo ou não, tudo isso busca realizar apenas uma palavrinha: conforto.

A revolução burguesa moderna industrial, com a introdução da tecnologia, ensina ao homem justamente o conforto. Agora, vejam o que há por trás do conforto. Por trás desse conforto, o que existe é a tentativa, a primeira grande tentativa da História de estabelecer o homem no mundo, neste mundo. O estabelecimento do homem neste mundo da realidade humana é o que busca todo esse conforto, dando mais saúde, dando mais prazer, prolongando a vida do homem, e por aí fora. Toda a revolução tecnológica teria esse endereço fundamental. De repente, o homem descobre que este é o lugar dele, que ele deve assumir este lugar tanto quanto ele pode, através justamente da tecnologia. Aos poucos, essa máquina foi evoluindo, o homem

foi sendo educado, abrindo espaço até para uma pedagogia da máquina, o homem foi educado pela máquina, ajustou o seu espaço ao espaço da máquina de certa maneira, o que não quer dizer mais robotização, e sim um domínio maior da situação.

A questão mais fundamental que começa a ser colocada com a Revolução Industrial é uma mudança essencial da forma de vida, do modo de ser do homem, da relação do homem com a natureza e da necessidade da presença da máquina nessa relação. Tudo se transmuta, se modifica, e isso se faz hoje em função de uma transformação do modo, da forma de vida humana. Não é simplesmente o trabalho que se quer, mas é muito mais do que o trabalho. É o modo de relacionar o homem com as coisas e com os outros homens que passa por padrões completamente novos. O mundo está aqui, não há mais o outro mundo dos deuses a massacrar essa realidade. Aqui o homem tem de saber qual é a sua realidade, e, nesse processo, a ciência e a tecnologia vão ocupar um lugar de destaque.



O metafísico e o pós-metafísico³⁸

Talvez a pergunta devesse ser formulada de modo algo diferente, deslocando o tempo do verbo: o que era a metafísica? A modificação daria conta de um dado importante: o justificado descrédito por que vem passando a própria palavra metafísica. Convém evitar, porém, essa apressada marginalização e não dar as coisas tão facilmente como resolvidas. Pois essa palavra esconde nada menos que o sentido último do todo da cultura ocidental. E a complicação já começa no fato de que tanto se insiste hoje na crise dessa cultura – nessa medida, estaríamos vivendo uma cultura que teria perdido ou estaria em vias de perder o seu caráter metafísico tradicional. E não é sem razão que se pode afirmar que a história da metafísica se estende de Platão a Hegel; depois, passam a acontecer as andanças da crise. Há autores que se comprazem em perguntar se a metafísica ainda é hoje possível, chegando mesmo a afirmar que a questão é eterna. A crise seria, portanto, passageira e terminaria por abrir novos caminhos para que se viesse a reformular a velha questão: a metafísica é possível? De resto, essa pergunta pertenceria à própria essência da metafísica, já que, como ensina a tradição, ela constitui uma forma de saber que se caracteriza antes de tudo por sua exigência de radical autoproblematização. Mas como ficamos se a chamada crise da metafísica vem se impondo hoje como processo evidenciador da falência de

38 Nota dos organizadores. Datiloscrito original não datado, documento de trabalho, acervo do autor.

tais pretensões “eternas”, e mesmo como a desconcertante revelação do progressivo esvaziamento da categoria filosófica da eternidade? A metafísica deveria ser considerada, neste caso, como uma disciplina datada, que nasceu em um ponto determinado do tempo e do espaço, desenvolveu-se a ponto de constituir-se numa espécie de alicerce do mundo ocidental, para enfim desgastar-se a ponto de consagrar a expressão “morte de Deus”. Assim, a metafísica teria uma história, e uma história que, como toda história, ter-se-ia construído a partir de um prólogo, para a seguir desdobrar-se em toda a grandeza que soube demonstrar, para atingir, ao cabo, o seu epílogo. A referida crise estaria vinculada a esse epílogo – e nele estaríamos instalados nós.

Mas de que estamos falando aqui? Começemos pelo aparentemente mais simples.

O ôntico, o ontológico e a metafísica

Que a primeira abordagem do tema se faça através de esclarecimentos de ordem terminológica. É importante demarcar inicialmente o âmbito de duas palavras, o ôntico e o ontológico. O plano ôntico abarca toda a diversidade dos entes; já o ontológico refere-se à questão do fundamento, ou seja, ao ser. Digamos que a explicitação racional do real pode verificar-se em dois níveis básicos, o ôntico e o ontológico. A explicitação ôntica constitui o extenso reino das ciências particulares; a descrição, a investigação, a pesquisa, a manipulação dos entes determinam, de diversas maneiras, o modo como se desdobram as diversas ciências. Mas o pensamento sempre se ocupa com os entes, e tudo se restringe ao plano ôntico. Ora, como o plano ôntico se caracteriza por uma extensa multiplicidade, vamos encontrar também uma multiplicidade correspondente de ciências particulares. Ou melhor, os entes apresentam-se como que agrupados em regiões, e a cada região há de corresponder, em princípio ao menos, uma ciência particular. Estuda-se, assim, o que o homem encontra e o próprio homem: coisas, plantas, animais, o céu, o número, a ideia, o possível, o jornal, o partido político, o movimento, o dinheiro, os instintos – tudo se oferece ao homem como objeto de investigação.

A ontologia pretende instituir um outro tipo de discurso, que quer explicitar o fundamento dos entes, o ser dos entes. O ser permanece essencialmente vinculado ao ente, não há ser sem ente, ainda que o ser não seja nenhum tipo de ente.

Se posto ao nível do ente, cabe dizer que o ser não é, que é nada, nada de ente. E o ente só se oferece, só acontece no espaço do ser. Digamos que o ser é o sentido dentro do qual se desenrola o modo de ser dos entes. Evidentemente, não se pode tomar ser e sentido por sinônimos, já porque se pode perguntar pelo ser do sentido – o ser apresenta uma abrangência maior. Mas digamos que o sentido é o primeiro nome do ser. Os entes só são a partir de um sentido, eles estão como que inscritos no sentido e, sem o sentido, os entes sequer poderiam existir. Assim, se me aventuro, por exemplo, no estudo do mundo das plantas, o conhecimento que acumulo não deve ser considerado simplesmente como sendo uma mera resultante da pesquisa, pois o conhecimento se move dentro do horizonte de um certo conhecimento do que é ser-planta. O homem já dispõe de uma certa compreensão implícita da vegetabilidade antes de estruturar a botânica.

Repitamos a distinção já clássica entre compreensão pré-ontológica do ser e a compreensão ontológica do ser. A primeira sempre existe, ela é coextensiva a todo comportamento humano, ao passo que a segunda decorre de uma explicitação racional dos conteúdos da primeira. Digamos, então, que no plano da experiência, da vivência as duas compreensões são já ontológicas; ainda que isso se possa dar de um modo não claro, que tudo permaneça como que implícito, beirando apenas os conteúdos da consciência, o homem tem a percepção fundamental do sentido que envolve o mundo dentro do qual ele vive. A percepção de um dado particular sequer se pode verificar se desliga de um fundo de sentido que se expande através dos detalhes que caracterizam o desenrolar da existência humana. Quero dizer que a existência humana permanece sempre e necessariamente suspensa num sentido – e quando o sentido se faz ausente, a existência imerge no absurdo. Esta é a diferença fundamental entre a percepção humana e a simplesmente animal; o comportamento de um cachorro amestrado continua sendo apenas o comportamento de um cachorro, ao passo que no homem isso se dá num sentido que tende a mostrar-se dentro de um horizonte que se quer sempre mais vasto.

Assim, cabe falar em uma compreensão pré-ontológica do ser, ainda que tal compreensão permaneça vaga, sem saber-se compreensão, mas o homem se move necessariamente dentro da compreensão do sentido do ser, do sentido que funda o todo do real dentro do qual ele vive. O homem não se move a partir do sentido que possa lhe oferecer tal ente restrito à sua singularidade, ou a partir do sentido que

lhe possa apresentar tal região do real, ou tal categoria de entes, ou a partir de duas regiões do real. É neste sentido que Heidegger pode dizer que o homem é o único ente que tem por ser a compreensão do ser. Que é indubitável que, ao falar, o homem emprega sempre e necessariamente o verbo ser. Ou melhor: se ele não pronuncia o próprio verbo ser é porque todos os outros verbos se fazem “representantes” do verbo ser (eu falo – eu sou falante), assim como o emprego de toda e qualquer palavra afirma o modo de ser que lhe é correspondente. Isso é indubitável. É indubitável também que o homem possa, justamente por mover-se no horizonte de uma compreensão implícita do ser, chegar a problematizar o ser: é certo que o homem possa colocar a questão do ser – que é a questão inaugural de toda ontologia, ou daquela compreensão explícita do ser referida acima.

A pergunta fundamental da ontologia é, portanto, esta: o que é o ser? Qual o sentido que me habita e em função do qual eu sou? Ou então, como pergunta uma bela tradição de filósofos (Leibniz, Schelling, Heidegger): por que é o ente, e não antes o nada? Que estas questões todas possam ser colocadas, que elas correspondam a uma inquietação coextensiva à própria realidade humana não pode ser posto em dúvida. As coisas se complicam, porém, a partir do momento em que se começa a elaborar a própria possibilidade de dar-lhes algum tipo de resposta. E aqui também tropeçamos em um fato notório: existe uma longa história da filosofia que se constitui ao longo dos séculos no empenho de tentar responder à questão ontológica, e as respostas se acumularam quase sempre na certeza da verdade. Mas previno: não é esta a perspectiva que vai nos interessar aqui, não vamos nos ater a um jogo de respostas certas contra um outro jogo de respostas erradas. Em vez de tudo considerar como fundamento certo ou como se tudo não passasse de um somatório de equívocos, vamos tentar uma outra perspectiva de apreciação.

E é neste ponto, aliás, que entra em cena a palavra metafísica. Eis o ponto básico: a metafísica se apresenta como resposta à questão ontológica do ser. Ou melhor: a metafísica se caracteriza por dar à questão do ser um tipo determinado de resposta. E isso significa que, se há um tipo de resposta, não seria prudente inferir, sobretudo pela recusa da resposta metafísica, que outros tipos de resposta devam ser igualmente descartados. Por isso, quando hoje se fala em crise da metafísica, a crise deve referir-se, em princípio ao menos, ao tipo de resposta que define a metafísica, e as coisas se complicam de modo acentuado aqui porque não se pode afiançar sem mais que a

metafísica esteja simplesmente morta, mesmo e talvez sobretudo naquelas correntes que se pretendem antimetafísicas.

Para prosseguirmos, procurarei elucidar a questão através da análise de dois pontos básicos. O primeiro diz respeito à natureza da resposta metafísica, e o segundo refere-se ao espaço em que se moveu a resposta metafísica.

A natureza da resposta metafísica

A metafísica deve ser entendida a partir de uma distinção de importância capital, ou melhor, ela se deixa explicar pelo desrespeito a essa distinção: a distinção entre o ser e o ente. Ela pergunta, sem dúvida, pelo ser, mas o que a caracteriza é que, desde o seu passo mais originário, ela se desvia da pergunta. A metafísica repousa sobre o esquecimento do ser. Parece que, assim, ela decorre de um ato da vontade de algum sujeito, ou dos instauradores do procedimento metafísico do esquecimento. Mas isso revela apenas a inadequação dessa terminologia, embora ela tenha sido estabelecida pelos promotores do pensamento que vem tentando elucidar a crise da metafísica. Em verdade, quando se fala em esquecimento do ser, pensa-se aqui em cometimentos que pertencem ao próprio processo histórico. A grandeza dos pensadores (de um Platão, de um Aristóteles) mede-se justamente em sua aptidão para escutar e dizer a necessidade do tempo, aquilo que o horizonte, sempre finito, da época de cada um deles deixa ver. Não faz sentido dizer, por isso, que Platão esqueceu o ser: Platão viu, talvez como ninguém, a verdade de seu tempo e soube expressá-la de um modo que permaneceu decisivo para todo o desenvolvimento do Ocidente.

Longe de qualquer forma de ato aleatório ou do rigor da vontade subjetiva, o esquecimento do ser se faz através de um procedimento que apresenta características bem determinadas. E a primeira delas é que se responde a pergunta pelo ser situando a resposta no plano ôntico, ou seja, um ente determinado ocupa o lugar do ser. Pode-se neste caso falar em entificação do ser, ou em processo entificador do ser. A importância do tema vem de que, através desse processo metafísico, pretende dar conta nada menos do que do todo da realidade, busca-se um primeiro princípio que se prestaria a elucidar a realidade, como a raiz a partir da qual o homem poderia estabelecer um conhecimento totalitário. E para que se perceba

bem a natureza dos passos da metafísica, sublinhe-se que este ente primeiro princípio passa a ocupar o lugar do ser. Estabelece-se, então, uma dicotomia entre o plano do ser, no qual está instalado um ente determinado, e o plano dos demais entes, o conjunto da realidade. Uma decorrência de importância básica desse dualismo está no fato de que se passa a ver uma hierarquia entre o superior e o inferior, estabelece-se um dos planos como inferior ao outro; se cabe ao ente primeiro princípio a dignidade maior do ser, segue-se inexoravelmente daí que o conjunto de todos os outros entes e cada um dos entes considerados em sua particularidade passam a ser afetados pelo índice negativo do menos-ser. Eles não explicam, ou só explicam de modo subalterno, eles são explicados. Ou eles só são porque de algum modo decorrem de um ser primeiro, que lhes empresta tudo, a começar por sua mesma existência. Os entes vivem nessa dependência fundamental, que os contrapõe à inexauribilidade do primeiro princípio.

Exemplifico esse procedimento com uma doutrina que parece nada dever à metafísica, mas que por isso mesmo presta-se a mostrar o quanto o processo metafísico continua vigente em nossa época. Refiro-me ao materialismo, a essa doutrina que prega que o primeiro princípio de tudo o que existe encontra-se na matéria. Assim a matéria passa a ter a preeminência do ser a partir do qual tudo se explica – o que, de resto, nem parece tão mal, se se pensar no malbaratamento a que a tradição a relegou. As consequências, contudo, dessa preeminência atribuída a um ente determinado apresentam índole profundamente metafísica. Isso porque todo o outro que não a matéria fica relegado a um segundo plano, rebaixado à condição de menos-ser. Entes como a consciência, a linguagem, a história como que perdem a sua densidade específica, passam a ser considerados secreções, produtos derivados de uma instância anterior que guarda a sua soberania. A consciência será então elucidada como algo produzido pelo cérebro, mera existência secundária, eco ou reflexo daquilo que realmente é. E essa rarefação se aplicaria a todos os entes na medida em que se afastam do ser-matéria. Que consistência própria poderia oferecer a linguagem? E como poderia a história ser outra coisa do que um subproduto da evolução geral da matéria? Nesse reducionismo está justamente o que define o procedimento metafísico.

O exemplo do materialismo exige que se faça aqui uma distinção em nada secundária entre dois tipos de explicação. Uma coisa é a explicação ontológica dos entes, e outra bem diversa é a sua explicação ontogenética. Esta última, como o indica a

palavra, busca elucidar os entes na perspectiva de sua gênese, no que caracteriza ao menos um certo tipo de abordagem científica do real. O sucesso do evolucionismo, por exemplo, está aí: a partir de um determinado núcleo perseguem-se as diferenciações dele derivadas, para alcançar uma diversidade sempre mais rica e diversificada. Digamos que tal tipo de explicação apresenta caráter regressivo. É bem possível que um dia a hipótese que deriva a consciência do cérebro se torne vitoriosa, e não fará nenhum sentido pretender contestar a ciência. Acontece que a explicação ontológica não se desenvolve com essa preocupação que chamei de regressiva, fincada no núcleo genético; ela se prende antes às diferenciações do real, no sentido de auscultar o ser dos entes naquilo que cada um apresenta de outro que não os outros, de irreduzível. Cada ente alardeia a sua densidade ontológica peculiar, e por mais que se deva aplaudir o cometimento científico que levaria a provar que a consciência é um produto do cérebro, é indubitável que esse produto termina tendo certos atributos que lhe são próprios, específicos, uma densidade ontológica que cumpre resguardar. Assim, quando se fala em ser da consciência, ou da linguagem, ou da história, o que se pretende é precisamente ressaltar o mundo dos entes naquilo que oferecem de peculiar. Sartre tem razão quando acentua a irreduzibilidade da consciência em relação ao objeto, porque a consciência de fato termina sendo outra que não o cérebro. É nesse sentido que compete falar em ser do ente. Sendo que tal preeminência ontológica, longe de ser privilégio de um determinado ente, medida de tudo e de todos, deve ser estendida a tudo o que é, a todos os modos de ser.

Ora, o que faz o modo metafísico de esclarecimento dos entes? Nada mais do que transferir para o plano ontológico a explicação de tipo ontogenético. E o que se revela legítimo no âmbito científico, já por desconhecer os procedimentos de absolutização do ente, se torna suspeito na metafísica, justamente por incidir na absolutização de um ente determinado. Compreende-se, por isso, que o agigantamento que a metafísica empresta a um ente termine instaurando o desrespeito aos outros entes, desvirtuando-os ou transferindo a sua “força” para o ser entificado. Toda a ênfase que vem sendo dada à crítica do tema da entificação do ser reside neste esforço que pretende devolver à multiplicidade dos entes o peso ontológico que lhe é específico e irreduzível. Trata-se, pois, de superar o reducionismo que define o próprio âmago da metafísica, a favor do reconhecimento da dimensão ontológica do real caracterizado em todas as suas diferenciações.

Mas o exemplo escolhido, o materialismo, autoriza entender ainda outra questão. Já que se fala tanto em nosso tempo de crise da metafísica, pode-se incorrer facilmente na ilusão de que a metafísica pertence simplesmente ao passado, que podemos analisá-la assim como se autopsia um cadáver; totalmente ultrapassada, permaneceríamos a ela infensos. Mas as coisas não se passam bem assim. Realmente, se se fala em crise da metafísica é porque, de um lado, já não pertencemos ao seu domínio como no passado: ela está em crise. Mas, de outro lado, a expressão designa a presença de uma metafísica em crise: ainda que em crise, ela se faz presente. E sua presença se insinua mesmo em doutrinas, como o materialismo, que se querem radicalmente anti-metafísicas. De resto, nem se trata apenas de uma questão teórica, ou dos problemas inerentes a uma disciplina embaraçada por suas próprias contradições; muito mais, o que está em jogo é nada menos que o próprio sentido do humanismo e da cultura do Ocidente. O mundo ocidental construiu o seu perfil dentro de coordenadas que souberam preservar o seu caráter metafísico durante 2.500 anos, e nem se poderia esperar que a superação desse passado se fizesse de um momento para outro, com a facilidade com que se devolve um livro à prateleira. A crise da metafísica vincula-se com a evolução do próprio sentido do mundo ocidental e expressa a crise que assola a totalidade dos valores desse mundo. Basta por ora salientar este aspecto do problema: não se trata de uma questão entre outras, que possa ser reduzida à sua própria particularidade. O que se joga nesta encruzilhada é o destino do mundo ocidental.

As asserções feitas levam a compreender que o exemplo do materialismo, se bem que interessante por permitir um certo avanço no entendimento de nosso tema, não nos poderia fornecer, por tratar-se de manifestação inerente a uma metafísica em crise, uma visão da metafísica em sua natureza própria, tal como ela apresentou vigência no passado. Realmente, o conteúdo do materialismo revela-se incompatível com o sentido da própria palavra metafísica. De fato, a palavra deve-se ao acaso. Sabe-se que um discípulo de Aristóteles, Andrônico de Rodes, ao organizar a obra do mestre, reuniu num único livro diversos ensaios do Estagirita, sobre diversos temas e escritos em diversas épocas, e deu-lhes como nome geral o de metafísica, por tê-los classificados depois deste outro livro, dotado de unidade, que é a *Física*. O prefixo “meta” quer dizer o que está com, que acompanha, que está após. Assim, aqueles ensaios de Aristóteles, aparentemente carentes de unidade mais profunda, foram relegados à condição de uma espécie de apêndice dos livros que constituem a *Física*.

Acontece que a palavra forjada por Andrônico ajusta-se como uma luva à natureza da resposta metafísica à questão ontológica, o que já pode ser entendido a partir do pressuposto fundamental da metafísica.

Qual é este pressuposto? É o que se poderia chamar de doutrina dos dois mundos. Não que a metafísica tenha inventado ou criado os dois mundos, pois, se eles não têm a idade do homem, seu surto prende-se à fase neolítica da evolução da humanidade. Quer se trate da força sobrenatural do relâmpago e do trovão, quer se defenda o refinamento do mundo das ideias platônicas, é sempre uma dualidade de base que está em causa, através da qual se contrapõe, hierarquicamente, o plano dos entes mundanos ao plano das coisas divinas. Este plano transcende, portanto, o mundo da natureza, a par de constituir a sua razão de ser, o seu fundamento dominador. O mérito dos gregos foi que eles souberam transferir essa dualidade da esfera religiosa para a do pensamento racional; eles foram os primeiros a construir doutrinas nas quais os dois mundos aparecem racionalmente justificados. E é esse esforço justificador que dá origem à metafísica. Não basta, portanto, afirmar, pela crença ou pelo temor, a superioridade dos deuses; é necessário que a realidade divina se torne objeto de investigação racional.

Assim, a resposta metafísica se constitui a partir do momento em que se transforma Deus em fundamento do real. De uma ou outra forma, a natureza e tudo o que lhe pertence passa a esclarecer-se pelo Absoluto. O Deus esgota o conteúdo do ser, e todos os outros entes não são propriamente, mas têm ser por participação na realidade absoluta. O aspecto paradoxal a ser salientado aqui, e que vale a partir do Neolítico, é que a doutrina dos dois mundos se faz presente precisamente no momento em que o homem começa a instalar-se na terra, em que abandona o nomadismo para tornar-se sedentário, organizar-se coletivamente e em classes sociais, distribuir as tarefas do trabalho e produzir os seus meios de manutenção; quando o homem começa a adonar-se da terra, surge essa força oposta que tende a afastar o homem da terra, a fazer com que ele se sinta neste mundo como um ente fundamentalmente alienado, cuja razão de ser última reside em sua conversão necessária ao sobrenatural. Já por aí se percebe que a metafísica está longe de ser uma doutrina inocente, que se compraz simplesmente numa postura interpretativa da realidade; realmente, estamos longe de uma visão desinteressada do mundo e do homem, pois o que se persegue é a transformação do homem, ou ao menos da alma, e às vezes da realidade inteira. A

metafísica busca a conversão do real ao Absoluto, e por aí ela se imiscui profundamente no próprio sentido do processo histórico.

Com isso, não se pretende aqui afirmar que a metafísica seja causa do que quer que seja, mesmo porque ela não encontra a sua origem em si mesma: a postura metafísica básica, ainda que desprovida da elaboração racional, inaugura-se, como já foi dito, no Neolítico. E se a filosofia chega a apresentar certa importância histórica, no sentido causal, isso se conjuga com uma vasta e intrincada rede de fatores, o que torna a questão da causalidade extremamente complexa e que levava Poincaré a dizer que tudo é causa de tudo, ou que a causa é o universo. Desde as relações de produção, ou daquilo que Marx chamava de base e que os franceses traduziram por infraestrutura, até as forças religiosas – tudo se distribui num complexo leque de causas, constituindo mediação de toda ordem. Não se trata de apresentar aqui a metafísica como se fora uma causa entre outras e procurar em decorrência deslindar o peso dessa causa. Procurarei mostrar a metafísica como a expressão de um sentido cuja leitura permite entender melhor o mundo em que vivemos: a metafísica pertence ao próprio sentido do mundo ocidental. E o que nos vai interessar neste breve ensaio é justamente a elucidação desse sentido; justamente o fato de que a metafísica encontra-se hoje em crise permite que se possa visualizar com clareza o seu sentido e que se a apreenda como um todo.

O espaço da resposta metafísica

Afirmar há pouco que não leva muito longe responsabilizar a vontade subjetiva de tal filósofo pelo surto da metafísica entendida como resposta à pergunta ontológica fundamental e que, em verdade, ela integra o processo histórico. Realmente, a metafísica é, antes de tudo, e à despeito dela mesma, um cometimento histórico, que nasceu num determinado ponto do tempo e do espaço, fez desabrochar em seu desenvolvimento todas as suas virtualidades, para, em sua fase final, evidenciar a sua própria impossibilidade de continuação. Vale então dizer que há uma história da metafísica e que essa história é provida de um sentido que evolui até alcançar os seus próprios impasses. E tudo dentro de uma profunda unidade. E o que se joga através das andanças da resposta metafísica é nada menos do que 2.500 anos do destino da humanidade. Os historiadores gostam de afirmar que o Neolítico, precisamente com o surto da dicotomia dos

dois mundos, representou o maior corte na história do homem. Pois talvez se possa asseverar que a história da metafísica não passa de ser o longo processo através do qual aquela dualidade terminou por ser alijada dos horizontes humanos – ou, ao menos, tudo indica que a doutrina dos dois mundos já produziu todos os frutos de que era capaz.

Seria sem dúvida exagerado pretender estabelecer os limites exatos dos quais se desenrolou a metafísica. Mas o seu primeiro grande momento, de certo modo definitivo para todo o pensamento ocidental, encontra-se nos diálogos de Platão, assim como o seu momento conclusivo, já a prenunciar a sua própria crise, condensa-se na obra de Hegel. E o importante a salientar aqui está na profunda unidade que caracteriza a evolução da metafísica ocidental, ainda que nesta afirmação tudo deva ser encarado como problemático. Do pensamento contemporâneo afirma-se com frequência que ele vem se desdobrando sob o signo da diversidade, e que é difícil e mesmo impossível captar-lhe diretivas gerais e unitárias. E o asserto não anda longe da verdade, mesmo sendo possível falar em grandes linhas e preocupações fundamentais, para não falar da imperscrutável ausência de suficiente perspectiva histórica. Já na metafísica, e não apenas por causa dessa perspectiva histórica, as coisas se passam de outra maneira, porquanto aqui cabe falar em unidade. Não uma unidade maciça, ou de uma sequência ininterrupta de causas e efeitos perfeitamente linear, ou de um sistema fechado que se dá ao luxo de mostrar-se parcimoniosamente através do tempo – trata-se de história, e a história comporta sempre um elemento de aventura, já que as conotações, as continuidades só podem ser aferidas depois que os dados tiverem sido lançados. Digamos, por ora, que chega hoje a verificar a unidade de evolução de um sentido profundo, e que esse sentido, em sua trajetória, se coaduna até certo ponto com um sem-número de peripécias – mas apenas até certo ponto. Quero dizer que todas essas peripécias estão necessariamente inscritas dentro dos limites das possibilidades permissíveis por cada época, e convém lembrar mais uma vez que o que está em jogo aqui não é simplesmente o jogo das próprias ideias, pois aquele sentido encontra-se verticalmente e profundamente vinculado a todos os aspectos da evolução da sociedade. A ideia de que a metafísica se desenvolveu de modo caótico, como se desprovida de qualquer sentido, é tão absurda quanto pretender que a história da burguesia, por exemplo, dentro da qual ainda estamos, seja um fenômeno completamente exterior a si mesmo, absurdo e impossível de ser interpretado. A grande maioria das histórias da filosofia que se vem escrevendo deixam-se assolar por uma espécie de ceticismo

epistemológico, que compromete gravemente o próprio conceito de história. Não me refiro tão somente à cega tendência que se recusa a pensar por tudo reduzir ao anedótico: não se vê por que levar a sério o que não sabe levar a sério (a não ser para exemplificar a análise interpretativa da ironia e da anedota). Refiro-me antes a posições como, por exemplo, a de Abbagnano, que visualizam a história da filosofia apenas como uma sequência de expressões da “essencial humanidade dos filósofos”; mas é fácil perceber esse tom edificante que o “tesouro de experiências vitais” acumuladas só faz dissimular, e com todo rigor, o caos e o aleatório. Ou, ainda, os historiadores que, impregnados de ideais cientificistas, valorizam todo o passado na medida em que soube fazer despontar, ainda que de modo fraco e inconsistente, aquilo que viria a pertencer, através de outros critérios, ao grande domínio das ciências exatas: aqui a história da filosofia é arquivada em nome da pré-cientificidade; o procedimento se revela sem dúvida interessante para que se compreenda a história do desenvolvimento das ciências da natureza. Entretanto, trata-se de uma posição que está longe de resolver o problema do que “sobra”, e acresce-lhe mesmo uma outra questão: como pode surgir uma posição que se pretende tão radicalmente supratemporal, como se, em seu delineamento interno, não apresentasse vínculos com a totalidade dos aspectos que compõem a evolução da humanidade – de resto, caberia perguntar o que esconde essa atitude que insiste no resguardo da brancura de suas mãos. Seja como for, e mais uma vez, a grande vítima é a história, e isso, paradoxalmente, numa época que se caracteriza, talvez antes de tudo, pela descoberta da história. Mas acrescento ao quadro um último exemplo, ainda que já anacrônico: o dos historiadores que julgam a totalidade dos filósofos de todas as épocas com as “verdades adquiridas” por um único filósofo – Santo Tomás, por exemplo. Agora, a história da filosofia se reduz à condição inferior até a de epifenômeno, passa a ser uma coleção de equívocos com a pretensão de adotar o perfil de sequência histórica. A posição sequer merece o comentário.

Não constitui uma simples curiosidade ou um dado dispensavelmente exterior ao nosso tema o fato de que, no momento conclusivo da história da metafísica, o próprio Hegel chegou a ocupar-se longamente do tema. De fato, já a partir de 1805, ele alterna os seus cursos com aulas sobre a história da filosofia, e os seus temas ocuparam-no também em seu último curso, em 1831. E, se Hegel não foi o primeiro filósofo a escrever sobre o assunto, a sua *História da filosofia*, além de ser uma de suas obras mais extensas, merece ser considerada como a mais importante já escrita até os nossos

dias: é a primeira e a última grande *História da filosofia*. O seu relativo esquecimento – se pensarmos nas obras congêneres que circulam nos bancos acadêmicos – deve-se justamente ao fato que para nós se torna importante aqui: é que se trata de uma história da metafísica da filosofia. E se muitos de seus pontos de vista já não conseguem o consenso é porque a própria metafísica se tornou inaceitável. Por isso mesmo, trata-se de um livro que deveria estar muito mais presente na bibliografia filosófica universitária: ele como que força a instauração do espírito crítico em mestres e alunos.

Mas o que preocupa tanto Hegel em suas preleções sobre a história da filosofia? Centralmente e em primeiríssimo lugar a sua profunda unidade, ou melhor, aquilo que sustenta tal unidade. Porque as aparências enganam: à primeira vista, tudo parece aventura, uma coleção de cometimentos ocasionais. E o ocasional impõe-se, sem dúvida, como uma espécie de fatalidade inicial. Mas que se impõe uma distinção entre a “verdade verdadeira” e a verdade finita, temporal; e, se, estudando a história, ficamos amarrados a essa segunda, o escopo último só poderia consistir em alcançar a verdade verdadeira, total, absoluta. O finito se faz, assim, em trampolim necessário para atingir a verdade que é o todo.

Quais seriam, então, as características da história da metafísica segundo Hegel? A primeira está no conceito de desenvolvimento. E, para explicá-la, Hegel recorre à distinção aristotélica de potência e ato. Assim, ato e potência tornam exequíveis também a elucidação do processo histórico. A criança, exemplifica Hegel, nem parece ser dotada de razão; em verdade, a razão existe nela em estado potencial, que se atualizará apenas na vida adulta. Da mesma forma, a história consiste num processo contínuo de atualização: certas ideias, presentes na origem da metafísica, desenvolvem-se até alcançarem o pleno desenvolvimento de sua verdade. O princípio da história e o seu fim coincidem, e essa coincidência se dá necessariamente através de seu desenvolvimento. Para Hegel, a evolução histórica identifica-se com o desenvolvimento do Espírito, e o Espírito vive disto: ele vive de um movimento que o faz sair de si, que o leva a autoexplicitar-se, e o que define o Espírito é que esse movimento termina incidindo num voltar-se para a sua própria interioridade. Na terminologia hegeliana: o que no início era simplesmente em si termina, ao cabo de sua evolução, sendo para si. Tudo se passa como se no começo de sua história o Espírito se ignorasse a si próprio, e o desenvolvimento é essencial, porque é através dele que o Espírito chega a reconhecer-se naquilo que ele é, fazendo com que o em si e o para si coincidam.

O idealismo interpreta esse Espírito – ou a Ideia – como sendo o concreto por excelência, e esta é a segunda característica da história. O desenvolvimento não apresenta um sentido meramente teórico, abstrato; ele é concreto, trata-se do desenvolvimento do Espírito. O Espírito como que se perde; ele sai de si para alcançar o outro, mas é no outro que ele se reconhece. No outro o Espírito está em si mesmo, e é nesta síntese que o processo histórico mostra a sua verdade concreta, aquilo que o Espírito é. Isso significa que a história sempre é história do Espírito, pois a realidade é, em seu fundamento, Espírito, que do estado potencial chega a ser ato. Disso tudo segue a terceira característica, que afirma que a Ideia forma um sistema orgânico, uma totalidade, uma profunda unidade. A história não é uma dispersão que se perde em exterioridades, mas é a história interiorizada de *uma* Ideia, presente no Todo e em todos os momentos de sua evolução. Hegel fala em “sistema no desenvolvimento”.

Kant já sublinhara a importância de compreender a história da filosofia como unidade radical, não se trata para ele da história de opiniões, mas da própria razão que se desdobra através de conceitos. E Kant chega a forjar uma palavra, a de *Vernunftgenius*, gênio-razão, como se a história da filosofia devesse ser compreendida como um produto dessa espécie de superpersonagem. E acontece que quem levou essas ideias às suas consequências mais extremas foi justamente Hegel, e ele o fez de modo consciente. Hoje tornou-se até fácil criticar essas ideias de Hegel. A tese idealista, que tudo busca explicar pelo Espírito Absoluto, tornou-se insustentável e mesmo inútil; o desmesurado otimismo progressista também se fez suspeito. E foi o próprio desenvolvimento histórico que terminou desmentindo as teses hegelianas: a máxima realização do Espírito acabou por produzir qualquer coisa como o esvaziamento, a rarefação do Espírito, e mesmo a sua morte. De outro lado, porém, a interpretação de Hegel revela-se fundamentalmente correta para a história da metafísica. Pode-se sem dúvida discordar do modo como ele elabora as suas interpretações, mas salva-se o essencial: a visão da unidade da História, o seu caráter basicamente idealista, e quando Hegel pretendia que o seu sistema seria a completude da metafísica, o que ele realmente estava fazendo, querendo ou não, era mostrar o fim da metafísica, a impossibilidade de sua continuação.

Uma delimitação do que seja a metafísica deveria obedecer à dupla perspectiva esboçada: o seu conteúdo ligado à sua radical historicidade. Tentemos aqui um leve esboço do tema.

A importância da metafísica platônica

Certos temas da metafísica já se encontram expressos ou ao menos prenunciados pelos pensadores pré-socráticos, mas, quando Whitehead afirmou que toda a filosofia ocidental não passa de notas escritas ao pé das páginas dos diálogos platônicos, ele tem certamente razão no que respeita à metafísica. O caráter fundamental que oferece a metafísica foi instaurado por Platão e seguidores³⁹, a começar inclusive por Aristóteles. Não se trata, com isso, de pretender que a metafísica forme um todo monolítico, que seja sempre a mesma doutrina que se espreguiça por dois milênios e meio. Não: essa história se faz rica em nuances, tão diversificada foi que seria até ridículo esquematizar aqui o seu desenvolvimento. Digamos apenas que o platonismo grego evolui por mais dois longos períodos: no primeiro, que durou até a Renascença, acasalou-se com a ideia de criação divina, e no último, da Renascença ao nosso tempo, teve de haver-se com a subjetividade humana tal como fora veiculada pelo individualismo burguês. Mas bastam aqui, para fazermos avançar a análise, algumas alusões e aspectos bem típicos do platonismo.

O contributo decisivo dado por Platão deve ser visto na doutrina dos dois mundos. O tema já se encontra prefigurado entre os pré-socráticos, mas foi Platão que soube lhe emprestar a sua versão por assim dizer definitiva. A distinção fundamental aqui está na separação estabelecida entre o sensível e o suprassensível, o mundo físico e o mundo das Ideias. O cerne da metafísica platônica é constituído por esta pergunta: o que é a Ideia? E todo o desenvolvimento da metafísica platônica decorre das complicações inerentes à resposta dada. A resposta diz que a Ideia é o ser, o fundamento, o real por excelência. E o lugar da Ideia é metafísico, está situado além do mundo em que vivemos, das coisas que são geradas e se corrompem. Em verdade, haveria um mundo de Ideias, contrapostas ao nosso mundo amarrado ao sensível. E é nesse mundo separado, superior, das Ideias puras que está a ocupação do filósofo.

Mas, segundo Platão, o que autoriza falar em mundo das Ideias? Como conhecê-las? Há dois modos fundamentais de ver, o ver com o corpo e o ver com a alma. No *Fédon*, Platão diz mesmo que se quisermos conhecer algo em seu estado puro, enquanto Ideia, devemos libertar-nos do corpo e olhar as coisas com a própria alma.

39 Nota dos organizadores. O texto original traz a expressão “seus sequazes”.

Pois a visão que se baseia nos sentidos prende-se necessariamente às sombras que passam, às imagens que nascem para desaparecer, que são fugidias e não oferecem nenhuma estabilidade. Vale dizer que no plano do conhecimento sensível não há propriamente conhecimento: o conhecimento de uma sombra é apenas sombra de conhecimento, ou seja, opinião. E os pré-socráticos já haviam ensinado que a opinião não pode a rigor ser tomada por conhecimento, ela caracteriza os pobres mortais, tontos de duas cabeças, que vivem como que distraídos no mundo, presos a um caudal ininterrupto de sensações que impede a delimitação ou a definição precisa do real. Platão chega ao extremo de dizer que o homem dispõe apenas de duas possibilidades: ou bem nunca conhecer, ou então só conhecer após a morte, isto é, quando o corpo não oferecer mais nenhum entrave ao conhecimento; quando o deus nos liberta é que poderemos realmente conhecer. O que resta então para o homem a fazer? Suspender simplesmente a sua existência, apressar a vinda da morte?

Platão fala em ocupação do filósofo, e afirma que ela consiste em libertar a alma do corpo, em separar alma e corpo: o sábio deve preparar-se para a morte, pois só através dela é que poderá compreender de fato o que é a Ideia. Esse processo de preparação é uma ascese, que Platão, na *República*, chama de educação: nosso filósofo fala até em salvação. Vê-se logo que não se trata de um problema puramente teórico, de uma forma desinteressada de conhecimento. A ascese platônica consiste num processo de uma forma de conhecimento através do qual o homem vem a alcançar a sua própria salvação. E nesta salvação o que está em jogo é a verdade, ou seja, o processo de desvelamento das Ideias; as etapas desse desvelamento correspondem à progressão do próprio conhecimento. O que está em causa, portanto, é o problema do conhecimento. Em que consiste a sua interpretação metafísica?

Dois exemplos simples poderão nos ajudar a elucidar a questão. Se tomo um pedaço de granito nas mãos, depois outro e mais outro, constato tratar-se sempre de granito, da mesma pedra; há uma como que identidade de base que me permite reconhecer em todas elas uma “mesmidade”. E se topo com um pedaço de basalto, um outro tipo de pedra, vejo nele outra que não a “mesma” anterior. O que foi que vi? Pedras. E eu apliquei a estas pedras certos nomes, que permitem agrupá-las: o mesmo e o outro. E graças a estas duas palavrinhas eu pude organizar as pedras em grupos, pondo junto o que se pertence e separando o diferente. Evidentemente, o que vemos, tocamos, conhecemos, são as pedras. E com isso esquece-se de um

problema em nada secundário: é que eu só posso articular um discurso sobre as pedras se tiver à minha disposição aquelas duas palavrinhas, o mesmo e o outro. E, posto que não as vejo como vejo as pedras, de onde é que elas vêm? Eu as uso com uma familiaridade tal que parece que eu as conhecia já antes de empregá-las, e, no entanto, tudo se passa como se eu tivesse tudo esquecido, inclusive essa familiaridade. Há algo de estranho nisso tudo, e é esse elemento estranho que foi pensado pela primeira vez por Platão. Hegel gostava de dizer que o filósofo vê o mundo às avessas. Isto quer dizer que o filósofo, em vez de se distrair na visão das pedras, a ponto talvez de chegar à elaboração de uma mineralogia, deve concentrar a sua atenção naquelas duas palavrinhas, que tornam possível que o homem chegue a articular a ciência mineralógica.

De onde vem aquelas duas palavrinhas? O mesmo e o outro? Os empiristas de modo geral explicam a sua origem através de um processo de abstração; primeiro vejo pedras, e à força de vê-las semelhantes formo o conceito de mesmo, e de tanto ver as suas dissemelhanças formo o conceito de outro. Não assim Platão e, com ele, através de múltiplas variações, a metafísica toda inteira. O mesmo e o outro preexistem à minha experiência de ver pedras. São palavras que constituiriam o domínio do espírito, e a partir daí é que o homem alcança o conhecimento dos entes. Um outro exemplo permite complicar um pouco mais a situação. Se vejo homens dobrando uma esquina, percebo logo que se trata sempre de exemplares da raça humana, e que a cada um deles posso aplicar o conceito de homem, mesmo àqueles que nunca vi. E dou-me conta, desde que esteja vendo o mundo às avessas, que a todos estes homens que dobram a esquina cabe aplicar o mesmo conceito de homem, mas que ao mesmo tempo cada homem que vejo é outro que não os outros. De onde tirei o conceito de homem? O empirista, mais uma vez, dirá que é da experiência concreta que ele tem com homens concretos: o processo de abstração forma o conceito. Não assim Platão; para ele, o conceito deve de algum modo preexistir à minha experiência: como poderia eu aplicar um conceito a uma realidade que nunca vi? De onde vem então o conceito? Ele deriva do mundo das ideias divinas. E o mito assegura – não o raciocínio – que a alma, antes de encarnar-se num corpo determinado, enquanto puro espírito, teria convivido com o mundo das ideias divinas. Assim, o conhecimento, segundo Platão, é apenas uma forma de reconhecimento, e a visão que tenho de tal homem particular é apenas um pretexto para que possa rememorar a visão da Ideia absoluta.

Insisto com mais um exemplo. Ao cabo da história da metafísica, em Hegel, encontramos um procedimento semelhante. Em sua primeira obra importante, a *Fenomenologia do espírito*, o filósofo parte da análise do que chama de certeza sensível. Suponhamos Adão quando, no alvor da humanidade, despertado por Deus, abre os olhos. A paisagem, de confusa, passa a tornar-se sempre mais nítida, e os olhos de Adão começam a perceber a diversidade de entes que o cercam; ele passa a distinguir este ente daquele ente, isto daquilo; e, voltando a cabeça, percebe que aquilo que estava aqui, agora não está mais aqui. E, de tanto ver entes, Adão acaba se dando conta de que não se confunde com toda esta multidão, porque de certo modo ele tem consciência de todos eles. Adão se destaca, ele olha. O importante desta experiência para Hegel (ele não fala em Adão, que aqui é tomado como exemplo) é que nela assistimos ao surto das categorias mais originárias do Espírito: o isto, o aqui, e o agora. Adão percebe que cada ente visto é um isto, ou seja, aquilo que os antigos chamavam de substância, o que apresenta certa consistência. E Adão percebe também que cada substância pode ocupar posições diversas no aqui e no agora, ou seja, no espaço e no tempo. Ora, através do cultivo destes três conceitos dá-se como que a gênese do Espírito. Trata-se, para Hegel, de esquecer o elemento sensível da “certeza sensível” e cultivar a certeza, isto é, aqueles conceitos que constituem o ponto de arrancada do que ele chama de fenomenologia do Espírito. Para Hegel também o Espírito é anterior à experiência sensível, e esta serve apenas de pretexto para que o Espírito como que acorde para aquilo que ele é, para que ele chegue a conhecer-se em sua condição própria, ainda que à custa desse pecadilho de ingratidão: o esquecimento do sensível.

Mas voltemos a Platão. A Ideia divina é interpretada como uma realidade anterior ao mundo dos entes sensíveis. E a isso prendem-se duas consequências fundamentais. A primeira é a preeminência da Ideia em relação ao ente, e a segunda é o seu caráter geral.

A Ideia goza de uma preeminência toda especial em relação ao ente, ela é o ente por excelência, doadora de ser. A Ideia divina de Homem designa o homem perfeito, absoluto, a representação divina do homem, a sua realização máxima. Já Pedro, João, Maria, José realizam mais ou menos a Ideia absoluta, e nenhum destes entes consegue esgotar o absoluto de si mesmo: os entes particulares só alcançam ser entes de maneira limitada, são cópias de realidade absoluta, e nenhuma cópia pode ter a força do original. Platão pretende que estas cópias só são por participação na Ideia absoluta. Se

participam, justamente por participarem, não chegam a ser o absoluto. E, se a Ideia é o ser, segue-se que todo outro que não o ser, o conjunto de todos os entes que participam do ser é visto por Platão como constituindo o reino do menos-ser. Os entes são, mas são como não deveriam ser, aos entes não cabe propriamente a Ideia de ser. O ser é compreendido como o *a priori*, aquilo que vem antes dos entes, e estes entes, as cópias, são compreendidos como *a posteriori*, vêm depois. A compreensão do ser como Ideia objetiva, divina, inaugura propriamente a metafísica. Entende-se então que metafísica, idealismo, platonismo digam no fundo a mesma coisa. E na história da metafísica o pensamento platônico continua vigente, em sua essência, mesmo quando o pensamento se pretende antiplatônico.

A segunda consequência é que a Ideia é o elemento comum, o geral. Só existe uma Ideia de homem, que se contrapõe à imperfeição da multidão de homens que habitam este planeta. Cada coisa particular encontra a Ideia, desta ou daquela maneira, aquilo que lhe empresta a sua maneira de ser presente. Assim, um homem inteligente se aproxima mais da Ideia do que um menos inteligente, e a medida desse “mais” é dada precisamente pela Ideia. Os homens são como este homem ou aquele homem, mas os homens são por aquilo que permite que os homens apareçam, pela Ideia. Assim, a Ideia é o elemento permanente, o que fica, o comum, ou seja, o ser dos entes é aquilo que aparece como o igual dos entes. E disso Platão tira a importantíssima consequência que o verdadeiro conhecimento deve ser o conhecimento deste elemento permanente, estável, eterno. Assim, a definição verdadeira do homem deve traduzir as características da ideia divina do homem. Se defino, por exemplo, o homem como animal racional, a definição se aplica a todos os homens, e então atinjo um conhecimento científico, racional, verdadeiro. Segue-se daí que não pode haver conhecimento verdadeiro de João e Pedro, considerados em sua particularidade: eles só são e só podem ser verdadeiramente conhecidos na medida da Ideia absoluta que se faz desigualmente presente neles. Mas tudo que digo sobre João e Pedro, considerados em sua particularidade, não vai além do conhecimento opinativo, e a opinião não merece confiança.

Qual é então o lugar da ciência? Só pode haver ciência das coisas divinas, do que é eterno, estável, permanente. E para que serve tal ciência? Ou antes: qual é a relação que há entre os dois mundos, o das Ideias e o das sombras? Platão fala em participação. Os entes sensíveis participam de algum modo do mundo das Ideias. Os cristãos vão retomar este ponto de vista, ampliando com a introdução do mito da

criação divina: a criatura é expressão da bondade criativa do Criador. Mas os gregos desconheciam a ideia de criação divina. E, quando Platão fala em participação, poder-se-ia imaginar que ele estivesse preocupado em justificar, ainda que de modo metafísico, o menosprezado mundo das sombras. Mas não é isso que ocorre. Platão é taxativo: do mundo das sombras – que são imperfeitas, elas se movem e morrem – não pode haver ciência. Mesmo a ideia de que o mundo das sombras é em algum sentido um reflexo do mundo das Ideias está longe de justificar qualquer empenho em estabelecer algum tipo de cientificidade entre os dois planos. E isso por uma razão que no fundo é muito simples: mesmo se houvesse a possibilidade de instauração de uma ciência do mundo das sombras, essa ciência seria completamente inútil. O destino do homem vincula-se à sua alma e está no Absoluto. Quando Platão, já no fim da vida, em sua famosa sétima carta, pergunta se há uma Ideia divina de cabelo, de barro, pode-se ter a impressão de que ele estivesse preocupado em redimir essas coisas inferiores, mas não: sua preocupação exclusiva está em saber até onde se estende o mundo das Ideias e se as coisas inferiores são compatíveis com o divino.

Aristóteles, com os olhos atentamente voltados para o mundo dos entes, tem sem dúvida razão: ele afirma, em sua metafísica, que o mundo platônico das Ideias não existe e que, mesmo se existisse, não explicaria nada. E a primeira impressão que se tem é que Aristóteles teria como que matado em sua fonte as pretensões da metafísica platônica. O tema merece uma breve consideração justamente para que se perceba a amplidão da presença do platonismo. Restrinjo-me aqui apenas a algumas poucas observações. Costuma-se dizer que, se Aristóteles suprimiu as Ideias platônicas, voltou a dar-lhes cidadania com outras roupagens, introduzindo-as no cerne mesmo do mundo sensível: a substância é composta de forma e matéria, e a forma deriva da Ideia. Desse modo, a dicotomia dos dois mundos, de certo modo transfere-se para o seio do ente: a matéria seria o seu lado de sombra, o seu aspecto inferior, e a forma seria a sua dimensão superior. Acrescente-se a isso que a definição aristotélica da substância, como sendo o que é por si, ao contrário do atributo, que é o que é por outro, é excessivamente rígida e fechada – a rigor, ela só se aplica ao absoluto. Por aí já se começa a perceber a força da presença do platonismo na própria alma da doutrina do Estagirita. Por mais que se deva resguardar a originalidade e as coordenadas tão diferentes das platônicas da doutrina aristotélica, é impressionante como Platão consegue se fazer presente de modo tão essencial. Isso pode ser corroborado

ainda por diversos pontos da doutrina aristotélica. Por exemplo: a definição de ciência é fundamentalmente a mesma: não há ciência do indivíduo, e a definição tem por objeto a essência eterna, permanente, imutável, necessária – tudo o que é oposto à natureza própria do sensível. Outro exemplo: o caráter essencialmente metafísico do aristotelismo fica preservado em sua inteireza pela preeminência que o filósofo empresta ao princípio de identidade e à sua fundamentação última. Realmente, o que possibilita essa preeminência emprestada à identidade é o próprio absoluto, que possibilita a definição de substância. E isso penetra profundamente em toda a lógica aristotélica, totalmente alheia às ambiguidades do mundo das sombras: trata-se de uma lógica do absoluto e que ensina a contornar todo outro que não o absoluto. Ainda outro exemplo: leia-se a descrição que Aristóteles dá da vida filosófica no capítulo final da *Ética a Nicômaco*. Trata-se para ele da vida superior por excelência, da que mais se aproxima do divino e se afasta do que é simplesmente mortal. A vida contemplativa é a única forma de práxis realmente aceitável. E isso tudo é platônico de ponta a ponta: serve mesmo para mostrar a riqueza dos modos como o platonismo sabe fazer-se presente ao longo da tradição metafísica.

Hegel e as razões da crise

A diferença precípua e fundamental entre as doutrinas de Platão e Hegel deve ser vista no seguinte. Para Platão, existem dois mundos, o das Ideias e o das sombras, e eles são igualmente eternos; sequer ocorre a Platão a possibilidade de abolir ou de reduzir um ao outro. E é justamente tal cometimento que Hegel guarda para si. Se um mundo é inferior, é um menos-ser, por que não o converter ao ser e superar a sua inferioridade? Em verdade, a tendência monista já está implícita na tese platônica: a alma deve superar esse estorvo que é o corpo, o reino do sensível. Mas como procedem os dois filósofos?

Aqui surge uma segunda diferença básica entre Platão e Hegel. O que constitui o menos-ser platônico? O sensível, tudo o que pertence ao mundo das sombras, a contradição, o erro, o negativo em todas as suas modalidades. Para Platão, trata-se de contornar o menos-ser, evitá-lo; o ideal seria poder ignorá-lo completamente. Neste ponto também Platão é decisivo para toda a tradição metafísica. Desde a lógica

aristotélica, busca-se sempre estabelecer as regras para o bom uso do entendimento: a verdade fundamenta-se na identidade absoluta do ser; e o erro, na negatividade da contradição. Nesta perspectiva, a lógica visa apenas evitar a contradição. Ora, para Hegel – e já aqui se percebe o fim da metafísica –, a possibilidade de fundir o ser e o menos-ser exige que, em vez de fugir do reino das sombras, se encare o inimigo nos olhos. Ou seja, o único caminho para que se alcance superar o negativo está em enfrentá-lo até as suas últimas consequências, as suas mais remotas implicações.

O homem não é um ser natural⁴⁰

Num artigo publicado há algum tempo, o Sr. fazia toda uma reflexão sobre a ruptura do homem com a natureza, principalmente no Ocidente; bem, tanto naquele ano quanto hoje a questão ecológica já não mais é apenas retórica. Ela aparece como um comprometimento do homem na Terra. Ou seja, a questão paradoxal que surge aqui é que, na medida em que o homem constata que a sua ação pode destruir a natureza, ele se coloca dentro dela, já que, inclusive pelos meios técnicos que possui, ele pode ser destruído com a própria natureza. Como é que o Sr. vê essa questão?

Em meu artigo eu fiz uma análise a partir da Renascença. No meu entender, a coisa é muito mais grave e deve ser colocada numa dimensão bem mais ampla. O que está em jogo nesta questão toda, e não só hoje, mas em toda a evolução da humanidade, é o próprio destino do homem e o modo como ele é neste planeta. Eu diria, então, nesta perspectiva e em princípio, que na história do homem a humanidade passa por duas revoluções fundamentais. A primeira aconteceu há cerca de 7 mil anos, no Neolítico. Foi quando o homem do Paleolítico, que tinha um comportamento predatório em relação à natureza, tornou-se sedentário, começou a se organizar e, consequentemente, passou a disciplinar seu trabalho. É quando nasce também, necessariamente, a divisão do trabalho, como entre a mulher e o homem, por exemplo. Mas, por volta de

40 Nota dos organizadores. Entrevista concedida a Enio Squeff e publicada na revista *Ambiente* em 1990.

7 mil anos atrás, o homem inicia um outro processo, qual seja, o de dominar a natureza, fazer-se senhor dela, pois ele planta e cria animais. Enfim, ele aprende a se impor à natureza. Acontece que esta experiência se faz concomitantemente com uma outra, que é a da impotência radical do homem. Não parece por acaso que os deuses da mitologia primitiva possuam raios como arma. Pois se o fogo, a água, o dilúvio destroem o que eu faço, o homem descobre que há uma força superior que ele não pode dominar. É neste momento, porém, que o homem, literalmente, “cai de joelhos”. E esse “cair de joelhos” vem da natureza, pois o raio só foi dominado, e assim mesmo em termos, há muito pouco tempo, já que, inclusive, ainda hoje, a realidade humana pode desaparecer com as enchentes. Ora, que ele caia de joelhos, isso se entende – mas é a partir daí que surge o que, em antropologia, se chama de doutrina dos dois mundos. É ela quem determina toda a evolução posterior do homem e na qual se podem distinguir duas realidades: a dicotomia que divide o homem e a aventura dele com a natureza a partir do Neolítico, para o qual, aliás, é contraposto o mundo superior dos deuses; e, em segundo lugar, a hierarquização desses dois mundos. Há o mundo superior, mais forte, e o mundo inferior, mais fraco. A partir daí, pode-se dizer que toda a cultura humana é um caminhar dentro dessa dicotomia. No Ocidente, por exemplo, distinguem-se duas bases, para estes caminhos. Uma é a greco-romana; a outra é a hebraico-cristã. A hebraico-cristã, isso já foi assinalado, é de uma violência inédita: o deus hebraico, que é uma invenção de Abraão, é infinitamente distante, despolitizado; o próprio Abraão, aliás, se despolitizou, pois de uma certa maneira ele abandona a sua pátria, a sua cidade, a sua família, tudo para viver a sua fé enquanto subjetividade. Como se sabe, Abraão não hesita em matar seu próprio filho para comprovar que ele, Abraão, tinha fé. Quer dizer, a experiência judaica é extraordinária. Fico aqui pensando no jovem Hegel que começa por aí. Trata-se de uma experiência extraordinária, porque é a experiência da separação dos dois mundos, levada quase às últimas consequências. Só que, para Hegel, essa radicalização é fundamental, já que é por ela que se dará a história do homem, ou, antes, a história do aprendizado da humanidade do homem. É uma separação que vai crescendo e que atinge o seu ápice no Romantismo alemão, com a experiência da nostalgia, que é a consciência da expulsão do homem do paraíso. Em nenhuma religião isso se fará de forma tão radical quanto na judaico-cristã. Nesta perspectiva, a experiência da separação, da expulsão do paraíso, da expulsão da natureza pelo dilúvio, ou mesmo da separação da pátria pela tropa estrangeira (pois o povo judaico é sempre

expulso do seu país, não é mesmo?), tudo isso são modos pelos quais se pode ver que o homem não é um ser natural, ele não consegue ser um ser natural. Já a tradição grega é importante porque, num primeiro momento, dentro da dicotomia, a Grécia faz uma experiência oposta. Pois os deuses pré-socráticos, os jônios pelo menos, os que se mantêm na tradição mitológica, são todos forças da natureza. Por outra: no mundo grego há uma espécie de continuidade muito grande entre o homem e a natureza. E assim também nas religiões sincréticas do Brasil. Iemanjá, por exemplo, habita o mar; contudo, eu posso falar com ela; ela me entende. Numa certa medida eu barganho com os deuses, eles me fazem favores, eu posso inclusive trapacear com eles. Por isso é que se pode dizer que tanto lá quanto aqui não haveria essa dicotomia tão radical. Só que a dicotomia sempre existe. Há inclusive uma interpretação pseudo-heideggeriana que pretende que isso não exista. Mas não é assim. Tanto que, na tragédia grega, que coincide com o pensamento pré-socrático, quem decide, em última análise, é a dicotomia, que é a deusa. Mas não há aquele divórcio radical: há uma proximidade muito grande, ao contrário da tradição hebraica. Apesar disso, porém, no princípio da decadência, com Platão, toda a questão assume uma radicalidade inédita mais uma vez. É que Platão é o primeiro homem na história da humanidade que diz que a eternidade não tem nada a ver com o tempo. Trata-se de uma eternidade impoluta, total e absoluta. Quer dizer, essa é a dicotomia que comparece na base da história do homem. Assim, a primeira grande revolução, eu a colocaria no Neolítico, que é quando começa a humanidade do homem. Quando Tales diz que o Tártaro está cheio de deuses, ele quer dizer que, de um certo modo, a dicotomia é mínima; mas, ao mesmo tempo, os deuses são o contraposto já ao tempo de Tales. Ora, a rigor, desde que racionalmente justificada e tudo dentro de um processo de mais de 2.500 anos, eis que a dicotomia se supera. Pois a instrumentalização é o princípio da superação. Na verdade, essa superação começa a tomar forma, um vulto mais claro, racional, digamos, científico, e não ainda como superação, a partir do século XVI, com o surto da física moderna, da filosofia cartesiana e por aí afora, em que os homens assumem um tipo de pensamento instrumental em relação à natureza; ou seja, a dominação tecnológica já está se armando, ainda que não a tecnologia em si. Contudo, a dicotomia vem de lá; e, sob este aspecto, eu diria que a segunda revolução da história do homem foi a burguesa, que criou condições para que a dicotomia entrasse numa crise radical. Hoje eu até afirmaria que já vivemos essa crise radical, qual seja, a da abolição dos dois mundos, pois tanto a filosofia quanto a ciência

modernas aí estão. Só que esse projeto é neolítico, pois é a condição humana que está presente nele; e toda ela se faz durante séculos nesta complicação que é o aprendizado da humanidade do homem. E, se ainda estamos dentro desse aprendizado hoje, espera-se, dentro de uma etapa, vamos dizer, final, que isso cesse, uma vez que toda aquela dicotomia entrou numa espécie de crise muito violenta. A morte de Deus é um exemplo disso. Claro, isso tudo faz parte de um processo muito complicado. Tome-se o caso da arte. Hoje está assente que um dos princípios da arte antiga, que é o da imitação, foi substituído pelo conceito de cópia. Isto é, não existe mais um Deus lá em cima a quem devemos imitar; e essa é a destruição dessa dicotomia dos dois mundos.

Mas não existem outros processos nesta superação?

Existem sim. Num outro aspecto, por exemplo, temos como dizer que toda a revolução burguesa pode ser resumida numa palavra – o conforto. Tome-se, a propósito, a evolução da cadeira na história do homem. Ela é interessantíssima. A cadeira é, antes de mais nada, um estado de espírito. A cadeira de Felipe II, no Escorial, por exemplo, é uma ascese. Existe uma lança atrás, no espaldar, que impede ao indivíduo descansar. Ele tem de dominar o corpo. Daí até a concretização da revolução burguesa, até o sofá americano, há todo um caminho que busca o conforto como uma espécie de compensação, de repouso do guerreiro. Refiro-me à cadeira, porque o que está em pauta é exatamente isto: a questão do jogo, do repouso do guerreiro. A propósito, pode-se tomar ainda como exemplo a questão do jogo. O jovem grego, quando corria na maratona, no fundo, imitava os deuses. Quer dizer, o atletismo grego não tem nada a ver com o nosso. Ao mesmo tempo, porém, quando surge uma frase como *mens sana in corpore sano*, que é romana, já os deuses não estão aí muito presentes. Sob esse aspecto, Spengler talvez tivesse razão quando apontava, na Roma antiga, a expressão da decadência da cultura grega. Fundamentalmente, porém, Spengler também não estava certo, pois, contemporaneamente, o esporte não tem nada a ver com a religião, com a ética, com a moral. Em que é que o Maracanã tem qualquer relação com o esporte no sentido antigo? São 22 animais amestrados que dão um espetáculo para 100 mil históricos. Isso não tem nada a ver com esporte. Mas isso, paradoxalmente, é também positivo, pois mostra que o homem está em processo de transformação, isto é, o que se lhe coloca é a natureza exterior; no fundo, pois, a questão ecológica é o próprio homem, ilhado enquanto homem.

Mas, professor, enquanto o homem destrói a natureza ele se destrói a si mesmo, isso parece claro. Ora, há hoje toda uma visão panteísta de parte de ecologistas ou mesmo de cientistas que veem esse afastamento como uma espécie de ruptura anti-humana... Como conciliar um certo otimismo com o papel instrumentalizador que o homem exerce sobre a natureza?

Eu diria duas coisas. Em primeiro lugar, que se a gente pudesse fazer uma psicanálise cósmica do homem, ou melhor, da situação do homem no mundo, o que se teria seria uma espécie de sofrimento devido à vingança dos deuses metafísicos. Porque o que deveria ser natural não mais consegue sê-lo. A situação do homem no mundo deveria ser fundamentalmente harmônica. É como se o homem estivesse predestinado a essa integração. Acontece que os deuses (sempre em termos dessa mitologia grega) como que têm ciúmes dessa integração. É a velha história do mito de Prometeu. Por aprender a lidar com o fogo e coisas do gênero, o homem tem que ser punido, já que, de repente, ele vai ser o senhor de sua própria casa, que é a terra. E essa é a vingança metafísica dos deuses, pois seria como se o problema continuasse indefinidamente, como se tivéssemos que buscar sempre, em definitivo, a morte dos deuses. Fala-se na técnica. Ora, a tecnologia antiga sempre se dá dentro da dicotomia dos dois mundos. A máquina grega, por exemplo, é fundamentalmente máquina de teatro. E a máquina do teatro tem por função fazer desaparecer e aparecer os deuses. Então, o próprio surgimento da máquina se dá também na dicotomia dos dois mundos. Há um autor da decadência grega, discípulo de Aristóteles⁴¹, que diz não ser do espírito da natureza manifestar-se sempre por si mesma; ou seja, os homens usariam a máquina para ajudar a natureza. A máquina seria o artifício através do qual o homem como que empurraria a natureza a se manifestar. A máquina teria, portanto, essa função. Mas isso é muito curioso porque, pensando bem, a máquina do teatro medieval também é importantíssima. Lembro que as máquinas que surgem nos séculos XIII e XIV têm todas elas a mesma função que no tempo dos deuses: isto é, a de fazer aparecer e desaparecer o divino. Mais modernamente, a única manifestação da máquina teatral se dá no teatro barroco, da contrarreforma, no teatro dos jesuítas. Eram máquinas muito complicadas, mas que igualmente tinham essa função de fazer aparecer e desaparecer aquele nível superior dos deuses. Logo depois do Barroco,

41 Nota dos organizadores. Na entrevista original, há menção a Estrabão, mas provavelmente o autor se referia a Estratão de Lâmpsaco (discípulo de Aristóteles), que, junto de Teofrasto, era um dos mais relevantes representantes da Escola Peripatética.

porém, o que surge é a Revolução Industrial, que praticamente inaugura um homem novo, um homem que o passado até então desconhecia. Refiro-me ao engenheiro, que é o homem das duas cabeças. Explico: o homem do passado estava dividido entre dois mundos: o da práxis, que era o artesão que não sabia nada de teoria e que fazia o sapato, a casa, o móvel, tudo de um modo completamente empírico, e o teórico, homem que tinha as ideias e as estruturas da realidade toda e que era como que empostado em um mundo superior. Ou seja, o homem estava dividido entre a teoria e a práxis. Ora, o engenheiro vai acabar com tudo isso, pois ele é a junção prática entre a teoria e a práxis; explicando melhor e numa definição mais ou menos primária, ele é o artesão que sabe matemática e física. Deste modo, aquela crise dos dois mundos é muito prática no mundo ocidental. Ela está no jogo em que, então, a máquina do teatro desaparece, dando lugar à máquina tal e qual como nós a entendemos hoje. Mas hoje todos nos esquecemos de que a origem da máquina é teatral, e isso me parece fantástico.

Por quê?

Porque toda a dimensão escatológica, inclusive da máquina, passa a ser esquecida, totalmente superada; com o que toda a dicotomia do passado acaba igualmente esquecida, o que dá no conseqüente desaparecimento inclusive da dicotomia dos dois mundos, pois não pode haver conciliação nas duas dimensões do homem; ou melhor, fica claro que o princípio da conciliação possível está exatamente no engenheiro. E fica claro também que a partir daí surge a técnica numa dimensão totalmente nova na história do homem. Ela sai daquela dicotomia dos dois mundos e se esquece de ser máquina do teatro – que, no fundo, não era teatro, mas culto religioso – para se transformar na máquina que se faz prolongamento do corpo do homem. E temos então o arado, que nada mais reivindica do que ser a extensão do corpo do homem. Então, essa segunda revolução não apenas é algo que só se rompe porque se prolonga e se supera, ela é a saturação interna da dicotomia que se autossupera por dentro; ela supera e exige uma transformação do jogo, por exemplo, numa transformação da técnica, da ciência e, claro, da filosofia. A ambiguidade – tem-se que perceber bem – é a necessidade do problema. Não é uma decorrência disso ou daquilo. A ambiguidade está na origem do problema que é o neolítico, e onde, de um lado, o homem quer dominar a natureza, mas, de outro, é cercado nessa sua vontade de domínio. Isso de um modo muito insciente, primitivo, ou seja, neolítico. Mas, quando se chega aos tempos modernos, a questão se recoloca. E o

que temos de pensar é no modo com que ela se coloca. Porque o problema básico é o da dicotomia dos dois mundos e da derrocada dessa dicotomia.

Explique melhor, por favor.

O desejo do homem, desde o Neolítico, é o de se estabelecer no mundo. Nos tempos modernos tudo isso retorna, fato que tem de ser muito bem pensado, porque o grande paradoxo aí presente é que nos tempos modernos, de um lado, encontramos o cartesianismo, que é o que melhor expressa a vontade de dominação da natureza, e que é o único que coloca à disposição do homem a ciência e todo o instrumental com o qual o homem não será um produto passivo da natureza. Quer dizer, o desejo de dominar a natureza, de ser senhor plantando um pé de alface, que seja, dado que vem do Neolítico, é um desejo cosmicamente ampliado e que se prolonga nessa tradição. O fantástico é que, enquanto o homem primitivo fazia o fogo ou plantava um pé de alface, ele estava querendo dominar a natureza. No fundo, portanto, é o velho desejo que continua nesta tradição. Só que é como que perturbada pelo fato de que ela se torna ambígua e destruidora.

Sim, mas como é que isso se explica tendo, então, em vista esta questão básica que é a reentrada do homem na natureza e a partir da própria ruptura?

De um lado, nos tempos modernos, há a vontade de dominação, mas, por outro, há também a vontade de desenvolver no homem o sentido da natureza, postura que descende de Montaigne, de Rousseau e de todos os “naturistas”. Só que tal postura não se faz apenas como cópia. Tome o caso da sinfonia “Pastoral”, de Beethoven: nela, apesar do nome, existem processos que não são mais simplesmente aquela ideia da imitação do mundo transcendente, isso já não existe na sociedade burguesa. E a questão é toda essa; é que o comportamento geral do homem em relação à natureza muda de enfoque. Não se pode perder de vista que, no passado, todo o homem se entendia como que dentro da natureza e sem poder dominá-la. Assim, ele vivia à margem da natureza, à margem do bosque, à beira do mar, e coisas do gênero. Já a partir do Renascimento, com as viagens, com as descobertas e tudo o mais, a natureza, desde então, será um conjunto, um objeto – imenso, é verdade –, mas uma unidade que está à disposição do homem. Esse é o paradoxo. Pois, se a ecologia é a necessidade que tem o homem de ser natureza, de ter o domínio da natureza – que é o lugar onde ele

vive –, em contrapartida, há o sentido da dominação, que, como se sabe, é destruidor, já que toda dominação é destruidora. Mas isso só até certo ponto, pois, no mais, a necessidade de dominação faz parte do homem. Volto à ideia anterior: no passado o homem era um ser natural, um animal – ele pertencia à natureza. Só que houve a ruptura. Tanto que a presença do índio é, em verdade, uma ideia que se tem dele e que perturba toda a nossa relação com a sua existência. Pois se trata de uma ideia do que fomos há milênios e que foi definitivamente superada. Logo, qualquer inocência está fora de cogitação; diria mais, o que se deve pôr em evidência é, pelo contrário, a plena consciência da culpa pela destruição operada durante todo esse tempo. Só assim se chegará a um comportamento que, de fato, seja superador dessa destruição.

Por quê?

Porque hoje já não existe mais a menor possibilidade de se abandonar a tecnologia. Claro, na Alemanha talvez seja possível sanear a água de um canal ou coisa que o valha através de meios puramente naturais. Mas a questão não é tão simples. Pensar, por exemplo, na superação da subnutrição, na fome e coisas do tipo, sem a alta tecnologia, é impossível. Por isso, a ecologia é um dado necessariamente político. O homem hoje, por definição, é acima de tudo um engenheiro. Isso quer dizer que hoje ele já não mais constrói o futuro no sentido transcendental, teológico; ele faz a reforma toda, isso é certo – mas para instalar o homem na sua casa que é esse mundo. Só que, no intervalo desses dois projetos, quais sejam, o ser-no-mundo e o ser tecnológico, é nele que se situa a política; isto é, a política seria a ciência e a arte de estabelecer o homem neste mundo. Só que este mundo já não é um dado puramente natural. Se fosse assim, o homem seria um animal totalmente perfeito, e ele não o é. Pelo contrário, o ser neste mundo pressupõe toda a tecnologia possível e imaginável. Mas como, por outro lado, nem a ciência nem a tecnologia são dados irresistíveis, o que resta é a imperiosidade da política.

Se hoje somos irremediavelmente tecnológicos e, contudo, ou por isso mesmo, também irremediavelmente políticos, como ficariam instituições do tipo Cetesb, Sema e Ibama. Uma pessoa como o Lutzenberger considera tais instituições simplesmente irrelevantes; ao que ele diz, tais órgãos serviriam apenas como estudos para os grandes empresários.

Não quero atacar o Lutzenberger, que é uma pessoa muito minha amiga, mas vejo que algumas das soluções que ele propõe, tais como as da Alemanha que eu citei e

que se fariam puramente naturais, superando a indústria química, podem funcionar em casos particulares, numa dimensão mínima e tendo em vista uma população pequena. Mas não servem para a China, que tem um terço da população do mundo. Sob este aspecto, o Lutzenberger, e eu não sei se devo falar, mas me parece que ele tem uma posição puramente “verde”, que ele cai num lirismo que não pode dar conta destas decisões mais abrangentes, mais gerais. E o geral, o abrangente é a fome, a superpopulação, que são questões urgentíssimas. Porque hoje existem dois tipos de ecologia: a dos “verdes” e a dos “cinzas”. A dos “verdes” parece daquela postura mais lírica; já os “cinzas” visam a estabelecer a ecologia com recursos tecnológicos. Mario Bunge, que é um argentino radicado no Canadá e nos Estados Unidos, publicou que era a favor dos “greys” e explicou que os cinzas eram a ecologia “verde” acrescida da tecnologia. Cinza, portanto, porque essa é a cor do cérebro. E ele colocava problemas como, por exemplo, de que o consumo da carne teria de ser limitado, já que, dentro em pouco, não haverá para todo mundo; e esse exemplo pode ser ridículo, mas eu me pergunto se, afinal, esse não é um problema, já que se trata de adequar o gado a uma população crescente e coisa do gênero. Então é o caso de se planificar, porque a coisa está mal planificada. Sem tal planejamento é impossível resolver a questão da fome e da superpopulação. Isso para não mencionar o analfabetismo, que é brutal e que, necessariamente, pressupõe uma certa tecnologia. E isso quer dizer também que quem vai sair necessariamente perdendo é a ecologia. Não somos índios, deixamos há muito de ser índios...

De novo a ideia do fim da utopia do paraíso perdido...

Olhe, se for uma coisa puramente ecológica, eu considero tal ideia até certo ponto perniciosa. Porque, por definição, o homem é um animal que elabora seus meios. O que se discute, portanto, é o lugar do homem na cidade – para rememorar o sentido etimológico da política. Acontece que isso é uma coisa típica da sociedade burguesa.

Por quê?

Porque o burguês é o primeiro na história da humanidade a perguntar sobre o conceito de justiça e de liberdade. Recordo, para voltar ao início, que hoje já não existem mais os deuses que dizem como devem ser as coisas. Já o burguês coloca não só o seu projeto burguês, mas também os conceitos fundamentais que vão nortear esse projeto.

Portanto, o que se deve discutir é essa interseção entre a tecnologia no sentido amplo da palavra e, do outro lado, a situação natural do homem no mundo. Mas, para isso, é necessário aceitar que o homem não pode ser um ser puramente natural, ele é necessariamente tecnológico. Mas, ao mesmo tempo, a elaboração dos meios tecnológicos não pode e não tem uma suficiência tal que faça com que o homem esqueça a sua raiz natural. Contudo, é neste terreno que se dá a política, já que a verdura com química não é só uma questão química, é necessariamente uma questão política. Por outro lado, um comerciante que venda um tomate estragado está necessariamente fazendo política, e o técnico que deixou que ele vendesse o seu produto contaminado, também. Pois não existe essa inocência dos seres naturais contra os contaminados. Não existe essa briga entre duas inocências. Pelo contrário, todos temos de sujar as mãos com a política. Isso vale tanto para o técnico encerrado em seu laboratório asséptico, que, por definição, é uma situação abstrata, desumana, quanto para os “verdes”, que normalmente tendem a não querer sair de seu quintal de Epicuro, deixar de cultivar suas rosas puras. Na Idade Média havia aquelas Santas Casas de Misericórdia, construídas para que o homem pudesse ouvir a última missa antes de morrer. Hoje já não se trata mais disso. O hospital tem um outro sentido, qual seja, o de recuperar o homem para ele viver na natureza, para ele viver neste mundo, e não para morrer, embora, claro – e sempre a ambiguidade –, ele vá morrer. Em suma, o homem tem que ser contra a inocência. O inocentismo tecnocrata é lamentável. Isso de que os tecnocratas são o futuro, são maravilhosos, porque eles fazem o cálculo pelo cálculo, tudo perfeito, isso não pode continuar, como também me parece besteira essa utopia toda do homem se marginalizar em guetos verdes. Quer dizer, são duas maneiras de elaborar ou de fazer do mundo um laboratório. Mas política é o contrário – são as mãos sujas que procuram estabelecer um caminho entre as duas coisas, que são os dois dados fatais, inevitáveis e que não podem ser desprezados.

A viagem e a descoberta⁴²

Digamos que nossos navegadores por todos os lugares viajam e fazem até mesmo a viagem viajar. Quero dizer que o próprio sentido da viagem subitamente se altera, e instala o homem de maneira a que dirija o seu olhar para endereçamentos que o levam a desvendar um gosto surpreendentemente novo pelas coisas diferentes. Não deixa de ser simples compreender a complexidade do tema, e é claro que há toda uma proto-história a respeito do que vou afirmar. Observe-se que o que importa aqui está na extensão e na intensidade das novas experiências, a par da transmutação de um sentido que corre de modo paralelo a tudo o que o mundo novo começa a oferecer de verdadeiramente novo. Isso em nada desmerece os avanços de outros empenhos viageiros, de velhos gregos, de romanos e nem de tantas outras empresas. Mas é importante não perder a grandeza do olhar, e perceber que nossos bons cristóvãos e cabrais mexem numa urdidura que põe em causa até mesmo as raízes neolíticas da história do homem.

Pois onde está o elemento novo das novas navegações? Nem penso aqui na dura realidade dos meios e utensílios outros empregados, sempre o desfraldar das mesmas velas, e isso ao longo dos milênios, até que fossem superados pela parafernália moderna das locomotivas e das aeronaves. Evidentemente, tudo isso tem o seu peso em nada desprezível, e que em nada desmerece – dou um salto – a experiência de

42 Nota dos organizadores. Texto publicado em 29 de abril de 2000 pelo *Jornal do Brasil*, na série especial “Brasil 500 anos: de Cabral a Cardoso”.

um Goethe, sempre nostálgico e ávido por embrenhar-se no coração da eterna Grécia; mas, naqueles anos, ainda era difícil viajar, e nosso poeta não conseguiu ir além das praias da Sicília, de onde recitava, em grego, voltado para Atenas, os versos de Homero. Pois os tempos modernos descobrem também isto, que a imaginação se faz viajante. Interessa-me por ora chamar a atenção para um outro tipo de experiência, que uma breve comparação permitirá elucidar.

Já o nosso sagaz navegador moderno cultiva a astúcia da descoberta do outro. Ao cabo de cada viagem – qual a paisagem, qual o novo paraíso, que tipo estranho de homem outro, e mesmo, e muito, que nova riqueza, que novas promessas de riqueza? Por aí, e por tantas rotas, passaria a deslumbrar-se o saber moderno. Afirmemos que, nesse processo, a viagem moderna põe em jogo o estatuto ontológico da mesmidade do mesmo e abre-se em direção à descoberta das dimensões da alteridade do outro.

Não retomo aqui a questão fundamental da aversão metafísica tradicional em relação à categoria do outro. Já nos inícios do pensamento ocidental a tentativa de Platão de buscar a reabilitação da alteridade vem denominada por ele mesmo de parricídio, e é em nome desse parricídio que Aristóteles expulsará, com a falsa aparência das coisas definitivas, o outro de qualquer tipo de presença no âmbito das ciências.

Com os descobrimentos modernos é justamente essa categoria do outro que se vê literalmente promovida e se torna objeto de uma descoberta que iria infiltrar-se em todas as dimensões da cultura ocidental. Dou, por enquanto, apenas um corriqueiro, mas nada ingênuo exemplo disso. Já cedo formou-se na Europa o cultivo dos famosos Cabinets d'Histoire Naturelle; neles, a pesquisa habitualmente nem seria tão grande, mas a moda se alastrava: os gabinetes colecionavam tudo o que não se tinha em casa, a fomentar uma curiosidade que aposentava os truísmos em que se disfarçavam os velhos hábitos do pensamento. A grande novidade reside agora no fato de que a dita curiosidade transladava-se aos poucos para a visão das diferenças – a presença do outro constrói o preciso alicerce de tudo o que possa constituir o fascínio da diferença. O tema apresenta uma vastidão deveras impressionante – comprovam-no os relatos dos muitos viajantes, de diversas nacionalidades, que pervagavam nossas selvas – e parece-me que continua à espera de análises que mostrem a carga de sua progressiva constância e de sua abrangência. O assunto, visto pelo viés filosófico, leva a repensar coisas tão essenciais quanto o estatuto do erro, da contradição, das próprias bases da cientificidade, e isso a ponto de suscitar, na contramão, posições de um reacionarismo extremo.

Avento aqui mais um exemplo dessa abertura para a diferença: a antropologia científica. Trata-se evidentemente de uma ciência nova, que só poderia medrar no solo fertilizado por aquelas modificações no campo da ciência acima apontados. Pois a antropologia alicerça-se no exato reconhecimento da importância específica das diferenças. A novidade, portanto, que parece instalada no próprio berço da antropologia, está em que o *survey* do cientista assume o barco. O antropólogo constitui uma raça de gente que nasce com os pés plantados na proteção mínima das galochas: uma certa hegemonia do conceito de alteridade reclama que ele avance para adentrar-se na humanidade dos menores habitáculos, encravados na estranheza de pantanais e pedregais. Penso aqui nos barcos daqueles antropólogos, de tantos deles, que já na virada do século souberam dar vida nova aos propósitos dos grandes navegadores clássicos.

Claro que agora já se sabe do planeta, as rotas estão codificadas, as economias definidas, mas continua o velho deslumbramento, o fascínio pela descoberta do outro: cria-se até uma pedagogia do outro, o reconhecimento, por exemplo, da superioridade de certos comportamentos de tribos nativas das ilhas dos Mares do Sul em relação aos procedimentos da puritana sociedade ocidental; e começa-se a perguntar: será verdade que o sentimento de culpa tem de fato caráter universal? Mesmo um Lévi-Strauss, um tanto atordoado pelo excesso fragmentador das diferenças, buscou nos bororo mato-grossenses tão só as suas estruturas específicas, alheio, como nem poderia deixar de ser, a quaisquer denodos de ordem evangelizante: nem a ciência transformadora nem os enlevos da pauliceia desvairada – apenas a diferença.

E chegamos então a isto: o planeta filmado como um imenso catálogo, talvez sempre inacabado, de diferenças as mais díspares. Spengler enfim caducou: não existe apenas o elitismo de meia dúzia de “grandes” culturas, e sim o mapeamento de uma diversidade que torna suspeitas as hierarquias de superior e inferior, de normal e anormal, e mesmo de velharias como a de espiritualismo e materialismo. Trata-se, vê-se logo, de um jogo em tudo perigoso: onde fica, afinal, a estabilidade dos valores da cultura ocidental – precisamente da cultura que deixou-se inebriar pelas diferenças? Tanto que, hoje, todo o mundo já sabe: não existem mais culturas definitivas, todas elas são mortais. E já não restam dúvidas: estamos todos instalados no reino das diferenças. Mas, ao mesmo tempo – e urge que se pense aquela morte –, estamos engajados num novo tipo de construção.

Não há de ter sido por acaso que o século 18 criou o conceito de humanidade, entendido justamente como albergue possível da geografia das diferenças. Nem dá aqui para entrar no tema, não obstante toda a sua urgência. Não há de ser também mero devaneio inconsequente a hodierna cunhagem da expressão aldeia global, aparentemente tão cândida. Veja-se, entretanto, na palavra aldeia um prolongamento das diferenças, e no adjetivo global aquele desígnio que começou a ser fabricado na forja leibniziana do conceito de humanidade. Imagino que tenha ficado manifesto que estou apenas indicando as fronteiras mais extremas da faina descobrimentista que varre nossos horizontes já faz um bom tempo – e continua e continuará a fazê-lo. De repente, até o universo se torna pequeno.

A descoberta do homem e do mundo⁴³

A conferência A descoberta do homem e do mundo, realizada na Funarte, no final de 1997, obteve enorme repercussão. Ocupou espaço na grande imprensa, ganhou duas publicações pela Companhia das Letras e mais recentemente uma edição da Uerj. Isso já era esperado?

O texto de fato é um achado. O mais curioso é que sentei à máquina sem ter realizado nenhum tipo de pesquisa, sem notas. Eu consultei apenas o dicionário! Fiquei com temor de esticar e preocupado em escrever não como se fala, que é a ilusão de quem não tem experiência de escrever. Acabei escrevendo o texto de primeira. Para falar a verdade, acabou sendo uma ideia original. Eu tenho escutado muitos elogios porque acho que abri um caminho para enorme discussão. Os feitos do descobrimento não passam de um momento inserido em um sentido mais amplo do que a simples aventura náutica.

O senhor sustenta que os descobrimentos já se deixam inserir no que pode ser considerado a segunda revolução na história do próprio homem. A primeira se verifica no Neolítico.

Realmente. O Neolítico é a primeira grande revolução do homem. Nesse período a humanidade descobre a agricultura, se torna sedentária. Surge a propriedade privada, a família, o Estado e a acumulação do excedente. Isso foi muito bem estudado por

43 Nota dos organizadores. Entrevista publicada em 1999 na *Revista de Cultura Uapê*.

Marx e Engels. Quando o homem vira dono da terra, ele planta e cria. No entanto, surgem o relâmpago e o dilúvio. Nesse momento a humanidade cai de joelhos e cria a religião. E a dicotomia entre esses dois mundos, o real e o sobrenatural, é a base de todas as culturas – embora cada cultura interprete o mundo a seu modo. Com os hebreus a separação é radical, Abraão é o homem solitário; já na Grécia deus é parte do homem. A cultura moderna é a segunda revolução, pois ela é a própria superação desses dois mundos. O mundo moderno é marcado pela crítica à religião. O bom selvagem está num mundo onde não existe o sobrenatural. O que vemos é a transformação dessa interpretação dos dois mundos. Para Marx, a sociedade em classe é a sociedade sem culpa. Freud vai além, culpa é neurose, logo, a culpa deve ser erradicada. Com a Revolução Industrial vem a ideia do conforto e bem-estar: colocar o homem nesse mundo com prazer.

Já que falamos em bom selvagem, este conceito pode ser visto como genuinamente uma consequência do novo mundo?

Esta é uma questão interessante. Os navegadores viajavam sob uma certa ambiguidade. Por um lado, existia o sonho da cobiça, do ouro, do enriquecimento rápido. Ao mesmo tempo, havia uma busca pelo fantástico, por uma certa utopia. É neste contexto que temos que entender o encontro de mundos tão diferentes. Para melhor entendermos isso temos de voltar à fantástica questão do imaginário. Os europeus, quando olhavam os nativos do novo mundo, não viam nem queriam ver o que enxergavam. Eles se preocupavam com o que eles imaginavam sobre quem eram aqueles índios. Essa transformação do sentido do imaginário é responsável pela transformação do próprio paraíso terrestre, que passa a ser visto como sendo um elemento da natureza.

A floresta de Sherwood de Robin Hood já não é habitada por monstros, e sim por indivíduos normais. O bom selvagem é o novo homem. Graças a essa nova interpretação da utopia o imaginário se reconstrói e o processo de dessacralização destrói o modelo do santo. Neste processo, quando se vê o santo, percebe-se o quanto se é pecador. Foi o que aconteceu entre o europeu e o bom selvagem, que para ele é um santo. Montaigne, nas suas análises do bom selvagem, comporta-se como um antropólogo, mas nem o índio falava francês nem o francês falava a língua indígena... A utopia do bom selvagem provoca a ruptura com o passado. Basta lembrar que um Santo Agostinho na *Civitate Dei* condena o nosso mundo.

Do ponto de vista comum, o que representou a descoberta?

Por incrível que pareça, acho que o processo de liberação da mulher começa exatamente no século XV. Eu me recordo de um quadro de Van Eyck, primeiro pintor a retratar pessoas que não eram nem da nobreza nem da elite clerical. Sutilmente, em uma das suas obras, pinta um casal. O homem, um burguês, nas mãos não tem mais a Bíblia, e sim o caderno de contabilidade. Ao seu lado, sua mulher olha com o rabo do olho as anotações do marido. Isso significa maior importância para o real do que para o espiritual, o religioso. A mulher agora não é mais vista como santa, e sim como profana.

Quais são as influências dessas transformações no teatro moderno?

Olha, a especialista em teatro moderno é a minha amiga Bárbara Heliodora. Falo isso porque Shakespeare, com outros homens de seu tempo, é um dos inventores do mundo moderno. Eu nem sei se ele mesmo tinha consciência do que fazia. Mas sua grande contribuição surge quando ele retira de sua obra a fé. Assim, Joana d'Arc é uma prostituta e Ricardo II não escapa disso, afinal ele morre exatamente por crer na divindade. A linguagem de seus textos e a estrutura de seus espetáculos o habilitam como um dos fundadores da modernidade.

O senhor em seu texto fala da ausência da Idade Média no mundo novo.

Isso foi uma coisa que eu descobri na primeira vez que fui à Europa. Eu estava em Paris e um belo dia fui visitar a catedral de Chartres. Na época eu estava apaixonado pelo Romantismo. Eu consumia Wagner em toda a sua plenitude. E o Romantismo é a própria descoberta da Idade Média. Eu e meus companheiros fomos de carro visitar a catedral. O carro estava superlotado de brasileiros. Quando lá chegamos, eu me senti como se estivesse sendo expelido. Achei que estava sem pernas. Quando reparei no portal da catedral, me senti intensamente mobilizado. Foi nesse instante que percebi a importância da ausência da Idade Média no mundo novo. Infelizmente no Brasil o único resquício medieval está nas favelas. A moral da favela é a moral da Idade Média.

O viajante medieval viajava em busca do igual; Colombo, segundo o senhor, é o precursor do turista moderno. E hoje o turista do velho mundo busca o que no novo mundo?

Esse é o outro conceito que discuto em meu texto, a alteridade. O homem medieval, ou melhor, o mundo medieval é repetitivo. Na Idade Média os viajantes se deslocavam

com o objetivo de confirmar aquilo que tinham em casa, isto é, as viagens eram de motivação religiosa. Assim, quando alguém viajava para Compostela, o objetivo era confirmar a religiosidade que tinha em casa. Só na Renascença é que vamos encontrar a preocupação com a diversidade. Marx é um dos críticos da repetição. Até porque quem se repete é o animal, e não o homem. A capacidade de inventar a necessidade é o que move a cultura. Esta antinomia, a viagem da repetição, vai ser quebrada com a descoberta. O objetivo passa a estar no diferente.

A inexorabilidade da morte⁴⁴

A morte é um tema tabu, que praticamente não é pensado na tradição filosófica, embora apareça na retórica religiosa, em Vieira, por exemplo, que é um grande orador. Bossuet começa um de seus famosos sermões dizendo: “Je vous adresse à la mort” (“Eu dirijo vocês à morte”). A morte é um tema fatal, do qual não se pode fugir. E, muito curiosamente, Heidegger chama a atenção para o fato de que também não dá para falar dela. Porque eu vejo o outro morrer, mas não vejo a morte. Vejo a pessoa em agonia e morrendo, se extinguindo e, quando eu morro, experimento a morte, mas aí já é tarde para falar. Então é uma situação paradoxal: como é que vai se falar sobre a morte?

Vou dividir a minha palestra em três etapas. A primeira é a antiga, a grega – e eu vou ser bem breve aí. Depois vou falar um pouco sobre a morte em relação ao sentimento de culpa. E, na terceira parte, vou me deter sobre a morte hoje. No silêncio que cerca a morte atualmente, manifesta-se a radical mudança de seu significado para o homem de nossa época.

Vocês sabem que, para os gregos, a morte era precipuamente um fenômeno natural. Os gregos viviam da guerra, literalmente; a decadência da cultura grega começou quando Atenas perdeu a Guerra do Peloponeso e todo o exército ateniense foi destruído,

44 Nota dos organizadores. Conferência realizada em 25 de abril de 2002 no Ciclo de Palestras Memento Mori, organizado pelo Departamento Nacional do Serviço Social do Comércio (Sesc), e publicada em 2003 na revista *Folhetim* e na *Revista de Filosofia Seaf*.

morto. Plutarco chama a atenção, num de seus livros, para o fato de que a guerra é um estado que pertence à natureza humana, ao estado natural do homem. Mas, para ele, a guerra não é essa violência de que tanto se fala hoje, não é o fundamentalismo terrorista. Como os gregos viviam da guerra, a maioria deles morria na guerra. Quer dizer, a guerra e a morte, por consequência, eram consideradas fenômenos simplesmente naturais. É claro que Plutarco tem certas explicações que amenizam o problema, como, por exemplo, a ideia do eterno retorno, a ideia de que todas as coisas voltam sempre a se repetir. É uma ideia que não é muito grega, é uma ideia pitagórica na origem, isto é, asiática; sem falar da ideia de metempsicose, que é um retorno também, de certa maneira. Empédocles, que era de Agrigento, a terra dos pitagóricos, também aceitava a metempsicose. Num dos fragmentos ele diz, por exemplo: “Já fui moço, já fui moça, e fui árvore e fui pássaro e fui um mudo peixe do mar”. O que ele quer dizer é que a metempsicose distribui a alma em todos os setores da realidade. Mas acontece que esse tipo de explicação, que ameniza de certa maneira a morte, é uma ideia que não tem nada de ocidental, não existe nem no Antigo nem no Novo Testamento, não existe entre os gregos, não existe entre os romanos, não existe na tradição ocidental. Quem introduziu isso de fato foi Schopenhauer, que, de repente, descobriu o budismo e começou a fazer uma espécie de propaganda dele. E aí entrou a metempsicose; Allan Kardec é dessa época, do século XIX. O eterno retorno, que Nietzsche retoma, é uma maneira de amenizar a ideia cristã da morte. Vê-se que é uma questão controvertida.

Mas voltando: a guerra e, por consequência, a morte pertencem à natureza humana? Os gregos não aceitavam a distinção entre corpo e alma. Isso é uma coisa pitagórica. E Platão foi quem distinguiu pela primeira vez a alma imortal. Homero dizia que, quando um soldado é ferido de raspão por uma lança, a ferida pode se curar. Mas, se a lança entra no corpo, faz um buraco, a *pneuma*, que é vento, sai pelo buraco e o indivíduo morre. Aí se começa a introduzir a ideia de corpo e alma. Mas essa distinção não é normal na filosofia grega. Só a partir do platonismo é que a coisa começa a pegar fogo. Isso quer dizer que, fundamentalmente, para os gregos, a morte pertence à natureza, é natural do homem morrer, desaparecer, aceitar a morte. Há toda uma ética de aceitação da morte, no mundo estoico, que é retomada depois por Nietzsche, no século XIX.

A coisa começa a se complicar na tradição hebraico-cristã. É que surge o problema da culpa. É preciso lembrar que Adão e Eva foram criados para serem imortais.

E, em consequência do pecado, foram castigados, condenados a morrer, quer dizer, a morte é uma consequência do pecado. Isso significa, inclusive, que a ideia de morrer leva a um sentimento de culpa que atravessa toda a cultura ocidental, é hebraico-cristão. O sentimento de culpa na consciência judaica é muito, muito forte. Eles se sentem eternamente culpados por causa do pecado original e de todas as relações que giram em torno do pecado e das consequências do pecado. Então, o trabalho é castigo, a morte é castigo e perde aquele caráter natural que tinha entre os gregos.

O curioso é que esse sentimento de culpa que atravessa o Antigo Testamento também se encontra na Grécia: é claro que a tragédia quer saber quem é culpado, mas a tragédia grega não mata. A tragédia cristã mata. No *Hamlet*, é uma matança generalizada. Nos gregos tem um ou outro que morre. Ifigênia morre, mas Édipo não morre. Ao contrário, a função da tragédia é a superação da culpa. E a reconciliação com a medida, com a justiça divina. Édipo assume o exílio. Ele vaza os olhos – e a pior coisa que pode acontecer com um grego é justamente perder a visão. Mas, no *Édipo em Colono*, Édipo é perdoado de tudo e morre em paz. A tragédia é feita para superar a culpa, e não para confirmar simplesmente a culpa. Ao passo que, na tradição hebraico-cristã, não: a tragédia é a confirmação da culpa. A catarse aristotélica é uma forma de desenraizar a culpa que o grego também tinha. A palavra “culpa” aparece em Anaximandro e decorre da multiplicidade das coisas, cada uma querendo se afirmar como aquilo que é, em sua particularidade – e isso vale também para o herói trágico. Então a ideia geral do eterno retorno e a catarse aristotélica trabalham no sentido da erradicação da culpa, ao passo que, na tradição hebraico-cristã, o homem é culpado até o fim. A culpa só pode ser transcendida na bem-aventurança eterna, depois do Juízo Final. Na Idade Média, por exemplo, cerca de um terço do ano era feriado religioso, ninguém queria trabalhar. Trabalho era castigo, por causa da culpa. Então o jeito era fugir do castigo, não trabalhar. E a Revolução Industrial, dois séculos atrás, foi feita pela polícia, com o cassetete na mão, porque o pessoal não trabalhava, ninguém estava acostumado a trabalhar. Nós vivemos mergulhados na culpa, e a tendência normal da sociedade contemporânea é a erradicação da culpa, através de Marx ou através da psicanálise, segundo Freud.

Para Marx, a sociedade sem classes é uma sociedade sem injustiça, uma sociedade sem culpados, porque a distribuição da riqueza tem que ser equitativa e por aí afora. E a erradicação da culpa tem tudo a ver com a sociedade de consumo, com esse

projeto que foi definido pela primeira vez por Marx, quando ele afirmou que a dicotomia produção-consumo é uma necessidade eterna. Ele descobre que a esmola não resolve o problema da pobreza, mas o consumo resolve. Porque o homem na sociedade tem que ser produtor e a produção existe para ser consumida. Então produção e consumo se pressupõem, e este é o caminho que o homem ocidental descobriu, e que parece o mais correto, para superar a pobreza. A esmola não supera, devia ser até proibida, porque é a confirmação da pobreza. O consumo, não: ele é a superação, o conforto, que a cultura moderna descobre aos poucos, até chegar à Revolução Industrial, por exemplo.

O tema começa a se anunciar já em Descartes, que gosta de usar a palavra conforto, comodidade, *les commodités*. Em Descartes, o sentido da ciência está no conforto, tudo tende ao estabelecimento do homem nesse mundo, e o estabelecimento vai além do sentimento de culpa, por consequência.

O curioso é isso: o sentimento da morte vai evoluindo, vai mudando, embora apareça quase sempre ligado ao sentimento de culpa, que é brutal. Mas no nosso tempo é que as coisas começam a se modificar de um modo radical. Cuidado com Heidegger quando ele define o ser para a morte; não há nada de romântico nisso, nada do suicídio romântico, que foi uma moda. O que Heidegger pretende dizer é que, pela morte, revela-se que a realidade humana é essencialmente finita, e a morte é o estado maior dessa finitude radical da existência humana. É transromântica, digamos assim, a produção dele. Ele fala ao mesmo tempo da solidão radical. Nietzsche diz, num de seus poemas: “tu podes andar sozinho ou acompanhado, mas o último passo tu darás sozinho” – a morte é absolutamente solitária. Heidegger analisa isso, repito, não para romantizar a morte, para endear a morte, ou coisa que o valha, mas para acentuar a não morte, que é a finitude radical da existência humana.

Mas eu penso num outro ponto de partida, que está num poeta inglês chamado Eliot; ele tem uns poemas satíricos extraordinários, em um deles ele diz: “aquela lady ficou tão velha, mas tão velha, que virou atea”. Isso não quer dizer que ela assumiu o ateísmo como doutrina, mas que a vida para ela perdeu o sentido, aí incluída a morte. Nietzsche adoraria essa ideia. Nós conhecemos pessoas muito velhas, tão solitárias, animais solitários sentados em uma cadeira... olham para um canto e veem como que um buraco escuro, não veem mais nada. Quer dizer, o sentido da morte se complica no século XX, justamente com a descoberta

do sem-sentido radical. Aquela senhora inglesa, pela velhice, se aproximou de uma espécie de sem-sentido radical. E a questão de que Nietzsche gostaria seria exatamente essa, uma ideia estoica, de que esse sem-sentido abarca também a morte. Então, pela primeira vez, encontramos uma transformação no modo de encarar a morte, uma desromantização da morte, uma dessacralização da morte – ela passa a ser um fenômeno mundano, profano, digamos. E não vai além disso.

E, para complicar ainda mais o problema, a medicina no século XX introduz outras dimensões dessa temática: o animal humano vive sessenta, no máximo, setenta anos, em média. Mas ele foi projetado para viver 125, 130 anos. Como é que isso acontece, então? O gato foi projetado para viver quinze anos, vive quinze anos e morre. Mas o homem morre na metade do ciclo de vida dele. Como é que isso repercute dentro da realidade de vida dele? Gera uma espécie de frustração em algum nível, uma espécie de angústia. No fundo, morrendo tão cedo, o homem se sente roubado, frustrado e angustiado. Ele pode viver mais. O que a medicina, as ciências médicas e biológicas estão fazendo no século XX é exatamente isso. A gerontologia é uma ciência importantíssima, as células vivas já estão praticamente sob o controle total do homem. As doenças estão acabando, vão desaparecer. A aids é importantíssima por causa disso, porque, para se superar a aids, é preciso dominar o sistema imunológico, e o domínio do sistema imunológico é a morte da doença. A transformação que estamos vivendo hoje é muito radical, muito profunda, é brutal. Nós vamos viver – eu não, eu já devia estar morto; pelas estatísticas, eu já morri diversas vezes. Mas meu neto, por exemplo, está fazendo três anos agora e vai se beneficiar dessa transformação médica, tecnológica, que é extraordinária.

Outro aspecto dessa questão é a relação do homem com a máquina, com o aparelho de um modo geral. Agora existe um aparelho que é injetado na veia, teleguiado, vai pelo sangue e se coloca numa das válvulas de entrada do coração, para evitar ataques cardíacos, infartos e coisas assim. Marx entendeu isso muito bem. Para Marx, a máquina era um fenômeno biológico, não mecânico. É precipuamente biológico porque a máquina prolonga o corpo humano. Sempre foi assim. A pá, por exemplo, prolonga a minha mão, o guindaste prolonga a minha mão. Aquela máquina fantástica que abre os buracos na terra para fazer o metrô prolonga a minha mão. Quer dizer, a máquina tem um poder fantástico, mas esse poder fantástico da máquina não se acrescenta ao homem. De certa maneira, o homem é a máquina, porque ela

prolonga o meu corpo e faz com que eu possa produzir muitas vezes o que produzia sem a máquina. Então a produção se torna fantasticamente grande, e a riqueza também. E, segundo Marx, o grande problema, que continua de pé até hoje, é a distribuição da riqueza. Hoje em dia toda essa maquinaria fantástica está substituindo o homem, está gerando o desemprego e não está conseguindo resolver a questão da distribuição da riqueza, evidentemente. O homem se torna muito mais forte através da máquina. Quando se diz que a máquina é biológica, quer-se dizer que existe uma conaturalidade, para usar uma palavra medieval, entre o corpo e a máquina. A máquina é essencialmente um produto da criação humana e está essencialmente vinculada ao homem. Toda a revolução tecnológica tinha no marxismo, por exemplo, uma dimensão humanística fantástica, só que os homens custaram a entender isso.

No princípio do século XX, abandona-se o otimismo de Marx e surge a ideia de que a máquina despersonaliza, robotiza o homem. Essa compreensão do problema povoa todo o expressionismo alemão: a máquina passa a ser uma espécie de perigo, de falsificação da realidade propriamente humana. Na década de 1960, Marcuse escreveu um livro chamado *O homem unidimensional*, que é um panfleto contra a máquina, em última análise. Tentei ler esse livro recentemente, mas ele não tem mais sentido. Escrevi um pequeno ensaio, publicado no relatório anual do Banco do Brasil, em Brasília, cujo título parafraseia o poeta Cabral; meu trabalho se chama “A educação pela máquina”. A máquina está de tal maneira acoplada com o homem que os dois não podem mais ser dissociados. A máquina está transformando a realidade biológica do homem, não é uma agressão ao corpo, uma coisa que vem a prejudicar o corpo, pelo contrário, vem salvar o corpo. E, na ponta disso, vem uma coisa fantástica que é a longevidade: nós vamos viver mais tempo, isso já está estabelecido, está calculado pelas ciências biológicas. Então como é que fica o panorama da morte no passado todo da humanidade? Existem pesquisadores sérios que falam isso cientificamente: o homem vai poder escolher se vai querer ser imortal ou mortal. Teoricamente, a morte passa a ser uma coisa superável ou, pelo menos, adiável, digamos assim, porque a velhice é aquele olhar da velhinha inglesa, o sem-sentido, que é o que vai afetar diretamente a morte. Nietzsche deve estar feliz no túmulo dele...

A longevidade do animal mortal está se modificando, e isso tem que modificar a própria tessitura, digamos, da realidade da morte. Isso não quer dizer que não vai haver mais morte, mas toda a política da morte se modifica. Então Heidegger

começa a parecer um tanto romântico, ao falar do *ser para a morte*. A certa altura de *Ser e tempo*, que é a grande obra do existencialismo, de repente ele introduz um conceito de culpa. De onde ele tirou essa culpa? É de Kierkegaard, que era um pastor protestante e sofria de uma culpa brutal em diversos níveis da existência, inclusive em relação à noiva, que ele acabou desprezando. E de onde é que Heidegger de repente tira essa culpa? Da própria ideia de erradicação da culpa, que está dentro da sociedade de consumo hoje, parece-me. De toda essa trama de vivências e conceitos que nós temos em relação à morte, que está se transformando a olhos vistos. Claro que um dia o homem acaba morrendo, o que torna a morte inexorável, mas ele também pode querer morrer. O homem pode chegar um dia e entender que o suicídio pode ser um bem. Por que eu não posso escolher a minha morte? São problemas que tendem a se colocar e vão se colocar de modo cada vez mais forte, violento. Eu quero dizer que a morte está ligada hoje ao problema do sem-sentido da existência humana, e isso é que está sendo superado, justamente.

Outro ponto que tem que ser abordado é o sentido da criatividade humana. Com Marx, a criatividade passa a ser uma exclusividade da natureza humana, enquanto, no passado, a criação era exclusividade do deus ou dos deuses. Não falo da criação do mundo, porque só no Antigo Testamento há criação do mundo. Para os gregos, por exemplo, o mundo é eterno e a criação é um privilégio do próprio deus, e a ele pertence de fato. Mas, em Platão, a base da inspiração está em um espírito divino. O inconsciente surgiu da ideia grega, romana do *daimon* que habitava o interior de Sócrates, orientando-o. No século XVIII, Hamann, um alemão, conhecido como o Mago do Norte, retoma esta ideia, introduz a palavra e põe no fundo do inconsciente o próprio deus. Segundo ele, quem criava a poesia não era o poeta, era deus, que a colocava no interior do poeta. Mas esta ideia de que o gênio guia o homem criativo acaba identificada ao próprio homem de força criativa excepcional. E quem dobra a esquina é Marx, que chega a dizer: “o homem, como todo animal, tem necessidades que ele tem que suprir: comer, beber, vestir-se, proteger-se”. Só que o animal, diz ele, é essencialmente repetitivo, então a abelha faz sempre a mesma colmeia, e o mínimo desvio nessa construção leva à extinção de toda a espécie. O animal é repetitivo, mas o homem não, diz Marx. O homem, para suprir suas necessidades, cria novas necessidades, ele tem que comer, então inventa a gastronomia e escreve o livro de receitas de Dona Benta; tem que morar, então inventa a história da arquitetura.

Hoje a ideia de criação está enraizada na cabeça de todo mundo como algo inerente à própria condição humana: esse fogo é roubado dos deuses e é instalado dentro dos homens. Nós estamos dentro dessa transformação, dessa evolução, e o homem unidimensional não faz mais sentido, é uma ficção, ficção científica, em última análise.

As coisas caminharam por outro lado, e isso afeta de um modo muito essencial a experiência da morte, o modo como se concebe a morte e o modo como se supera a morte. O homem quer superar a morte; a religião diz que ele se eterniza com a bem-aventurança. É um pouco abstrato demais para o homem contemporâneo, ele quer a criatividade nesse mundo, aqui e agora. E tudo é arrumado para essa criatividade, para o bem-estar, para o conforto. O segredo para entender a ciência, o sucesso tecnológico, é o conforto, é o estabelecimento do homem nesse mundo, aqui e agora. E isso implica então, forçosamente, a transformação do sentido da morte. Não que a morte vá acabar, evidentemente, mas o lugar da morte está se modificando a olhos vistos. E de tal maneira que supera todo o passado, supera a morte puramente natural, à maneira grega, supera o sentimento de culpa, a erradicação do sentimento de culpa que está ligado à morte desde o Antigo Testamento, desde Adão e Eva, e esta superação está se dando pelo conforto, pelo estabelecimento do homem nesse mundo – a minha casa agora é aqui, eu posso prontamente ser eterno – uma coisa que parece ficção científica, mas que hoje tem base científica e está afetando profundamente a relação do homem com a morte.

Procedência dos textos

- BORNHEIM, Gerd. A descoberta do homem e do mundo. **Revista de Cultura Uapê**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, maio 1999.
- BORNHEIM, Gerd. A educação pela máquina. *In*: SCHUBACK, Márcia S. C. (org.). **Ensaaios de filosofia**: homenagem a Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BORNHEIM, Gerd. A inexorabilidade da morte. **Folhetim**, Rio de Janeiro, n. 16, 2003.
- BORNHEIM, Gerd. A inexorabilidade da morte. **Revista de Filosofia Seaf**, Rio de Janeiro, ano III, n. 3, 2003.
- BORNHEIM, Gerd. A natureza do Estado moderno. *In*: NOVAES, Adauto (org.). **A crise do Estado-nação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BORNHEIM, Gerd. A perplexidade do homem contemporâneo. *In*: O ENCONTRO: um olhar sobre a cultura, o cidadão e a empresa. Rio de Janeiro: Ayuri: Senai, 1995.
- BORNHEIM, Gerd. A revolução do ócio. *In*: AGUIAR, Luiz Antonio (org.). **Para entender o Brasil**. São Paulo: Alegro, 2001.
- BORNHEIM, Gerd. A viagem e a descoberta. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 29 abr. 2000. Caderno Ideias, p. 2. Série especial “Brasil 500 anos: de Cabral a Cardoso”. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/37446_20160831_164431.PDF. Acesso em: 4 set. 2023.
- BORNHEIM, Gerd. As medidas da liberdade. *In*: NOVAES, Adauto (org.). **O avesso da liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

- BORNHEIM, Gerd. Chega de preguiça ontológica. Sem política não há salvação. [Entrevista cedida a] Ademar Vargas de Freitas, Clovis Ott, Christa Berger, Juarez Fonseca, Luís Milman, Renato Hoffmann e Luís Augusto Fischer. **Jornal da Universidade**, UFRGS, Porto Alegre, 1997.
- BORNHEIM, Gerd. Duas palavras e uma apresentação desnecessária. In: SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da razão dialética**. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- BORNHEIM, Gerd. Entrevista sobre existencialismo. [Entrevista cedida a] Flávia Machado. **Jornal Existencial**, ed. especial, 14 abr.-7 jul. 2000. Publicação da Sociedade de Análise Existencial e Psicomaiêutica (Saep).
- BORNHEIM, Gerd. Ética, ciência e técnica: interfaces e rumos. In: COIMBRA, José de Ávila Aguiar (org.). **Fronteiras da ética**. São Paulo: Senac, 2002.
- BORNHEIM, Gerd. Lembrança e presença de Bachelard. Tradução de Gaspar Paz. In: PAZ, Gaspar. **Interpretações de linguagens artísticas em Gerd Bornheim**. Vitória: Edufes, 2019.
- BORNHEIM, Gerd. **Marx**: herança hegeliana? [19--]. Datiloscrito original do autor, transcrição de conferência pronunciada na Semana de Hegel, Seaf/MG, Belo Horizonte.
- BORNHEIM, Gerd. O conhecimento do conhecimento. In: O ENCONTRO: um olhar sobre a cultura, o cidadão e a empresa. Rio de Janeiro: Ayuri: Senai, 1995.
- BORNHEIM, Gerd. O fundamentalismo americano pode acabar com a cultura árabe. [Entrevista cedida a] Jéferson Assunção. **Revista Vox**, Porto Alegre, n. 13, 2001.
- BORNHEIM, Gerd. O homem não é um ser natural. [Entrevista cedida a] Enio Squeff. **Ambiente**: revista Cetesb de tecnologia, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 6-12, 1990.
- BORNHEIM, GERD. **O metafísico e o pós-metafísico**. [19--]. Datiloscrito original, documento de trabalho, acervo do autor.
- BORNHEIM, Gerd. O pensamento marxista e a exigência de sua renovação. [Entrevista cedida a] João da Penha. **Encontros com a Civilização Brasileira**, Rio de Janeiro, n. 4, p. 82-94, 1978.
- BORNHEIM, Gerd. O século da contradição. [Entrevista cedida a] Anabela Paiva. **Jornal do Brasil**, 20 ago. 1995. (Posteriormente publicada também em: AB'SABER,

Aziz (org.). **Prospectivas à beira do novo milênio**. São Leopoldo: Unisinos, 1995).

BORNHEIM, Gerd. Sartre revisto. **Rapsódia**: almanaque de filosofia e arte, São Paulo, n. 6, 2012. Transcrição do datiloscrito original, apresentação e notas por Gaspar Paz.

BORNHEIM, Gerd. Témoignage: souvenir et présence de Bachelard. *In*: BULCÃO, Marly (org.). **Cahiers Gaston Bachelard**, Dijon, n. 4, 2001. Dossier Bachelard au Brésil.



Índice remissivo

A

Absoluto 101, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127,
129, 186, 225, 226, 236

A crise da razão 90

Adão 234, 258, 264

adverbialização 169

Albert Einstein 208

alétheia 134, 135

Alfred Whitehead 231

Allan Kardec 258

alteridade 22, 31, 36, 122, 250, 251, 255

ambiguidade 34, 75, 129, 130, 135, 160, 180, 194,
237, 244, 248, 254

A náusea 172, 173

Andrônico de Rodes 224

animal político 52, 55, 56, 57

animal racional 52, 53, 54, 56, 57, 121, 188, 235

animal técnico 183, 189, 213

antinomia 7, 8, 9, 27, 52, 68, 84, 143, 149, 150,
151, 152, 154, 202, 256

Antonio Gramsci 29, 109, 112, 117

antropologia 109, 160, 240, 251

antropomorfização 122, 180

Aristóteles 7, 8, 51, 52, 53, 57, 77, 79, 93, 125,
139, 185, 192, 208, 221, 224, 231, 236, 250

artes plásticas 96, 102, 173

Arthur Schopenhauer 258

Atenas 250, 257

ato 13, 17, 18, 31, 36, 59, 68, 84, 138, 140, 142,
143, 157, 165, 166, 180, 186, 193, 198, 207,
221, 229, 230

Auguste Comte 53, 54, 188, 189

autonomia 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 52, 56, 59, 66,
68, 72, 75, 77, 132, 133, 139, 140, 142, 143,
144, 153, 154, 173, 178, 199

B

Bárbara Heliodora 255

basis 132

Bertolt Brecht 9, 22, 26, 102, 150

Bíblia 121, 127, 255

Brasil 21, 28, 31, 32, 37, 43, 47, 49, 50, 52, 53, 65,
67, 69, 89, 90, 93, 95, 99, 105, 106, 163, 165,
172, 199, 204, 213, 241, 255, 262

burguesia 10, 11, 14, 55, 58, 59, 127, 227, 231,
247, 255

C

- Cabinets d'Histoire Naturelle 250
- Caetano Veloso 91
- cálculo 73, 186, 187, 189, 208, 209, 248
- Candido Portinari 96
- Caos 192, 193
- capital 24, 28, 49, 66, 87, 99
- capitalismo 9, 11, 14, 22, 26, 27, 59, 73, 81, 83, 85, 86, 87, 93, 101, 111, 143, 151, 152, 189, 190
- Carlitos 199, *ver também* Charles Chaplin
- Carlos Drummond de Andrade 19, 20, 90, 91, 96
- Charles Chaplin 20, 34
- China 59, 64, 247
- cidadania 19, 26, 29, 71, 73, 99, 143, 153, 236
- cidade-Estado 77
- ciência 8, 18, 22, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 60, 61, 66, 73, 87, 100, 102, 121, 128, 133, 142, 146, 160, 180, 183, 184, 187, 188, 191, 192, 193, 195, 198, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 218, 223, 233, 235, 237, 241, 244, 245, 246, 251, 260, 261, 264
- classe 36, 44, 68, 83, 85, 109, 170, 254
- Claude Lévi-Strauss 251
- cogito* 9, 10, 11, 75, 142, 186
- coisa extensa 149
- coisa pensante 149
- Collège de France 175
- computador 33, 35, 44, 47, 179, 191, 200, 201, 213, 214
- conaturalidade 123, 124, 197, 262
- condicionamento 29, 30, 68, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 198
- conforto 33, 34, 145, 177, 178, 179, 188, 191, 202, 214, 242, 254, 260, 264
- conhecimento 8, 11, 31, 32, 33, 35, 46, 47, 53, 89, 123, 130, 132, 185, 186, 188, 204, 205, 206, 207, 210, 211, 212, 219, 221, 232, 233, 235
- conhecimento racional 207
- consciência 12, 13, 34, 78, 79, 80, 82, 98, 109, 111, 159, 160, 166, 170, 179, 180, 219, 222, 223, 234, 240, 246, 255, 259
- Constituição de Atenas 79
- contradição 7, 11, 23, 31, 33, 35, 44, 52, 110, 125, 128, 144, 153, 154, 199, 201, 237, 250
- corpo 22, 31, 33, 34, 36, 52, 53, 55, 75, 84, 101, 102, 123, 124, 145, 146, 149, 178, 179, 180, 190, 191, 194, 195, 197, 199, 213, 214, 231, 232, 233, 237, 242, 244, 258, 261, 262
- Cosmos 192, 193
- criatividade 9, 13, 14, 24, 29, 46, 47, 48, 49, 69, 93, 150, 151, 152, 153, 178, 191, 192, 193, 196, 201, 213, 214, 263, 264
- crise 14, 23, 25, 26, 27, 32, 56, 57, 64, 72, 75, 81, 82, 86, 92, 93, 99, 100, 106, 108, 114, 120, 121, 122, 124, 126, 129, 134, 143, 194, 217, 220, 221, 224, 226, 227, 241, 244
- crise da metafísica 106, 108, 114, 121, 122, 124, 126, 129, 134, 194, 217, 220, 221, 224
- crítica 18, 22, 26, 28, 32, 53, 63, 67, 81, 82, 98, 99, 101, 107, 114, 122, 132, 149, 160, 167, 171, 206, 211, 223, 254
- Crítica da razão dialética* 30, 108, 109, 114, 159, 161, 169, 170, 173
- Crítica da razão prática* 143

culpa 23, 44, 89, 164, 190, 246, 251, 254, 257, 258, 259, 260, 263, 264

cultura 24, 25, 28, 45, 46, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 61, 64, 65, 69, 74, 77, 79, 81, 100, 120, 121, 126, 127, 131, 133, 165, 183, 184, 188, 202, 206, 207, 214, 217, 224, 240, 242, 250, 251, 254, 256, 257, 259, 260

cultura árabe 24, 25, 63, 64

cultura burguesa 58, 127

cultura grega 28, 52, 57, 79, 100, 184, 206, 207, 242, 257

D

Daniel Lagache 175

democracia 8, 19, 24, 48, 56, 57, 67, 71, 85, 87, 138, 164

descoberta 14, 22, 36, 56, 101, 106, 132, 228, 249, 250, 251, 253, 255, 256, 260

determinismo 144, 146, 147, 149, 198

Deus 9, 10, 14, 29, 32, 53, 54, 55, 56, 60, 75, 107, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 134, 139, 140, 141, 146, 164, 185, 186, 187, 193, 207, 209, 218, 225, 234, 242

deuses 73, 92, 139, 184, 192, 196, 207, 208, 215, 225, 240, 242, 243, 247, 263

dialética 14, 19, 22, 29, 32, 33, 35, 80, 108, 109, 110, 114, 119, 124, 125, 127, 129, 135, 148, 153, 154, 170, 190, 191, 193, 196, 197, 198, 211

dicotomia 74, 76, 84, 123, 124, 131, 160, 170, 185, 186, 188, 189, 193, 194, 195, 222, 226, 236, 240, 243, 244, 254, 260

discurso 18, 57, 65, 82, 145, 176, 202, 218, 233

dissolução do eu 93

ditadura 21, 28, 48, 86, 93, 116, 160

doxa 128, 129, 130, 210, 211

dúvida 8, 18, 142, 211

E

ecologia 22, 245, 246, 247

Edmund Husserl 129, 130, 171, 172

eficácia 187, 212

Efigênia 127

Empédocles 258

empiriocriticismo 112

em-si 159

engenheiro 53, 54, 188, 189, 212, 213, 244, 246

ensino da filosofia 90

ente 53, 74, 120, 123, 124, 135, 145, 197, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 233, 234, 235, 236

Epicuro 248

episteme 128, 130, 132, 210

epistemologia 110, 132, 187

Erico Verissimo 20, 95, 96

errância 29, 125, 129, 134

Escola Sociológica de São Paulo 106

Espírito 76, 80, 82, 120, 229, 230, 234, *ver também* Ideia

Espírito Absoluto 29, 76, 128, 230

espírito crítico 18, 32, 35, 65, 90, 150, 200, 201, 205, 206, 207, 211, 214, 229

esquerda 21, 28, 59, 60, 66, 86, 92, 98, 99, 202

Estado 11, 23, 26, 27, 28, 49, 58, 66, 71, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 117, 130, 253, 279

Estado-nação 23, 26

estética 8, 13, 22, 28, 66, 100, 102, 113, 149, 173, 190

ética 9, 10, 11, 12, 13, 24, 25, 33, 49, 50, 51, 52,
56, 57, 59, 60, 68, 75, 77, 80, 84, 87, 143, 163,
164, 183, 190, 242, 258

Étienne Souriau 175

Euclides da Cunha 20

Eugène Ionesco 113

eu puro 8, 137, 138

eurocomunismo 116, 117

Eva 258, 264

evolucionismo 223

existencialismo 22, 30, 109, 146, 159, 160, 169,
171, 195, 263

Experiência e juízo 130

expressionismo alemão 93, 190, 195, 262

extensão 14, 19, 35, 44, 141, 145, 194, 200, 244,
249

F

fabrico 187

farmácia 56, 187

Felipe II 242

fenomenologia 130, 160, 172, 234

Fenomenologia da percepção 124

Ferdinand Alquié 175

Fernando Pessoa 91

filosofia 8, 14, 17, 18, 19, 22, 23, 28, 31, 34, 52,
54, 55, 56, 58, 60, 61, 65, 67, 68, 69, 76, 81,
82, 89, 90, 91, 92, 93, 100, 102, 103, 105, 106,
112, 114, 115, 121, 128, 130, 139, 141, 142, 145,
148, 157, 165, 172, 173, 179, 183, 184, 193,
201, 204, 206, 207, 213, 226, 227, 229, 231,
241, 244, 258, 279

filosofia brasileira 69, 105

filosofia europeia 106

filosofia grega 55, 183, 258

filosofia popular 91

finitude 10, 22, 31, 36, 76, 106, 122, 260

física 28, 53, 60, 100, 102, 110, 187, 188, 192,
204, 212, 224, 241, 244

Francis Bacon 187

Frans Hals 77

Friedrich Engels 254

Friedrich Hegel 11, 21, 23, 26, 27, 29, 76, 77, 78,
79, 80, 81, 82, 99, 103, 112, 114, 115, 116, 119,
120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130,
131, 132, 134, 135, 140, 142, 143, 173, 188, 196,
217, 227, 228, 229, 230, 233, 234, 237, 238, 240

Friedrich Hölderlin 107

Friedrich Nietzsche 21, 67, 125, 134, 135, 188,
202, 258, 260, 261, 262

Friedrich Schiller 8, 9, 13, 149, 150, 151, 152, 154

Friedrich von Schelling 220

fundamentalismo 24, 63, 65, 258

fundamento 10, 11, 68, 69, 119, 120, 122, 124,
130, 133, 142, 218, 220, 225, 230, 231

G

Gabriel Marcel 195

Galileu Galilei 141, 142, 211

Gaston Bachelard 175

genocídio 19, 25, 64

Georges Gurvitch 175

Gerald Thomas 203

Gottfried Wilhelm Leibniz 86, 142, 149, 220

Grécia 51, 52, 56, 60, 69, 90, 105, 127, 206, 207,
241, 250, 254, 259

greys 247

guerra 57, 64, 86, 121, 213, 257, 258

Guerra Fria 66, 86

Gustave Flaubert 108, 113, 170

György Lukács 29, 109, 111, 115, 117

H

harmonia 101, 149, 193, 208, 209

Haufen 78

Heráclito 184

Herbert Caro 95

Herbert Marcuse 178, 179, 214, 262

história 8, 13, 25, 29, 32, 50, 55, 56, 60, 64, 69, 71, 72, 73, 76, 79, 85, 87, 90, 98, 105, 106, 107, 109, 110, 113, 121, 122, 124, 126, 127, 128, 129, 131, 133, 135, 138, 148, 152, 153, 159, 160, 164, 173, 178, 184, 185, 186, 189, 190, 191, 205, 206, 209, 214, 217, 220, 223, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 234, 235, 239, 242, 243, 244, 247, 249, 253, 263, 279

história da filosofia 220, 228, 230

história da metafísica 217, 226, 228, 229, 230, 234, 235

historicidade 106, 127, 128, 131, 135, 230

homem 8, 10, 14, 15, 18, 23, 24, 25, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 67, 68, 69, 72, 74, 75, 77, 85, 90, 93, 96, 101, 102, 107, 109, 110, 111, 113, 115, 121, 122, 124, 127, 128, 130, 131, 133, 134, 138, 140, 142, 144, 145, 146, 149, 151, 153, 157, 159, 160, 163, 165, 169, 170, 171, 172, 176, 177, 178, 179, 180, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199,

200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 218, 219, 221, 225, 227, 232, 233, 234, 235, 236, 239, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264

homem-massa 67, 93, 178

homem moderno 15, 52, 55, 56, 58, 59, 60, 73, 154, 196, 212

homem pantomímico 163

homem-robô 178

Homero 78, 206, 250, 258

homo faber 213

homo ludens 150

humanidade 12, 23, 25, 33, 44, 52, 58, 59, 60, 61, 64, 73, 86, 95, 113, 131, 134, 170, 178, 184, 213, 225, 226, 228, 234, 239, 247, 251, 252, 253, 262

humanismo 110, 111, 120, 188, 224

I

Iberê Camargo 96

Idade Média 55, 58, 59, 68, 69, 73, 101, 105, 133, 192, 203, 248, 255, 259

Ideia 76, 80, 82, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, *ver também* Espírito

Igreja 69, 84, 101, 201

Immanuel Kant 9, 10, 11, 54, 66, 68, 77, 87, 105, 143, 149, 170, 187, 230

inconsciente 14, 122, 170, 263

individualidade 54, 56, 72, 73, 76, 77, 127, 197

individualismo 8, 11, 26, 29, 54, 56, 68, 71, 72, 74, 75, 77, 80, 81, 82, 92, 102, 108, 142, 154, 160, 202, 231

indivíduo 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 24, 34, 35, 45,
50, 52, 53, 54, 58, 59, 66, 71, 72, 75, 76, 77,
78, 80, 92, 93, 99, 140, 142, 147, 148, 153, 159,
202, 205, 207, 237, 242, 258

infraestrutura 112, 113, 116, 117, 132, 226

inimigo do poder 92

inutilidade 31, 164

Isaac Newton 53, 60, 100, 149, 187, 212

Ivan Pavlov 160

J

Jacques-Bénigne Bossuet 257

Jacques Lacan 170

Jan van Eyck 255

Jean Hyppolite 175

Jean-Jacques Rousseau 101, 131, 245

Jean-Paul Sartre 12, 14, 21, 22, 29, 30, 31, 36,
58, 59, 67, 99, 108, 109, 110, 113, 114, 120,
124, 146, 154, 157, 158, 159, 160, 161, 163,
164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173,
196, 204, 223

Jean Piaget 175

Jean Racine 126, 127

Jean Wahl 175

Joana d'Arc 255

João Cabral de Melo Neto 20, 33, 91, 262

jogo 9, 18, 19, 29, 32, 69, 74, 79, 99, 132, 134, 146,
149, 150, 151, 152, 165, 179, 200, 212, 220,
224, 227, 232, 239, 242, 244, 250, 251

Johann Christoph Gottsched 126

Johann Gottlieb Fichte 8, 137, 149

Johann Sebastian Bach 209

Johann Wolfgang von Goethe 92, 126, 127, 250

José Lutzenberger 246, 247

justiça 49, 58, 80, 123, 150, 189, 192, 207, 210,
247, 259

K

Karl Marx 7, 9, 14, 21, 23, 26, 27, 28, 29, 30, 33,
44, 49, 66, 76, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 99,
101, 112, 114, 115, 116, 119, 124, 125, 126, 127,
128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 148, 151,
152, 153, 159, 160, 178, 188, 189, 190, 194, 195,
211, 213, 226, 254, 256, 259, 260, 261, 262, 263

L

Leonardo da Vinci 147

liberdade 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 22, 28, 29,
30, 35, 36, 54, 55, 56, 59, 66, 68, 73, 75, 93,
99, 102, 109, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143,
144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153,
154, 159, 160, 169, 170, 178, 198, 247

L'idiot de la famille 108

livre-arbítrio 8, 9, 10, 12, 68, 73, 75, 139, 141,
142, 145, 154, 170, 186

Lockerheit 147

lógica 18, 90, 121, 185, 237

Ludwig van Beethoven 245

Luiz Carlos Maciel 166

luta de classes 27, 85, 131

M

máquina 19, 24, 27, 31, 33, 34, 35, 36, 44, 46,
84, 100, 101, 102, 117, 177, 178, 179, 180, 189,

190, 191, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201,
205, 213, 214, 215, 243, 244, 253, 261, 262

Mario Bunge 247

Mário Quintana 20, 95, 96

Martial Gueroult 175

Martin Heidegger 29, 102, 106, 107, 111, 114,
124, 125, 128, 130, 134, 135, 158, 170, 171,
172, 175, 192, 193, 194, 197, 220, 257, 260,
262, 263

Martinho Lutero 140

marxismo 29, 92, 99, 105, 109, 110, 111, 112, 113,
114, 115, 116, 131, 159, 160, 165, 262

matemática 28, 53, 75, 100, 123, 187, 188, 208,
209, 244

matéria 111, 121, 133, 222, 236

materialismo 109, 110, 111, 112, 222, 224, 251

Materialismo e empiriocriticismo 112

Maurice Merleau-Ponty 113, 114, 124, 146, 159,
175

Menon 123

mesmo 232, 233, 250

metafísica 29, 32, 79, 106, 107, 114, 116, 120, 121,
122, 123, 127, 128, 129, 132, 135, 149, 171, 193,
194, 217, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226,
227, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 237,
243, 250

Metafísica e finitude 18, 22, 106

Michel de Montaigne 245, 254

microfísica 60

mito 24, 45, 46, 192, 210, 233, 235, 243

mitologia 207, 240, 243

moral 11, 12, 14, 24, 50, 51, 52, 56, 57, 58, 129,
143, 242, 255

morte 31, 32, 36, 119, 124, 125, 134, 143, 163, 176,
218, 230, 232, 242, 243, 251, 257, 258, 259,
260, 261, 262, 264

mundo 253, 254, 255

mundo contemporâneo 29, 35, 72, 167, 202

mundo moderno 59, 72, 80, 254, 255

mundo ocidental 32, 52, 53, 57, 60, 72, 127, 159,
185, 206, 212, 213, 218, 224, 226, 244, *ver*
também Ocidente

música 17, 49, 69, 91, 96, 102, 203, 208, 209

N

nacionalidade 79

nada 12, 120, 121, 124, 220

natural 85, 189

natureza 12, 23, 26, 32, 36, 74, 75, 82, 84, 101,
109, 110, 126, 129, 134, 137, 148, 151, 153, 158,
178, 183, 184, 187, 188, 189, 193, 198, 207,
213, 215, 221, 222, 224, 225, 228, 237, 239,
242, 243, 244, 245, 248, 254, 258, 263

Nelson Rodrigues 204

Neolítico 72, 73, 74, 139, 225, 226, 239, 244,
245, 253

Nicola Abbagnano 228

Nicolai Hartmann 119

Nicolas Boileau 126

Nicolas Malebranche 142, 149

niilismo 91

O

objeto 13, 34, 35, 56, 73, 123, 124, 128, 132, 159,
160, 170, 173, 180, 184, 185, 186, 187, 189,
193, 195, 212, 223

obra de arte 13, 14, 107, 113, 122, 123, 126, 127, 129, 132
O capital 27, 33, 83, 84, 101, 213
 Ocidente 69, 183, 189, 190, 206, 221, 224, 239, 240, *ver também* mundo ocidental
 ócio 22, 23, 43, 44, 45, 46, 47, 48
O conceito de descobrimento 36, 173
O homem unidimensional 214, 262
O idiota e o espírito objetivo 30, 170, 171
O internato 166
 ontologia 12, 89, 107, 120, 145, 169, 218, 220
 ordem e progresso 53
 Oriente 64, 86
O ser e o nada 108, 120, 159, 161, 164, 169
 Oswald Spengler 242, 251
 outro 13, 34, 56, 122, 164, 165, 180, 230, 232, 233, 250, 251, 257

P

Pablo Picasso 191
 Padre Antônio Vieira 257
Páginas de filosofia da arte 173
 Parmênides 128, 130, 184
 passividade 35, 98, 179, 200, 213
 Paulo Hecker Filho 20, 166
 Paulo Perdigão 166
 Paul Valéry 91
 pedagogia da máquina 35, 199, 200, 215
 pensamento 8, 18, 20, 23, 29, 30, 31, 32, 35, 37, 52, 54, 69, 76, 81, 84, 90, 99, 100, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 124, 129, 130, 135, 139, 142, 149,

157, 158, 163, 164, 166, 167, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 183, 184, 188, 195, 212, 218, 221, 225, 227, 235, 241, 250
 Platão 7, 32, 52, 53, 55, 73, 77, 114, 120, 122, 123, 130, 134, 185, 192, 210, 217, 221, 227, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 241, 250, 258, 263
 Plutarco 10, 258
 poética 126
 política 7, 17, 18, 19, 21, 22, 24, 25, 31, 55, 57, 58, 60, 66, 68, 85, 87, 89, 90, 99, 102, 133, 246, 247, 248, 262
 positivismo 106
 povo 47, 48, 65, 67, 78, 80, 81, 82, 83, 131, 206, 240
 práxis 22, 107, 108, 110, 111, 151, 152, 153, 208, 237, 244
 predeterminação 142
 problema 8, 24, 25, 26, 35, 46, 47, 59, 61, 64, 68, 71, 74, 75, 90, 92, 99, 106, 108, 109, 110, 112, 115, 120, 124, 127, 128, 132, 134, 135, 140, 142, 144, 159, 190, 192, 193, 194, 197, 202, 203, 213, 224, 228, 232, 233, 243, 244, 247, 258, 260, 261, 262, 263
 produtividade 46, 178, 190
 Prometeu 243
 propriedade 11, 55, 73, 185, 202, 253
 psicanálise 8, 53, 89, 143, 148, 165, 243, 259

Q

questão política 170, 248
 questão social 170
 química 56, 111, 121, 187, 247, 248

R

racionalidade 12, 18, 53, 65, 68, 69, 77, 150, 188, 197

radicalidade 140, 241

Rainer Maria Rilke 91, 107

realidade 18, 19, 32, 34, 35, 43, 44, 52, 53, 55, 56, 66, 69, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 80, 81, 90, 99, 101, 106, 109, 110, 115, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 133, 135, 138, 139, 140, 144, 145, 146, 147, 148, 153, 160, 178, 180, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 195, 196, 201, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 220, 221, 225, 230, 233, 234, 240, 244, 249, 258, 260, 261, 262

religião 52, 65, 121, 130, 203, 206, 240, 242, 254, 264

Rembrandt Harmenszoon van Rijn 20, 77, 92

Renascença 126, 231, 239, 256

René Descartes 8, 9, 10, 11, 52, 54, 68, 73, 75, 80, 140, 141, 142, 143, 149, 170, 173, 180, 186, 187, 188, 211, 212, 260

René Huyghe 175

repetição 153, 177, 256

responsabilidade 12, 13, 14, 18, 19, 22, 25, 36, 50, 56, 57, 66, 146, 148, 154, 169, 191, 198

Revolução Industrial 27, 44, 53, 54, 81, 85, 153, 188, 189, 199, 212, 214, 215, 244, 254, 259, 260

revolução tecnológica 60, 177, 179, 187, 188, 192, 193, 211, 212, 214, 262

robotização 32, 35, 190, 199, 200, 201, 205, 213, 215

Romantismo 80, 240, 255

Rússia 64, 66

S

Samuel Beckett 113

Santo Agostinho 139, 254

São Francisco de Assis 59, 84

São Tomás de Aquino 90, 123, 228

sapiência 139

sensível 122, 124, 127, 231, 234, 236, 237

sentido 219, 220

ser 7, 12, 14, 55, 102, 114, 120, 121, 124, 159, 184, 195, 196, 197, 198, 218, 219, 220, 221, 223, 235, 237, 246, 260, 263

ser-matéria 222

ser natural 36, 239, 241, 243, 246

ser-no-mundo 130, 172, 197, 246

Sigmund Freud 14, 147, 170, 254, 259

singularidade 11, 80, 122, 219

sobrenatural 189, 225, 254

socialismo 85, 99

sociedade 12, 18, 24, 34, 35, 46, 47, 54, 59, 60, 67, 68, 74, 75, 77, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 93, 94, 101, 117, 131, 165, 170, 180, 183, 198, 200, 201, 202, 204, 227, 245, 247, 251, 254, 259, 263

Sócrates 57, 210, 263

Søren Kierkegaard 263

sujeito 10, 11, 12, 13, 14, 32, 34, 35, 123, 124, 132, 160, 170, 173, 180, 184, 185, 186, 189, 193, 194, 195, 212, 213, 221

superestrutura 112, 113, 116, 117

suprassensível 14, 231

T

Tales de Mileto 206, 207, 241
teatro 17, 20, 23, 27, 95, 102, 173, 189, 203, 243, 244, 255
técnica 32, 33, 53, 125, 152, 177, 178, 179, 183, 191, 203, 204, 213, 243, 244
tecnocracia 248
tecnologia 11, 22, 24, 32, 33, 34, 35, 44, 45, 46, 49, 64, 73, 100, 177, 179, 183, 190, 191, 193, 194, 198, 199, 200, 203, 205, 214, 215, 241, 243, 246, 247, 248, 279
televisão 35, 63, 66, 68, 98, 179, 191, 199, 200, 202, 213, 214
teologia 8, 53, 144, 187, 207, 209
teoria 18, 22, 53, 54, 110, 112, 114, 116, 130, 137, 160, 207, 208, 209, 212, 213, 244
ter 195, 196, 197, 198
tomismo 106
totalidade 11, 29, 32, 79, 116, 122, 123, 125, 128, 129, 135, 230
trabalho 9, 11, 14, 21, 22, 23, 24, 27, 29, 44, 45, 46, 47, 48, 53, 54, 55, 73, 84, 85, 93, 113, 124, 127, 138, 143, 151, 152, 190, 196, 215, 225, 239, 259
tradição 31, 33, 52, 53, 55, 57, 60, 67, 73, 106, 107, 108, 112, 114, 123, 142, 158, 192, 194, 204, 205, 207, 210, 211, 217, 220, 222, 237, 241, 245, 257, 258, 259
tragédia 58, 68, 98, 126, 127, 132, 185, 189, 203, 241, 259
transparência 31, 65, 72, 140, 148, 165
T. S. Eliot 91, 260

U

universal 10, 76, 77, 78, 79, 122, 127
universalidade 10, 11, 12, 76, 78, 79, 80
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne 37, 175, 176
universo 75, 226, 252
utilidade 187, 212

V

verdade 13, 14, 18, 26, 28, 32, 80, 81, 82, 87, 99, 105, 110, 123, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 134, 135, 142, 143, 145, 158, 175, 179, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 204, 206, 210, 212, 220, 221, 227, 229, 230, 231, 232, 237, 238, 241, 245, 251, 253
viagem 22, 36, 249, 250
viagem da repetição 256
Vincent van Gogh 113
violência 21, 22, 24, 26, 27, 28, 35, 46, 47, 63, 66, 76, 81, 82, 83, 85, 86, 94, 95, 150, 165, 183, 240, 258
Vladimir Lênin 112
Volksgeist 78

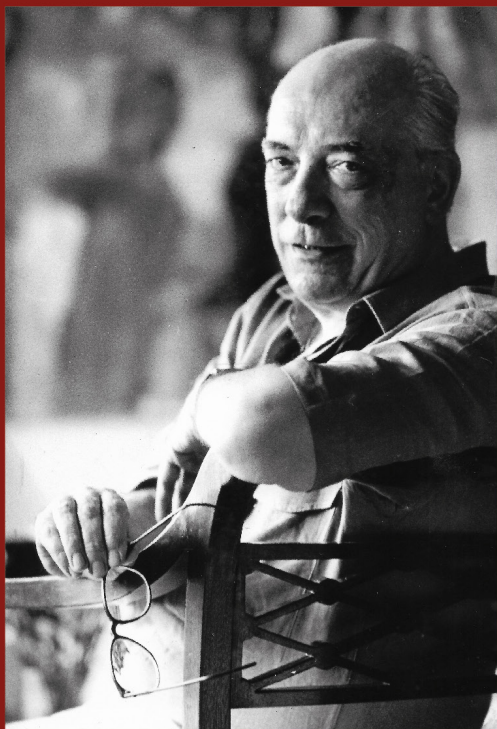
W

William Shakespeare 20, 255
Wladimir Jankélévitch 175

Sobre os organizadores

Gaspar Paz é professor adjunto do Departamento de Teoria da Arte e Música e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo. Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, mestre em Musicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Coorganizador dos livros: *Arte brasileira e filosofia: Espaço Aberto Gerd Bornheim* (Rio de Janeiro: Uapê, 2007) e *Música em debate: perspectivas interdisciplinares* (Rio de Janeiro: Mauad X, Faperj; 2008). Organizador do livro *Temas de filosofia*, de Gerd Bornheim (São Paulo: Edusp, 2015). Autor do livro *Interpretações de linguagens artísticas em Gerd Bornheim* (Vitória: Edufes, 2019).

Thaynã Targa é doutoranda em História da Arte pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, mestra em História e Teoria da Arte e bacharela em Artes Plásticas pela Universidade Federal do Espírito Santo. É bolsista da Fundação para a Ciência e a Tecnologia do Ministério da Educação e Ciência de Portugal. Desenvolve pesquisa sobre arte e tecnologia, integra o grupo de pesquisa Contemporary Art Studies, do Instituto de História da Arte da Universidade Nova de Lisboa, e participa do grupo de pesquisa Crítica e Experiência Estética em Gerd Bornheim, do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo.



Gerd Bornheim (1929-2002)

foi um dos expoentes da filosofia e da crítica artística no Brasil. Dedicou-se ao ensino e à pesquisa universitária, atuando como professor na Universidade Federal do Rio de Janeiro e na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Tem uma vasta e importante produção ensaística. Entre suas publicações, destacam-se *Brecht: a estética do teatro* (Graal, 1992), *Metafísica e finitude* (Perspectiva, 2001) e *Temas de filosofia* (Edusp, 2015, organização de Gaspar Paz), entre outras.

Filosofia e política é uma compilação de ensaios, entrevistas e conferências que abrange os últimos sete anos da atividade filosófica de Gerd Bornheim. A seleção dos 21 textos que compõem o volume é fruto do desdobramento de estudos e ações do grupo de pesquisa Crítica e Experiência Estética, da Universidade Federal do Espírito Santo. Nesse sentido, o livro dá continuidade à organização de publicações de textos esparsos do filósofo brasileiro, tais como: *Temas de filosofia* (Edusp, 2015) e *Ensaios e conferências sobre teatro, literatura, artes plásticas, música e crítica de arte* (Edufes, 2022). Nessas obras, são admiráveis os engendramentos filosóficos, estéticos e políticos que marcam o estilo e as modulações da expressão do autor. Para Bornheim, o ato de filosofar nasce atrelado ao compromisso histórico, sociocultural e político. Os traços dessa imbricação entre filosofia e política perpassam por todos os textos deste volume. São apresentadas, neste conjunto, discussões importantes sobre política e filosofia em diálogos inerentes à atualidade, e assim nos é feito o convite reflexivo sobre as problemáticas existentes entre o ser e a sociedade.

Gaspar Paz e Thaynã Targa
Organizadores

Esta coletânea dos ensaios de Gerd Bornheim traz no título *Filosofia*. Nada mais adequado. Com efeito, os ensaios percorrem sempre as questões fundamentais do pensar filosófico para descortinar o sentido ou a prosa do mundo: o que é? (o ser), por que é? (a gênese e o devir), como é? (as conexões necessárias, possíveis ou contingentes), para que/para quem é? (a finalidade), contra o que/contram quem é? (a negação, a oposição, a contradição e, sobretudo, as antinomias). É, pois, como questão filosófica que Gerd se acerca do segundo tema do título, *política*. Nada mais significativo que o grande ensaio sobre “As medidas da liberdade” se inicie com Platão e Aristóteles e termine em Marx.

Marilena Chaui

