

O NERVO EXPOSTO

e outros textos de filosofia, crise e crítica

Ricardo Timm de Souza



Editora Fundação Fênix

O presente livro se constitui de vinte e quatro textos esgotados, de difícil acesso ou inéditos, dispersos ao longo de diferentes publicações, redigidos ao longo de vários anos ou apresentados como palestras orais livres transcritas em texto. O conjunto pretende ser uma síntese de fácil acesso às bases filosóficas de nossos trabalhos mais específicos; em função disso, não há, em princípio, remissões teóricas a obras de mais fôlego, exceto quando imprescindível para o embasamento de ideias ou afirmações específicas. O todo divide-se em duas partes. A primeira parte, "*O nervo exposto e as crises contemporâneas*", encabeçada pelo texto de mesmo nome, tem como objetivo organizar alguns textos em torno a tentativas de compreensão filosófica da situação contemporânea. A segunda parte, "*Da crise à crítica*", procura encaminhar sugestões de enfrentamento dos grandes desafios humanos-sócio-ambientais do presente. Todos os escritos aqui reunidos gostariam, também e talvez especialmente, de se apresentar como introduções e convites à reflexão no que tange aos temas de que tratam.



Editora Fundação Fênix



O NERVO EXPOSTO

e outros textos de filosofia, crise e crítica

Ricardo Timm de Souza

O NERVO EXPOSTO

e outros textos de filosofia, crise e crítica



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2024

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

| | |
|------------------------------|--------------------------------|
| Augusto Jobim do Amaral | Lenno Francisco Danner |
| Bettina Steren dos Santos | Lucio Alvaro Marques |
| Cleide Calgaro | Nelson Costa Fossatti |
| Draiton Gonzaga de Souza | Norman Roland Madarasz |
| Ediovani Antônio Gaboardi | Nuno Pereira Castanheira |
| Evandro Pontel | Nythamar de Oliveira |
| Everton Miguel Maciel | Orci Paulino Bretanha Teixeira |
| Fabián Ludueña Romandini | Oneide Perius |
| Fabio Caprio Leite de Castro | Raimundo Rajobac |
| Fabio Caires Coreia | Renata Guadagnin |
| Gabriela Lafetá | Ricardo Timm de Souza |
| Ingo Wolfgang Sarlet | Rosana Pizzatto |
| Isis Hochmann de Freitas | Rosalvo Schütz |
| Jardel de Carvalho Costa | Rosemary Sadami Arai Shinkai |
| Jair Inácio Tauchen | Sandro Chignola |
| Jozivan Guedes | Thadeu Weber |

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação e editoração: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Obra editada com apoio: Auxílio N° 1325/2023, Processo N° 88881.845000/2023-01, Programa PROEX



Série Filosofia – 144

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Souza, Ricardo Timm de
O nervo exposto [livro eletrônico] : e outros textos de filosofia, crise e crítica / Ricardo Timm de Souza. -- Porto Alegre, RS : Editora Fundação Fênix, 2024. -- (Série filosofia ; 144)
PDF

Bibliografia.
ISBN 978-65-5460-150-4

1. Ética (Moral filosófica) 2. Filosofia
3. Reflexão (Filosofia) I. Título. II. Série.

24-211056

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia : Reflexões 100

Tábata Alves da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9253

DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601504>

Sumário

| | |
|---|----|
| Prefácio | 15 |
| Primeira Parte – O NERVO EXPOSTO | 17 |
| e as crises contemporâneas | 17 |
| O NERVO EXPOSTO - por uma crítica da razão ardilosa desde a racionalidade ética | 19 |
| Introdução | 19 |
| Por uma compreensão da razão vulgar | 20 |
| Por uma compreensão da razão ardilosa | 23 |
| Interregno - quando a razão vulgar encontra a razão ardilosa: o conluio da indecência num exemplo de Kafka | 25 |
| Por uma crítica da razão imoral a partir da crítica da idéia de razão: da razão instrumental à racionalidade ética | 25 |
| TRÊS TESES SOBRE A VIOLÊNCIA - Violência e Alteridade no contexto contemporâneo | 29 |
| Introdução | 29 |
| Primeira tese sobre “Violência versus Alteridade” | 30 |
| Segunda tese sobre “Violência versus Alteridade” | 31 |
| Terceira tese sobre “Violência versus Alteridade” | 31 |
| Conclusão | 32 |
| OBSERVAÇÕES SOBRE A MELANCOLIA PATOLÓGICA - Política e totalidade | 33 |
| Introdução - Uma categoria de princípio | 33 |
| A Força | 35 |
| Um fato bruto | 37 |
| A melancolia patológica e a Totalidade | 38 |
| Conclusões - Reescrevendo a Utopia | 39 |

| | |
|---|----|
| PENSAMENTO COMO CRÍTICA DA VIOLÊNCIA | 41 |
| A historicidade dos conceitos | 41 |
| A tensão originária-original da filosofia | 42 |
| Luzes e sombras da realidade | 43 |
| Crítica e crise, crise e crítica | 44 |
| A questão propriamente dita do pensar e sua negação | 45 |
| a) <i>A espacialização da temporalidade</i> | 48 |
| b) <i>A objetificação intelectual-neutralizante (positivística) do real</i> | 51 |
| c) <i>Síntese</i> | 52 |
| Filosofia como crítica da violência | 53 |
| | |
| CRISE, HISTÓRIA E TEMPORALIDADE - ORIGENS E CONDIÇÕES DE UMA RECRIAÇÃO DE REFERÊNCIAS | 55 |
| Introdução | 55 |
| A crise e o tempo crítico: o nascimento da filosofia | 56 |
| Da totalização da história à história da totalização, e ainda além | 59 |
| Da neutralidade do tempo "espacializado" à temporalidade real | 61 |
| Conclusões: da era da "igualdade" à vida da Diferença | 63 |
| | |
| RAÍZES DA FILOSOFIA | 65 |
| | |
| TEMPOS DE URGÊNCIA: O QUE DÁ O QUE PENSAR É A INJUSTIÇA | 69 |
| | |
| Segunda Parte – DA CRISE À CRÍTICA | 75 |
| ESGOTAMENTO, MEDO E CRISE – Condições do sujeito ético | 77 |
| Introdução | 77 |
| Entender e assumir a obsolescência de esquemas esgotados de compreensão da realidade – o esgotamento, o medo e a crise | 78 |
| Esgotamento | 79 |
| Medo | 80 |
| Crise | 80 |
| Síntese: o sujeito ético como o novo sujeito após a "morte do sujeito": paideia | 81 |

| | |
|--|-----|
| CORPO E ÉTICA – UMA VISÃO FILOSÓFICA | 83 |
| DA TOLERÂNCIA À HOSPITALIDADE - Esboço de uma metamorfose ético-política | 93 |
| Introito | 93 |
| Modernidade e tolerância | 94 |
| A perigosa antinomia: tolerância <i>versus</i> intolerância | 96 |
| Da <i>Tolerância à Hospitalidade</i> – uma metamorfose ético-política | 98 |
| | |
| O SENTIDO ÉTICO-INTELLECTUAL EM TEMPOS COMPLEXOS | 103 |
| Introdução – uma articulação possível entre o <i>ético</i> e o <i>intelectual</i> | 103 |
| Da diferença real à diferença lógica: a grande aventura da Razão grega | 104 |
| Da Razão (cindida) às racionalidades “precárias”: a “Idade da Razão” | 107 |
| A racionalidade da Diferença | 111 |
| Conclusão: da lógica da Razão à racionalidade ética | 113 |
| | |
| ÉTICA, POLÍTICA E AMBIENTE | 115 |
| O CUIDADO DE ANIMAIS NÃO-HUMANOS COMO IMPERATIVO ÉTICO RADICAL – | |
| SETE TESES | 124 |
| POR UMA PEDAGOGIA DA ALTERIDADE | 135 |
| Introdução – educar, hoje: os termos da questão | 135 |
| A atitude fundamental: reaprender a aprender desde a racionalidade ética | 137 |
| Para além da Totalidade falida | 137 |
| Por uma <i>racionalidade ética</i> como base da relação com a realidade | 139 |
| Síntese – por uma pedagogia como encontro com a Alteridade | 141 |
| | |
| O PENSAMENTO DE LEVINAS E A FILOSOFIA POLÍTICA | 143 |
| Preâmbulo | 143 |
| Introdução – o “Estado de Exceção” como regra | 144 |
| Rosenzweig e Levinas sobre a paz | 145 |
| Síntese – Paz e Ética – a paz desde a ética | 154 |
| Conclusão – Levinas e a filosofia política em tempos de “Estado de Exceção” | 157 |

| | |
|---|-----|
| FUNDAMENTOS ÉTICO-FILOSÓFICOS DO ENCONTRO RES(INS)TAURATIVO | 165 |
| Introdução | 165 |
| Desconstruindo a formalização do Encontro: o Encontro real para além de sua idéia | 165 |
| Da justiça "restaurativa" à justiça "instaurativa" | 169 |
| À guisa de conclusão – do Encontro à Justiça como fundamento da realidade | 171 |
| | |
| ÉTICA, VIDA E CONHECIMENTO | 175 |
| FILOSOFIA PRIMEIRA E ÉTICA DA PRODUÇÃO – FALÁCIAS DA ÉTICA DO DISCURSO | 189 |
| Introdução | 189 |
| A Ética do Discurso como ética global | 190 |
| A falácia central da Ética do Discurso | 192 |
| A Ética como Filosofia primeira | 194 |
| Filosofia primeira e Ética da produção | 195 |
| Conclusões | 198 |
| | |
| ÉTICA E ESPÍRITO – sobre a questão da religião no pensamento de E. Levinas | 201 |
| Introdução - o ponto de partida da reflexão | 201 |
| Ser e infinito na história | 202 |
| A "essência não-ontológica" da realidade - a questão de Deus e a essência da religião | 205 |
| Conclusão | 208 |
| | |
| A QUESTÃO DO OUTRO NA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO - Filosofia primeira e crítica da Totalidade | 211 |
| Introdução - momentos da história de uma questão | 211 |
| A Ética como <i>prima philosophia</i> - o Outro como Alteridade absoluta | 213 |
| O Encontro com a Novidade absoluta e a construção da ordem nova - o Outro na Filosofia da Libertação | 214 |
| Conclusão - a novidade para além da Totalidade | 216 |

| | |
|---|-----|
| POR UMA CRÍTICA DA RAZÃO OPACA, OU: AGAMBEN E A PROFANAÇÃO | 217 |
| Razão opaca | 217 |
| Profanar a violência opaca do “estado de exceção que é regra” e de suas lógicas de legitimação | 218 |
| | |
| ÉTICA E DESCONSTRUÇÃO - JUSTIÇA E LINGUAGEM DESDE “FORCE DE LOI: LE ‘FONDEMENT MYSTIQUE DE L’AUTORITÉ’”, DE J. DERRIDA | 227 |
| I | 227 |
| II | 230 |
| III | 232 |
| IV | 236 |
| V | 241 |
| VI | 242 |
| VII | 245 |
| VIII | 247 |
| IX | 251 |
| a) A “epoché da regra” | 253 |
| b) A fantasmagoria do indecidível | 255 |
| c) A urgência que barra o horizonte do saber | 257 |
| X | 258 |
| | |
| Epílogo: DA INJUSTIÇA À JUSTIÇA | 263 |

Prefácio

O presente livro se constitui de vinte e quatro textos esgotados, de difícil acesso ou inéditos, dispersos ao longo de diferentes publicações, redigidos ao longo de vários anos ou apresentados como palestras orais livres transcritas em texto. O conjunto pretende ser uma síntese de fácil acesso às bases filosóficas de nossos trabalhos mais específicos; em função disso, não há, em princípio, remissões teóricas a obras de mais fôlego, exceto quando imprescindível para o embasamento de ideias ou afirmações específicas. O todo divide-se em duas partes. A primeira parte, "*O nervo exposto e as crises contemporâneas*", encabeçada pelo texto de mesmo nome, tem como objetivo organizar alguns textos em torno a tentativas de compreensão filosófica da situação contemporânea. A segunda parte, "*Da crise à crítica*", procura encaminhar sugestões de enfrentamento dos grandes desafios humanos-sócio-ambientais do presente. Todos os escritos aqui reunidos gostariam, também e talvez especialmente, de se apresentar como introduções e convites à reflexão no que tange aos temas de que tratam.

Porto Alegre, junho de 2024.

**Primeira Parte –
O NERVO EXPOSTO
e as crises contemporâneas**

O NERVO EXPOSTO - por uma crítica da razão ardilosa desde a racionalidade ética

Para o amigo Salo de Carvalho.

Introdução

Toda filosofia constitui-se também, e de certa forma essencialmente, em *crítica da razão*, ou seja, em cuidadoso processamento crítico da(s) racionalidade(s) vigentes em uma determinada época, desde a percepção qualificada e *situada* em um determinado *locus* cultural específico que, não obstante, resgata arqueológica e genealogicamente o passado e abre efetivas possibilidades compreensivas-propositivas ao futuro. E, em um tempo de absoluta urgência como o nosso, devastado por retóricas hipócritas, um tempo em crise ou em uma crise feita tempo, absolutamente urgente é a retomada incisiva do cerne crítico da própria ideia de crítica. Retomada que não pode ser – e assumimos a dimensão estritamente filosófica da interpretação do que nos “dá o que pensar”, ou seja, o real correlato de nossa mobilização intelectual – senão crítica da(s) racionalidade(s) *efetivamente* vigentes. Os tempos que correm exigem incisivamente uma crítica da Razão, ou seja, uma crítica de suas razões – dos tempos – e dos argumentos que as legitimam. Essa é, por excelência, a tarefa filosófica do presente, sem a qual a tautologia ocupa indecorosamente todos os escaninhos do real – situação à qual nenhum intelectual digno da tarefa que toma para si pode se curvar.

Há, pois, que proceder a uma renovada crítica da razão. Inúmeras são as possibilidades que se abrem a partir de um tal intento; a nossa possibilidade, aqui evidentemente esboçada apenas *in nuce* e desde nossa posição singular e estilo de leitura do que se dá ao levantamento daquilo que se tem oferecido ao nosso discernimento ao longo dos últimos vinte anos, sintetiza-se da seguinte maneira: penetramos inicialmente nas razões da razão vulgar; entendemos a necessidade e artimanhas de uma razão ardilosa que a sustente e, por fim provisório, vimos propor uma crítica da amálgama composta por estes dois modelos a partir da racionalidade

ética – temporal – que se dirige ao núcleo da própria *ideia* de razão, ou seja, a partir da *racionalidade calibrada pelo Outro da razão*.

Por uma compreensão da razão vulgar

Nessa prisão ao ar livre em que o mundo está se transformando, já nem importa mais o que depende do quê, pois tudo se tornou uno.

Todos os fenômenos enrijecem-se em insígnias da dominação absoluta do que existe. Não há mais ideologia no sentido próprio de falsa consciência, mas somente propaganda a favor do mundo, mediante a sua duplicação e a mentira provocadora, que não pretende ser acreditada, mas que pede o silêncio.

T. ADORNO¹

A razão vulgar é, literalmente, a razão indiferente de cada dia, na qual todas as violências se combinam com a anestesia advinda da massa obtusa de acontecimentos que se precipitam, dando à homogeneização violenta do real a aparência de variedade infinita dos significantes, aparência que não é senão jogo infindo de espelhos que se refletem mutuamente, mas que não são senão imagens autorreplicantes – pois a alternativa verdadeira é sobremaneira rara, e não se encontra incólume no espaço inóspito da totalização, da Totalidade fática. É a expressão medíocre de um viver por inércia, um *semi-viver* kafkiano, o pretense “habitar” um mundo sem realmente percebê-lo. Pela razão vulgar, transforma-se insignificâncias em relevância, e se retira da relevância seu significado, sua singularidade, inofensibilizando-a. *Suporta-se o in-suportável*. O mundo segue por esta via principal; e, mesmo no mundo intelectual da análise, alternativas são, em princípio, desconhecidas ou descartadas; as cores superabundantes, os sons

¹ *Prismas- crítica cultural e sociedade*, p. 14.

onipresentes, que ofuscam olhos e ouvidos, nada fazem senão reafirmar a vulgaridade homogênea do indiferenciado, ou seja, do *indiferente*. As máquinas, em seu ressoar automatizado, bem azeitado, mimetizam cérebros igualmente automatizados percorridos por sangue suficiente apenas para mantê-los pulsando num arremedo de vida, cérebros que não conseguem perceber senão a esfera parda, acrítica, da qual constituem o centro geométrico – pois a razão vulgar aposta na geometria para se manter no epicentro do *status quo* e do pretense futuro fechado – espelhado – que é capaz de conceber. As acelerações e desacelerações, as vertigens das promessas, seguem-se umas às outras como um comboio infinito de peças confundíveis e intercambiáveis entre si, nos trilhos estritos de um círculo fechado. É a razão *idiota* em sentido etimológico; incapaz ao menos de criar um mundo paralelo para nele se refugiar de seus pavores, preenche o mundo no qual se dá pela obliteração de tudo o que poderia conduzir à hesitação, à diferença, à multiplicidade das origens e dos destinos, fechando-se em si. É a razão pequeno-burguesa por excelência; tem pudores de pensar além de seu lugar, pois aprendeu muito cedo que pensar é perigoso. Mas é cheia de razões, embora seu objetivo único seja transformar qualidades em quantidades, pois estas últimas são previsíveis e calculáveis. Sua indigência quase a desculpa de sua cegueira; sua mediocridade é autocompreendida como sua maior virtude. Cuida de não se expor ao tempo, pois tem, ainda que não intelectualmente, a posse da caricatura da temporalidade; o mundo é uma grande oportunidade a ser aproveitada, mas nada de excessivo deve exorbitar o proveito – prefere delegar a outras razões o pensamento, enquanto pensa apenas a si mesma, *sem pensar*. Ouve qualquer coisa como se fosse um argumento terminal, desde que não afete seus instintos descerebrados; qualquer coluna de jornal ou opinião de bar tem todo valor do mundo, se o mundo nada vale. Incapaz de sensibilidade e diferenciação, embrutece o sensível e diferenciado com a força bruta; correrá a apoiar o que não entende, ainda que soe estranho assim proceder, pois o que não entende é forte e catalisa sua mediocridade: “a heroificação do indivíduo mediano faz parte do culto do barato”². Razão servil, a razão vulgar é o campo de concentração do pensamento, onde são agrupados os estímulos incapazes de

² ADORNO, T. – HORKHEIMER, M., *Dialética do Esclarecimento*, p. 146.

sobreviver à dinâmica feroz da dialética dos interesses; seu único argumento é não ter argumento nenhum e disso se orgulhar. Será racista, se a maioria o for; apoiará o populismo punitivo, pois penderá sempre à obviedade; correrá a linchar alguém, se essa for a vontade da *massa*; clamará por pena de morte, pois em nenhuma hipótese pretende compreender o que está para além do mais raso dos discursos que se adereça com o lustro de argumentos capciosos que não resistiriam a um grão de crítica, se ela ainda existisse no campo das possibilidades da vulgaridade. Pois a razão vulgar é a expressão do humano feito massa, *de-generado*, qual lava indiferenciada, que se amolda sem excessiva dificuldade ao formato daquilo que a possa conter e suportar e que logo se empedra em sua própria intransparência.

A razão vulgar é a razão hoje hegemônica; a legião dos indiferentes constitui a espessura da indiferença que a tudo amortece, exceto a proliferação de si mesma, ao estilo de certos fungos, que sufocam o que não são eles e se afogam finalmente em sua tumidez indiferenciada, sem início nem fim, em um espasmo abortado de vida. Na direção deste microuniverso pardacento são carregadas paixões igualmente abortadas, todo tipo de ressentimento e covardia, todo tipo de medo e preconceito. A combinação indigesta de todos estes elementos – a racionalidade obtusa que é expressão da razão opaca – constitui o imaginário social geral no qual todos estamos, de algum modo, mergulhados, e cujos reais componentes cumpre elucidar.

Há, pois, em nome do discernimento mais elementar, de estabelecer uma crítica filosófica da razão vulgar. Todavia, tal não é possível por si só; necessário se faz examinar aquilo que se evidencia patente já a um primeiro exame: não existe razão vulgar sem uma razão mais sofisticada, porém menos facilmente perceptível, que a sustente, pelo mero fato de que a coesão extremamente precária da razão vulgar, sua volatilidade que flutua nos níveis mais rasos de qualquer coisa que se assemelhe à mera idéia de consciência, não seria possível – pois se dispersaria em sua fragmentação privada – sem algum tipo de alicerce mais sólido, sem alguma estrutura de legitimação do obtuso que somente pode se prestar a este serviço se, por sua vez, *nada tiver de obtusa*; a este contraponto especulativo, esta outra razão não-obtusa, inteligente, sutil, perspicaz na persecução de seus interesses, denominamos no presente contexto – e sem prejuízo à consagrada expressão “razão instrumental”, porém ampliando-a – *razão ardilosa*. Há, pois, que compreendê-la.

Por uma compreensão da razão artilosa

Enquanto o espírito crítico permanecer em si mesmo em uma contemplação autossuficiente, não será capaz de enfrentar a reificação absoluta, que pressupõe o progresso do espírito como um de seus elementos, e que hoje se prepara para absorvê-lo inteiramente.

T. ADORNO³

A razão artilosa cerca-se a priori de cuidados e credibilidades; procura, antes de mais nada, não chocar, pois qualquer choque é perigoso. Imbuída da difícil tarefa de sustentar a violência e vulgaridade do mundo, essa massa volátil e espasmódica que cacareja constantemente, ela, ao estilo de um exoesqueleto altamente cerebral, é e tem de se mostrar inteligente; o meio-tom intelectual é seu registro, pois não pode mostrar a que veio, mas apenas o que transparece em sua retórica de intenções. Sua violência é adocicada; justifica o injustificável, legitima o ilegítimo a partir da seiva argumentativa que destila desde a profundidade de seus interesses estratégicos; ao organizar os meios disponíveis com relação à meta de atingir determinados fins, exerce de modo extremamente organizado a violência instrumental, pois enuncia o alibi perfeito para dispensar a moral em nome da técnica⁴. A razão artilosa, contraponto exato da razão vulgar e, simultaneamente, sua outra face, sabe exatamente em que consiste e a que veio; mas sua subsistência depende de sua simultânea habilidade em escamotear tanto suas *razões* reais

³ *Prismas - crítica cultural e sociedade*, p. 26.

⁴ "O uso da violência é mais eficiente e menos dispendioso quando os meios são submetidos a critérios instrumentais e racionais e, assim, dissociados da avaliação moral dos fins... todas as burocracias são boas nesse tipo de operação dissociativa. Pode-se mesmo dizer que dele provém a essência da estrutura e do processo burocráticos e, com ela, o segredo desse tremendo crescimento potencial mobilizador e coordenador da racionalidade e eficiência de ação, alcançados pela civilização moderna graças ao desenvolvimento da administração burocrática. A dissociação é, de modo geral, resultado de dois processos paralelos, ambos centrais ao modelo burocrático de ação. O primeiro é a meticulosa divisão funcional do trabalho (enquanto adicional à – e em suas consequências distinta da – linear graduação do poder e subordinação); e o segundo é a substituição da responsabilidade moral pela técnica". BAUMAN, Z., *Modernidade e holocausto*, p. 122.

quanto suas *reais* finalidades, ou seja, em escamotear a realidade, aquilo que dá o que pensar: a quantificação violenta do mundo e a anulação do tempo, ou seja, a redução do outro ao mesmo. Dá conta do que lhe perguntam, mas *apenas* disso; oferece conforto a quem navega nos mares tempestuosos da existência; demarca desde sempre seu âmbito de validade, destilando algo que se costuma interpretar como modéstia e prudência e que a torna tão atrativa para espíritos inteligentemente medianos; estranha as coisas nuas, pois reprojeta no mundo, de modo altamente elaborado e formalizado, o que dele recebe: as tensões e forças brutas do existir e do pensar sem limites. Seduz pela aparente razoabilidade e equilíbrio de seus sábios enunciados – e essa é sua primeira e maior habilidade, a da hipocrisia – em um mundo no qual a própria idéia de razoabilidade e equilíbrio é indecente. Dá a aparência de ser destilada por um cérebro sem corpo, como se o pensar viesse antes do existir, ou seja, como se alguém pudesse pensar ou enunciar algo sem cérebro – utiliza-se, porém, de tais argúcias e manipulação de fragilidades, que qualquer choque, absurdo ou contradição são tolerados, porque previamente, sutilmente, inteligentemente, *descarnados*.

A razão ardilosa apresenta todas as razões possíveis para que a vulgaridade da razão vulgar permaneça opacamente em seu preciso lugar; seu arsenal de ferramentas destinadas a esterilizar o novo é enorme, pois disso depende seu sucesso. Jogo de poder, finge-se de oferta de conciliação; estratégia de violência, mimetiza-se de sutileza intelectual; recurso de cooptação, estende seus tentáculos a cada escaninho do ainda-não, para que nada de novo sobreviva. Finge mortificar-se com os horrores do mundo, quando significa a possibilidade mais profunda de morte da reatividade criativa a esses horrores.

Este é o modelo de razão hegemônico nas altas esferas do pensamento bem-comportado. Sua violência e efetividade esterilizante é inversamente proporcional à sua apreensibilidade por um espírito imaturo ou pouco curtido pelo real. Segue seu compasso de morte, que toma, a cada momento, a aparência – embora modesta – de vida do espírito. Seu reverso, mediato e imediato, é o fascismo.

Interregno - quando a razão vulgar encontra a razão artilosa: o conluio da indecência num exemplo de Kafka

"O senhor se comporta pior que uma criança. O que quer, afinal? Quer acabar logo com seu longo e maldito processo discutindo conosco, guardas, sobre identidade e ordem de detenção? Somos funcionários subalternos que mal conhecem um documento de identidade e que não têm outra coisa a ver com seu caso a não ser vigiá-lo dez horas por dia, sendo pagos para isso. É tudo o que somos, mas a despeito disso somos capazes de perceber que as altas autoridades a cujo serviço estamos, antes de determinarem uma detenção como esta, se informam com muita precisão sobre os motivos dela e sobre a pessoa do detido. Aqui não há erro. Nossas autoridades, até onde as conheço, e só conheço seus níveis mais baixos, não buscam a culpa na população, mas, conforme consta na lei, são atraídas pela culpa e precisam nos enviar – a nós, guardas. Esta é a lei. Onde haveria erros?"⁵

Por uma crítica da razão imoral a partir da crítica da idéia de razão: da razão instrumental à racionalidade ética

O que nós recusamos não é sem valor nem sem importância. É por causa disso que a recusa é necessária. Há uma razão que nós não aceitamos mais, há uma aparência de sabedoria que nos causa horror, há uma oferta de acordo e de conciliação que nós não entendemos. Uma ruptura se produziu. Fomos lançados a esta franqueza que não mais tolera a cumplicidade.

Maurice BLANCHOT⁶

⁵ KAFKA, F., *O processo*, p. 12.

⁶ Em 'Le Refus' ("Le 14 juillet" n. 2, Paris, outubro de 1958, cit. por Herbert MARCUSE, *A ideologia da sociedade industrial*, p. 234).

Proclamando a identidade da dominação e da razão, as doutrinas sem compaixão são mais misericordiosas do que as doutrinas dos laicos morais da burguesia.

ADORNO, T. – HORKHEIMER, M. ⁷

Compreender que a tentativa desesperada de transformar a temporalidade numa abstração é a maior de todas as quimeras – como diria Rosenzweig, “ninguém nunca assinou um tratado de paz antes de travada a guerra” – é a *possibilidade primeira* de evasão do alcance paralisante da poderosa Medusa imoral em que se constitui a combinação maciça entre razão vulgar e razão ardilosa que consoma o “estado de exceção em que vivemos”. É por isso que o tempo – o fogo que consome, rápida ou lentamente, o estatuído do mundo – é o ponto de fuga de qualquer “aparência de sabedoria que nos causa horror, ...oferta de acordo e de conciliação que nós não entendemos». A temporalidade do pensamento opõe-se ao mundo paralelo no qual o tempo não tem lugar; toda crítica da razão, hoje, necessita iniciar por uma crítica da própria *idéia* de razão a partir da racionalidade precária que não dá a si mesma um nome, mas que perdura naquilo que sustenta a vida: a esperança para além do presente, a superação daquilo pelo que toda a vida, em todas as suas formas – ainda as *irracionais* – anseia inelutavelmente: *a superação da injustiça*. O que somos, na última das análises e na última das vontades, senão a ansiedade por justiça, a *loucura pela justiça*, como diria Derrida, que transforma nossa existência em algo *mais* que uma fórmula, e supera, por sua pertinácia e tensa perduração, qualquer oferta de conciliação que se detenha antes que este momento seja atingido, ou, o que dá no mesmo, que não suporta nenhum tipo de insinuação de que este momento já houvesse sido atingido, ou seja, qualquer oferta da Medusa racional, filha paralisante do incestuoso coito entre a razão vulgar e a razão ardilosa?

* * *

⁷ *Dialética do Esclarecimento*, p.112.

Só há uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça.

ADORNO, T. – HORKHEIMER, M.⁸

Assim, a crítica da idéia de razão nada tem de irracional; é simplesmente o fruto eticamente racional do choque que a Alteridade significa. O *desentranhamento* que o estranhamento do mundo significa ao pensamento leva à estranha combinação de categorias que permite a *louca* ousadia que a "louca obsessão" pela justiça – que a indomesticável repugnância pela injustiça – exige e propõe: a combinação inusitada de categorias morais, advindas da sensibilidade ética, com categorias intelectuais, advindas da penetração estritamente racional na carapaça do óbvio e do desnudamento dos verdadeiros alicerces que sustentam o moralmente insustentável. Essa é, então, a expressão para a verdade além da mera idéia de verdade: "o pensamento que nega a injustiça", o que significa a árdua passagem da razão vulgar-ardilosa – da razão instrumental – à racionalidade ética.

Referências

ADORNO, T. W., *Prismas - crítica cultural e sociedade*, São Paulo: Ática, 1998.

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

BAUMAN, Z., *Modernidade e holocausto*, Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

KAFKA, F., *O processo*, São Paulo: Brasiliense, 1988.

MARCUSE, H., *A ideologia da sociedade industrial*, Rio de Janeiro: J. Zahar, 1979.

⁸ *Dialética do Esclarecimento*, p. 204.

TRÊS TESES SOBRE A VIOLÊNCIA –

Violência e Alteridade no contexto contemporâneo

Introdução

O presente texto pretende se constituir em uma breve síntese de um trabalho de pesquisa que se alonga já por vários anos e que tem, como inspiração principal de pesquisa, a compreensão do particular corte histórico-social em que vivemos desde suas raízes históricas-culturais e filosóficas mais profundas, bem como propor alternativas de compreensão a alguns dos dilemas fundamentais de nossa época. Entre essas dilemas destaca-se a questão ética com particular e absolutamente decisiva pregnância. Não hesitamos absolutamente em afirmar – na inspiração de vários pensadores contemporâneos como, por exemplo, Emmanuel Levinas – que todos os problemas decisivos e centrais de nossa situação de transmutação civilizatória são problemas fundamentais e eminentemente éticos: das grandes questões socioecológicas à manipulação genética, da distribuição da riqueza à renovação das formas do exercício da cidadania, em todas essas questões – como em muitas outras que envolvem desde a nova compreensão do ser humano enquanto indivíduo e membro de uma comunidade até as bases epistemológicas mais profundas e decisivas da investigação científica e das aplicações técnicas –, emerge de forma absolutamente incisiva a questão ética, sob a forma, poderíamos dizer, do questionamento profundo da eticidade das questões em foco. Se em certas épocas a questão sobre a eticidade de um fato ou uma ação poderia e efetivamente era muitas vezes simplesmente substituída pela legalidade, hoje em dia, nos mais diferentes meios, essa mera substituição é cada vez menos tranquila. A ética assume um relevo cada vez maior em todos os níveis da vida contemporânea.

No contexto desse pequeno ensaio, “eticidade” assume um sentido simples porém a nosso ver fundamental: é o conjunto de condições que permitem que um futuro humanamente viável seja concebível e exequível, conjunto esse aqui expresso de forma particular e sintética..

E quando, no contexto desse trabalho, se fala em síntese, entende-se algumas idéias centrais que, nesse caso, estruturam-se em torno ao tema da violência – na medida em que “violência” não é entendida aqui nem somente em um sentido sócio-histórico, nem em um sentido psicológico ou psicanalítico apenas, mas é entendida enquanto um entrelaçamento que, aproveitando os diversos níveis de tratamento dado ao assunto, indica a sua própria categorização filosófica, assumindo a posição de uma categoria compreensiva- interpretativa da realidade, e não mais, apenas – a de uma incisiva questão que a realidade propõe continuamente a cada um de nós.

Para que tal seja mais facilmente compreendido, essa síntese será apresentada sob a forma de três teses que amalgamarão o que de mais significativo podemos destacar na reflexão, segundo os moldes acima descritos e os limites explícitos desse trabalho. Essas teses se constroem em torno ao tema da relação entre as categorias “violência” e “alteridade”, e conduzem a uma conclusão provisória que será ao final apresentada.

Primeira tese sobre “Violência versus Alteridade”

“Tudo aquilo que entendemos por violência, em todos os níveis, do mais brutal e explícito à violência coercitiva e socialmente sancionada do direito positivo, e, inclusive, a violência autoinfligida, repousa no fato exercido de negação de uma alteridade”.

A violência, no sentido aqui proposto, se constitui na medida em que se exerce, desde um pólo de decisão individual ou social, de forma consciente ou em contextos que sugerem inconsciência, atos que negam a condição de “outro” do outro, ou seja, daquele que não pertence ao pólo de decisão. A isso chamamos “negação de uma alteridade”: a tentativa de neutralizá-la enquanto tal, aniquilá-la ou reduzi-la ao campo próprio de decisão do “mesmo”, da Totalidade auto-referente que tem a posse do discurso e a força para exercer o seu poder.

Segunda tese sobre “Violência versus Alteridade”

“Não é possível compreender as infinitas manifestações da violência a não ser superando a fragmentação intelectual-emocional a que essas induzem por seu próprio acontecer. Assim, a maior das violências consiste em velar os vínculos profundos que qualquer ato violento tem com qualquer outro ato violento”.

As infinitas formas de manifestação da violência no mundo contemporâneo não se dão com a mesma transparência à visibilidade. Em todos os níveis da vida contemporânea ocorre o exercício de formas múltiplas de negação da alteridade. Porém, enquanto algumas dessas formas são claras, inequívocas e exploradas socialmente, outras (por exemplo, a violência econômica) permanecem no campo de uma pretensa “naturalidade” – ou de uma “neutralidade”- à qual seria impossível escapar, realimentando assim o ciclo da própria violência. O início da compreensão do sentido que a violência assume no mundo atual passa pela compreensão dessa que é a “maior” de todas as violências: a desconexão entre a infinita cadeia de fatos que são, todos, expressões e traduções as mais diversas da mesma estrutura de negação da alteridade por um polo poderoso e totalizante de decisão.

Terceira tese sobre “Violência versus Alteridade”

“É possível pensar que a desarticulação da racionalidade violenta passe pelo questionamento radical de certos postulados da razão tidos como intocáveis pelo esclarecimento moderno e que, pregando a unidade racional da razão, na verdade acobertam a violência exercida contra outras racionalidades possíveis e reais”.

É o caso de certos lugares-comuns do imaginário sócio-histórico moderno, como a promulgação da igualdade por sob a égide da razão, dada a um cérebro capaz de apreendê-la por inteiro. Se isso era concebível a um Descartes, nas auroras da modernidade, Camus nota que os discursos da igualdade, não obstante toda a importância histórica que tiveram, necessitam da revisão profunda em termos de

situação sócio-histórica contemporânea, pelo menos desde as grandes catástrofes do século XX – “a cada razão se pode opor outra razão”. As indicações de nosso tempo estão a apontar para a difícil transposição de um modelo de *igualdade promulgada* – onde, de fato, se acobertam os mais iguais que outros – a um modelo de *diferença exercida* – onde, de fato, nenhum particular sucumba por sob as imposições de algum tipo de razão onisciente, ainda que bem-intencionada. É esse o tempo que vivemos, e por isso ele é tão difícil e exigente: ele exige a sua reconsideração na sua totalidade de sentido.

Conclusão

As bases da cultura ocidental encontram-se corroídas há muito tempo. A totalidade da violência – que se expressa, por exemplo, em um modelo sócio-político-econômico suicida, que se totaliza em torno à sua própria razão, ignorando tanto os argumentos tradicionais como os fatos absolutamente visíveis a qualquer um, por exemplo, onde interesses meramente econômicos se sobrepõem a todos os outros (veja-se a questão sobre a conferência de Kyoto) – essa totalidade exige uma incisividade de abordagem que as ferramentas da tradição são incapazes de fornecer. Somente os tempos atuais, na voz para além da centralidade da totalidade, têm a possibilidade de encontrar saídas para seus próprios impasses, e essas saídas passam pela reconsideração profunda do que seja a racionalidade propriamente dita. E essa reconsideração aponta no sentido de que a racionalidade é, em sua base de significação mais grave e primogênita, exatamente a (racionalidade) ética – o respeito indeclinável à alteridade do Outro em todos os sentidos e dimensões. Sem essa reconsideração, corremos o risco de, com as melhores intenções e armados da mais aguda inteligência, nos tornarmos coadjuvantes inocentes do suicídio coletivo do maior império da história da humanidade.

Porto Alegre, 2001-2024.

OBSERVAÇÕES SOBRE A MELANCOLIA PATOLÓGICA - Política e totalidade

*Mas a lucidez não consiste em entrever
a possibilidade permanente da guerra?*

Emmanuel LEVINAS

Introdução - Uma categoria de princípio

Em um pequeno artigo escrito em 1991 e publicado em 1993, intitulado "Leste europeu e enfrentamento de Totalidades"⁹, desenvolvemos a seguinte linha de raciocínio:

a) Na massa de fatos contemporâneos, da qual se destacava especialmente, naquele momento, o ruir do Leste europeu comunista-burocrático, necessário se fazia distinguir com clareza elementos compreensivos para além da obviedade do visível;

b) O recurso a uma categoria interpretativa provisória, "Totalidade", poderia nos servir a uma aproximação decisiva do que estaria *realmente* em jogo. Por Totalidade entendíamos então (e mantemos a convicção na solidez desta noção) um modelo de trofismo auto-referente e violento, dialeticamente afirmativo, que se fecha em suas próprias razões e em sua própria racionalidade auto-justificante e que se alimenta de tudo o que é diferente, ou seja, que efetiva o sonho dos séculos: neutralizar toda e qualquer diferença que esteja ao alcance de sua lógica. À Totalidade pertence, porém, o intrínseco paradoxo: tem de se promulgar triunfantemente "infinita", para manter fidelidade às suas razões, ao mesmo tempo em que tem de compreender-se como "finita", para que possa, exatamente, se *auto*-compreender. Note-se que Totalidade é o exercício efetivo da dinâmica da imanência em seu desdobrar-se - conquista mesma da imanência em si, por si e para si. É a síntese realizativa de todas as energias integradoras do diferente de si: incorporação

⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. "Leste europeu e enfrentamento de Totalidades", in: Libertação-Liberación - Revista de Filosofia, Ano III, n.1, 1993, Campo Grande - México, p. 7-11.

de tudo na coesão concêntrica que a tudo integra desde um fulcro energético absolutamente preponderante e tautológico em sua origem, finalidade e destino... Os grandes impérios mundiais nunca fizeram mais, a rigor, do que incorporarem a si o que em princípio a si não se reduz e não se poderia reduzir... Os mais fortes e vencedores preponderaram e se reservam o sagrado direito de definir efetivamente a sua Verdade, sua Justiça, seu Bem - dos quais sua Lei e sua Ordem (e as de seus lacaios) constituem o posto avançado. Crescem e se impõem, com violência aberta ou disfarçada, sobre tudo o que, em lhes sendo diferente, não lhes é indiferente. Esta é sua lógica real, sua Verdade; e sua Verdade é sua Totalidade. Totalidade não é, portanto, algum conceito abstruso incubado em alguma torre de marfim. É, isto sim, o resultado do acoplar-se ao decorrer do Tempo da vontade de poder em realização - a lógica efetiva de desenvolvimento de todo o crescimento ocidental e de tudo o que o toma como modelo ideal em suas infinitamente multiplicadas dinâmicas. Está, enquanto processo em curso e idéia "reguladora", nos fundamentos, seja da acumulação tresloucada de dinheiro e poder, seja na depredação da natureza, seja na sofisticação crescente das armas da morte... justifica tudo, mas, acima de tudo, justifica a si mesma e a si mesma se afirma como boa: vive.

c) A ruína do comunismo burocrático do Leste europeu correspondeu à ruína de um modelo de Totalidade;

d) Mas esta ruína não se deu por si só, por deficiências internas a um sistema (como muitos pareciam então querer acreditar), mas devido ao embate, velado, sutil, ou aberto, com outro modelo de Totalidade mais poderosa. "...a Totalidade do leste ruiu por não ter sabido ou podido ser suficientemente violenta. Não soube crescer com a velocidade e solidez necessárias. Deixou-se minar por um modelo de Totalidade mais dinâmico e abrangente, bem como mais sutilmente violento. Entregou os pontos a uma macro-estrutura tão ampla como flexível, tão complexa em seus componentes como unitária em seu telos de acumulação de dinheiro e força... com a *pax americana* à testa".¹⁰ Heráclito bem vivo: na luta deu-se o ser.

¹⁰ Continuávamos então: "Pois não é este o modelo mais perfeito de Totalidade? Qualquer que analise pode perceber a violência inaudita de seu trofismo, sua capacidade de de alimentar com o sangue a miséria absoluta de milhões o fabrico de armas e futilidades, sua refinada habilidade em espriar seus tentáculos por toda a orbe e sua democracia que só vale para os poderosos. Este é o modelo vencedor, em que o Mesmo se alimenta contínua e crescentemente do que lhe é diferente , e que, como foi dito,

e) Chegávamos então, no citado artigo, à conclusão de que “a falência dos modelos do leste europeu não significa mais do que a substituição de um modelo de Totalidade por outro mais efetivo e complexo... os elementos realmente determinantes - delineadores - destes dois modelos são incomodamente congruentes: um só espírito os anima...”.

A Força

Oito anos após, temos acesso a um artigo de Arnaldo Jabor intitulado “O Brasil já perdeu a guerra das estrelas”, publicado na *Folha de São Paulo* em 29 de junho de 1999.¹¹ Alguns trechos: “‘Guerra nas Estrelas’ foi feito para ser um show de força de uma cultura celebrando seu triunfo insofismável sobre o mundo atual... O que me espanta é a energia que está por trás daquilo tudo, não só a energia financeira de faturar bilhões no mundo, mas a massa de trabalho e da ‘fé americana’ que o produziu. O que me assusta é que a tecnologia que faz os Tomahawks é a mesma que faz o entretenimento de Hollywood... é um manifesto político. A Força é os estados Unidos da América. E nós somos aqueles bichos da floresta que fogem, somos os Jar Jar Binks adesistas e otários, tolerados na galáxia americana... essa radical imposição de uma nova vida está a exigir pensadores novos... além de Virílios e Bourdieus (sic), está a exigir discursos mais profundos que melancolias românticas ou depressões acadêmicas... Precisamos pensar a partir de uma derrota cultural... estamos diante de fatos grávidos, novíssimos, viróticos, infecciosos, que não são comandados por ninguém, mas por um grande monstro mercantil ‘coisificado’. No Brasil vemos algumas atitudes típicas: a atitude regressiva... o entreguismo deslumbrado... o rancor paralisado das academias... o discurso meio-tucano de adesão crítica... uma posição antropofágica indolente... uma melancólica e doce torre de marfim... o ‘dane-se’ puro e simples...”.¹²

apenas de si pretende necessitar para se legitimar. Sob a aparência das luzes renovadas, a mais perfeita das tautologias” (Op. cit., p. 9-10).

¹¹ Agradeço a Ernildo Stein a gentileza de me haver repassado este material.

¹² Artigo cit., p. 8.

Este artigo nos precipita em uma série de espantos filosóficos sucessivos, que não nos permitem deixar de enumerá-los:

1. Que seja necessário um tal filme para que fique explícita a *ordem real* dos acontecimentos em nosso mundo contemporâneo, quando ela é visível em cada esquina de cada rua de cada cidade do país e do mundo, talvez mesmo nas esquinas de nossos cérebros;

2. Que seja através de uma tal obra de arte que se chegue finalmente à conclusão adiada pelos séculos, ou seja, de que o Não-ser (ou Não-seres) existe(m), e (não)são, por exemplo, "bichos da floresta que fogem" e "Jar Jar Binks adesistas e otários" (e agora estamos a lembrar Parmênides);

3. Que se chegue, por essa via, à conclusão de que são necessários "pensadores novos" (como se estes não existissem!) além de "Virílios e Bourdieus";

4. Que a conclusão de que estamos às voltas com fatos "grávidos, novíssimos, infecciosos, viróticos" *finalmente* assome às cabeças pensantes, quando, a uma leitura medianamente aprofundada, é absolutamente claro que, pelo menos desde meados do século XIX, a *crise radical* já corrói os alicerces óbvios do *sentido*, transformando-o em restauracionismo e melancolia patológica, quando não em insanidade;

5. Que não se diga claramente que "atitudes regressivas, entreguismos, rancores paralisados, melancólicas e doces torres de marfim", etc., nada mais são do que roupagens de uma mesma realidade, a qual se articula exatamente como uma espécie de nostalgia da perda, o luto traumatizante da desidentificação com o modelo, dando cada uma destas atitudes sua contribuição clara e inequívoca ao triunfo do Mesmo, ou seja, da Totalidade;

6. Que não se torne explícito o essencial: que por trás de tudo estão o *medo* e a *solidão*, a obsessão pela *verdade violenta*; o mais virótico de todos os fatos; que não seja ao menos citado o fato de que a mesma sociedade que delira com seu narcisismo reduplicado também gesta suas explosões em Oklahoma e seus adolescentes delirantes e assassinos - nada mais do que coágulos visíveis na grande rede circulatória da energia totalizante e auto-desagregadora.

Somos assim obrigados a tirar uma conclusão clara: na teia do pensamento deste e de muitos outros autores, o que está presente é um sentimento misto de

impotência e de angústia que decorre de incapacidade de suficiente aprofundamento no empírico.

Em suma, o que está em jogo é, apesar das aparências frenéticas e coloridas, uma imensa angústia que corresponde à sutil penetração, na consciência de uma época, da percepção da *desagregação de uma totalidade de sentido* - de um modelo de Totalidade que se embate contra seus limites.

Um fato bruto

Mas as ideias atrás arroladas necessitam de alguns desdobramentos.

Não estaríamos reproduzindo exatamente uma das atitudes mais comuns do desencanto contemporâneo, fazendo filosofia sobre coisas que estão muito "além" ou "antes" dela?

Ora, nossa ingenuidade não chega a tanto. O que subjaz ao que aqui colocamos não são ideias destiladas por um cérebro fixado em sua pretensa potência analítica.

A questão é: a própria sobrevivência do que da Totalidade pode vir a sobreviver após sua desagregação em curso depende definitivamente de que certos parâmetros da vida sejam reequacionados.

Que parâmetros são estes? Deixemos de lado, por ora, teorias sofisticadas e estruturas bem-pensantes. Apenas *um* fato bruto é já suficientemente ilustrativo para esclarecer toda a estrutura da questão. E o fato é:

Cada ser humano da face da terra produz, por dia, entre 200g e 4kg de lixo.¹³ Uma conta simples se impõe: considerada uma média de 2kg/hab, a cada ano a terra está cerca de *4 bilhões de toneladas de lixo* mais cheia, e esse enchimento se encontra em processo de aceleração, ou melhor, de saturação.

Um número, apenas. O que fazer com ele? Mandá-lo ao espaço? Já está cheio. Ao fundo do mar? Suicídio. Aos desertos? Idem. Reciclá-lo? Exportá-lo? Fingir que não existe? Um pouco difícil. O que fazer com ele? *Nesta questão, a realidade reencontra a filosofia em alto estilo*. Não é uma questão de discurso, de argumentos,

¹³ Dados fornecidos pela ONG Sociedade dos *Amigos da Terra* do Brasil, secção Porto Alegre (1999).

nem mesmo do Delírio ou da Força: é uma questão de realidade crassa e de sobrevivência - só não vê quem não quer - ou quem ainda está embasbacado pela idéia de haver sequestrado para si o infinito, como muitos ideólogos da hegemonia em tempos tardo-modernos/neoliberais.

A melancolia patológica e a Totalidade

*Pois o caminho em direção ao passado é
um caminho que nunca pode ser trilhado...*

Franz ROSENZWEIG¹⁴

A consciência de um fato assim tão simples e penetrante oportuniza várias "tentativas" ou estratégias escapistas, nostalgias e restauracionismos, em um arco que vai de decadências do Ocidente (Spengler) a eras de vazío (Lipovetsky) - tudo é vago quando o pensamento é "débil" (Vattimo). Podemos embarcar no frenetismo enlouquecido, como podemos recair na melancolia patológica¹⁵ - mecanismos de defesa precários, mas possíveis a uma existência acossada, a uma totalidade de sentido ameaçada. A *melancolia patológica* pertence essencialmente à órbita da totalidade fechada de sentido.

O diferente da melancolia patológica é, nesse contexto, a vibração utópica da humanidade, aqui entendida como necessidade permanente de ética e da justiça.

Neste sentido, se a melancolia patológica é o reverso dos arroubos maníacos da Totalidade, seu anverso necessário, a confrontação com seus próprios limites *impossíveis*, a utopia é a saudade do humano, o sem lugar no ser hegemônico, o *outro* que simplesmente ser, a anti-neutralidade, o ainda-não, a verdade que não pode ser pensada sem ser pelo prisma da esperança (Adorno).

¹⁴ *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, p.300.

¹⁵ Sem que tal se pretenda a alguma espécie de tipologia, diferenciamos a melancolia normal - espécie de "respiração" na espessura do real - da melancolia "patológica" - aquela que se retroalimenta com suas próprias destilação e que goza com sua impotência (para uma Bibliografia sobre a melancolia, cf. STEIN, E., *Órfãos da Utopia - a Melancolia da esquerda*, Porto Alegre, Editora da UFRGS, 1993, pp. 106-107).

O que é menos facilmente compreensível, porém, é *que o conteúdo utópico da ação humana (compreendido aqui como aquilo que circunscreve precisamente o mais humano da humanidade) - que, pelo menos desde Bloch, deve ser compreendido como essencialmente não-nostálgico - recaia nas teias da melancolia patológica*. E é fato que isso se tem dado de forma recorrente, como já ressaltava explicitamente Benjamin pelo menos desde 1932.

Mas, se assim é, como pode ser a utopia contaminada de melancolia patológica, se a utopia deveria ser, exatamente, a reserva ética com relação à violência da Totalidade, da qual a melancolia patológica é um componente?

A não ser que se tenha identificado as utopias, exatamente, como nostalgias de Totalidade. Ou seja, se na estrutura original das concepções utópicas se façam presentes os mesmo elementos que pretendem dar à Totalidade a sua solidez.

Talvez isto ajude a explicar o fato aparentemente misterioso de que revoluções feitas em nome e sob a bandeira da justiça degenerem, muitas vezes, muito cedo, em seu contrário - em campos de exercício de injustiças - dando, a quem tem alergia pelo mais essencial do humano - a ética e a justiça enquanto tais -, tanta matéria-prima para elucubrações de princípio que, de tanto serem repetidas, acabam assumindo o honroso posto de verdades inquestionáveis.

Conclusões - Reescrevendo a Utopia

*O instante somente se pode salvar
do eterno poder de envelhecimento do passado
e de sua lei na medida em que nasce em cada novo instante.*

Franz ROSENZWEIG¹⁶

A questão se põe por si mesma, portanto. Há que reequacionar o modelo de apreensão do real. A filosofia é a transformação constante e árdua da *crise na crítica* (ambas as palavras sendo usadas, aqui, no sentido etimológico

¹⁶ *Das Büchlein des gesunden und des kranken Menschenverstandes*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1992, p. 89.

original). Isto significa para nós, concretamente, no aqui e agora: assumir a responsabilidade intelectual aguda de elaborar o inventário do século, desta momentânea "culminância" dos séculos, ou seja, inverter a lógica hegeliana, *julgando a história*. É necessário nos despirmos dos adereços das essências e mergulharmos no efetivamente *essencial*. Esta não é uma questão de diletantismo, mas de justiça e de sobrevivência. E o essencial aqui significa: subverter a ordem segundo a qual o agir humano é compreendido - conduzi-lo, de mero apêndice da ontologia, à posição de *prima philosophia*. Propomos aqui um novo sentido para o termo "utopia", para o "ouk-topos": utopia é a ética em processo de efetivação, é a recepção do Outro no aqui e agora.

É muitíssimo provável que a sobrevivência da humanidade dependa disso: da instauração da ética como filosofia primeira, no sentido do pensamento de Emmanuel Levinas. Ética não se entende aqui como conjunto bem-acabado de preceitos utilitaristas ou de prescrições universais mais ou menos inócuas, mas *fundamento último e primigênio do real*. Compreender o mundo, neste sentido, não significa embriagar-se com a potência do logos em seu desdobramento, mas, sim, significa construir humanamente o próprio sentido do mundo.

Resta tempo para tal. Mas o tempo é uma arma de dois gumes: oportunidade de realização e sublinha a sua urgência. Que a oportunidade que temos para tal construção ética - a nossa vida e o chamamento à responsabilidade pelo futuro - não seja em vão.

Porto Alegre, julho de 1999.

PENSAMENTO COMO CRÍTICA DA VIOLÊNCIA

A historicidade dos conceitos

Paralelamente à história – *histórias* – da civilização – *civilizações* – acontecem as histórias dos processos de legitimação e deslegitimação de conceitos que sustentam as concepções de mundo, as cosmovisões, as *Weltanschauungen*, a partir das quais, e no *interior* das quais, tais histórias civilizacionais se desenvolvem e se tornam de algum modo descritíveis, incorporando-se ao imaginário de uma cultura em uma determinada época. Há uma história dos conceitos e categorias que legitimam e oficializam as historiografias oficiais; porém, no processamento dos dados e dos símbolos, essa história dos conceitos e categorias se dilui no decorrer do que se estabelece; naturaliza-se e se torna dificilmente perceptível no conjunto hipercomplexo de fatores em questão.

A história – a historicidade – dos conceitos e categorias interpretativas da realidade, que servirão para credibilizar as narrativas historiográficas, não poderia, por evidente, ser oriunda senão do labor filosófico, que é a fonte da qual todos e quaisquer conceitos interpretativos dos quais alguma ideia de realidade provém, em última instância. É a filosofia que tem a responsabilidade pela geração, crítica e regeneração de categorias interpretativas suficientemente sólidas e conceitos formais suficientemente burilados para que os acontecimentos não se tornem, na observância livre do temor de Kant, conteúdos cegos da reflexão e do encadeamento que se pretende. E, sem dúvida, o que estamos aqui chamando de “história dos conceitos e categorias interpretativas da realidade” se estatui e se constitui como um campo de contínuas atribuições e dificuldades, em sintonia com as forças e interesses em luta que se servirão, exatamente, desses conceitos e categorias, em cada tempo e lugar, para legitimar seu agir e a concretude do efetivamente acontecido. Pois a realidade nada tem de inerte; seu âmago é a *dialeticidade* do que a constitui, daquilo que se dá, a cada momento, como real, e a apropriação possível do real é, no sentido aqui abordado – ou seja, filosófico em sentido clássico –, totalmente dependente do conceitual.

É, assim, *em função* dessas expressões de concretude, ou de expressões de realidade, se preferirmos – o que significa: do jogo de forças que as geram –, que os conceitos assumem sua dignidade propriamente conceitual, inscrevem-se em uma determinada tradição e beiram um status de autonomia. Ajudarão, em cada momento, e de acordo com as intenções prevalentes em determinada situação do jogo dialético, a legitimar ou a deslegitimar o que se apresenta, simplesmente, *como* verdadeiro ou *como* real. Pois o que se apresenta simplesmente como real ou verdadeiro a um observador casual tem uma história extremamente *tensa*, que se dá pela imbricação de elementos intelectuais – os conceitos e categorias em processo de formação e legitimação – com elementos concretos-temporais – as realidades que se sucedem no tempo, que vivem desde a temporalidade que nenhum conceito pode abarcar, pois é a *condição* de surgimento de todos eles.

A tensão originária-original da filosofia

Nesse sentido, a filosofia padece congenitamente de uma espécie de estranho paradoxo, que quiçá fosse melhor chamar uma tensão originária-originate, ou originária-original, pois simultaneamente *dá* origem e *pertence* a essa origem. Surgido o filosofar feito *crítica*, estabelece-se desde sempre e paralelamente como instância primigênia de acompanhamento, sanção e legitimação do estatuído. A tensão a habita em seu próprio aparecimento, desde seus mais remotos estertores categoriais. Se, por um lado, ocupa o papel intrínseco ao intelecto de verter-se àquilo que aparece como significativo a esse intelecto, e nesse sentido propõe-se crítica de si e de tudo, por outro lado toma para si a tarefa de sancionar o percebido *como* real, nas mais diversas escolas, tendências e eras do pensamento filosófico, exatamente *como sendo* real, ou seja, verdadeiro, ao qual empresta sua chancela intelectual, seu selo conceitual.

É evidente que esta posição congenitamente oscilante do trabalho filosófico tem levado a questões de imensa importância. Uma dessas questões diz respeito, indubitavelmente, à relação do conceito com o tempo percebido (aqui: temporalidade). A importância dessa questão é extraordinária; a depender da posição que vai sendo tomada ao longo da história do pensamento filosófico, a compreensão

das questões do sentido e do não-sentido de cada momento especulativo – pedras basilares de todo pensamento filosófico – se alterna em função da lógica que, em cada ponto, tem o privilégio de se impor como veraz ao intelecto movido pela congênita curiosidade pelo real. Outra questão magna refere-se à potência crítica da qual o pensamento filosófico não pode abdicar; de fato, não é possível subestimar a força ideológica dos mecanismos de dominação e legitimação do estatuído – o positivismo – que a cada momento tenta, insidiosa ou abertamente, abortar a reflexão; pois, como sabemos, “recusar a reflexão, isto é o positivismo”.¹⁷

Luzes e sombras da realidade

Como derivação por assim dizer natural e definitivamente *necessária* da tensão filosófica original, na qual não têm lugar ingenuidades, é possível o acompanhamento não apenas da linhagem hegemônica do pensamento filosófico – o que se encontra decantado e plasmado nas milhares de dicionarizações conceituais que se enfileiram ao longo do tempo e habitam o lugar-comum da mentalidade inclusive de não-especialistas – como, também, daquele lado obscurecido da história filosófica, os desvios e variações, o recalcado, a sombra que acompanha a luz do intelecto em praticamente todo autor, e em alguns – Pascal, Benjamin – de forma especialmente eloquente. É assim intrínseca à filosofia uma dialética interna sem síntese, à Adorno, que a habita em sua mais densa profundidade.

No que diz respeito à referida relação entre os conceitos e a temporalidade, não parece ser muito difícil perceber que uma das formas mais produtivas de compreender a própria gênese conceitual das categorias é compreender o modo como cada categoria está, em cada momento da história, temporalmente *implicada*. Porém, cuidado: a imbricação atrás enunciada pode mimetizar exatamente a extrema dificuldade de lidar com conceitos – v. g. “tempo” – que não são e não podem ser, na presente cadeia lógica, exatamente “conceitos”, já que, como se pode observar sem muito esforço, não só não “cabem” em um conceito como sua *natureza experiencial* é diversa. Pois, diferentemente de realidades cuja percepção se dá condicionada por

¹⁷ HABERMAS, J., *Conhecimento e Interesse*, J. Zahar: Rio de Janeiro, 1987, p. 23.

categorias anteriores, erige-se como possibilidade de todo condicionamento e, portanto, de todo pensamento, inclusive do pensamento conceitual-categorial, filosófico no sentido clássico do termo.

Esse pensamento filosófico no sentido clássico do termo é, portanto, habitado por uma variância em sua íntima constituição, a qual, ao longo dos séculos, aparece com mais ou menos evidência, conforme a disponibilidade e o *estilo intelectual* dos pensadores em questão. E, como temos consciência da variância atrás referida, é-nos interdito o estabelecimento de hierarquias ou axiologias primárias entre os múltiplos estilos de pensar crítico; tal seria uma simples *violência aporética*, a cessação desde fora do que mantém o filosofar vivo, da tensão vital que o habita. Luzes e sombras reproduzem a vitalidade do intelecto que se depara com o que não é ele.

Crítica e crise, crise e crítica

Assim, mantida à vista a dialética interna do pensar filosófico desde sua gênese e em todas as épocas que esse pensamento mereceria o nome de filosófico e não meramente de ideológico, afastada a possibilidade do recalque primitivo de um dos polos da tensão, resta-nos avaliar a possibilidade da fidelização que podemos demonstrar ao próprio pensamento filosófico enquanto crítica do real e do seu sentido. Pois, e tal é desde sempre percebido e incontestado, a crítica nascida da crise do desconforto, da dor, do sofrimento ou do *thaumazein* ante a exuberância do mundo – portanto, uma quebra do estado de bonomia que uma *pretensa neutralidade* poderia oferecer –, tal crítica é o coração de todo e qualquer filosofar, que existe em função da requalificação, da configuração intelectual da crise de origem, do choque que o mundo apresenta ao intelecto. Desse modo, temos aqui uma indicação suficiente da pertinência filosófica de uma interrogação, de uma cadeia lógica, de um salto intelectual: o *quanto* de crítica o motiva, o move e o habita. Mais uma vez, superamos a ingenuidade de uma descrição do passado pretensamente neutra, para adentrarmos o universo da insegurança que a *temporalidade em seu decorrer* significa.

No presente texto, tomaremos dois – e não mais que dois, por suficientes, e, ademais, por interligados – aspectos críticos do filosofar que, *pela própria coerência interna daquilo a que a filosofia se propôs* (e não por algum capricho ou predileção particular de alguém), necessitam assumir a visibilidade que efetivamente seja fiel à sua importância no universo dos significantes filosóficos, em fidelidade, igualmente, à motivação primeva de *todo e qualquer* significativo filosófico, em todo o arco de sua história. Tais aspectos são o *exorcismo intelectual da temporalidade* e a *falácia sedutora do “positivismo filosófico”*. Tal é necessário para que se entenda em que sentido entendemos a filosofia como se estatuidando em crítica privilegiada da violência.

A questão propriamente dita do pensar e sua negação

A cegueira é uma arma contra o tempo e o espaço. Nossa existência é uma única, imensa cegueira, exceção feita às poucas coisas que nos são transmitidas por nossos míseros sentidos, míseros por sua índole e por seu alcance. O princípio dominante do Cosmo é a cegueira. Ela permite a justaposição de coisas que seriam impossíveis se se vissem umas às outras. Possibilita a interseção do tempo onde este seria insuportável...

Elias CANETTI¹⁸

1- O pensamento ocidental se estrutura, desde os seus primórdios, em torno à questão da diferença. É em torno a este núcleo referencial que os grandes problemas clássicos da filosofia se articulam e amadurecem enquanto, exatamente, problemas fundamentais: particular *versus* universal, necessário *versus* contingente,

¹⁸ *Auto-de-fé*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, s/d.

finito *versus* infinito, sensível *versus* racional, alma *versus* corpo – as dualidades opostas são infindas e remetem, em última análise, sempre ao mesmo problema anterior que as gera: à questão da *não-unicidade* – da diferença – da realidade com relação a si mesma. Houvesse tudo em tudo, e o resultado seria a onisciência e a dispensabilidade do pensar; mas é porque há desvãos na estrutura do real (seja esta qual for, porque a concepção de realidade se estrutura justamente *em torno* a estes desencontros) que o pensamento se gera, e se gera como *urgência*, urgência de índole cognoscente-classificatória. No início, não é o verbo Ser, mas os desencontros que o verbo Ser tenta de algum modo identificar. Se “isso” fosse desde sempre apenas “isso” - $\{X = X\}$, não teríamos provavelmente filosofia alguma, pois a tautologia perfeita desaparece em si mesma inclusive enquanto problema; mas é porque “isso” é também “aquilo”, ou não é *somente* “isso”, ou *deve* ser “aquilo”, ou *pode ser compreendido* de outra forma, ou se constitui em instância de uma síntese maior - $\{X \text{ não é } Y\}$ – que o pensamento se põe em marcha em seu processo essencialmente *identificante* – de forma que, ao fim e ao cabo, “isso” ‘se encontra’, ainda que na órbita fechada de uma racionalidade particular, consigo mesmo. Uma série de funções do processo de identificação, do processo cognoscitivo, se unem nesta tarefa: a localização, a comparação, a nominalização, etc. Quando, ao final de minhas análises, promulgo que “o pinheiro é um vegetal”, isso significa a culminância de um longo e árduo itinerário. Tive de “perceber” a realidade; destacar dali algo especial a ser “classificado”; destacar deste “algo” o seu “conceito” (ou mesmo “construí-lo”); tive de comparar esse “conceito” com semelhantes e dessemelhantes; “atribuir” a esse conceito um “nome”; e, finalmente, propor a identificação entre esse nome e o alvo de minhas atenções. Mas, a rigor, o processo é o desdobramento de uma fórmula mais simples. Inicia com um “o que é isso?” $\{X=?\}$; desdobra-se em “isso pertence à classe lógica dos vegetais” $\{X=Y\}$ e desemboca na nominalização onde se pretende que a essência, ou o essencial do pinheiro seja dado, *coincida* com seu nome: “isso é um pinheiro”, ou seja, “isso, que é identificado como sendo um pinheiro, é um pinheiro” $\{X=X\}$. O que esteve por trás e é anterior a todo esse procedimento, como já dito, é um *processo identifiante*; e esse processo identifiante consiste justamente na tentativa de retirar da diferença seu caráter, exatamente, de “diferente” enquanto tal, transmutando-a em diferença lógica, ou seja,

em uma espécie de combustível da máquina identificante do pensamento. E é interessante notar que tal dado é comum a todas as grandes lógicas ocidentais, sejam de índole formal, sejam de teor dialético. No primeiro campo, temos a articulação da variedade do mundo em torno a uma referência significativa que lhe dá sentido; o verbo Ser, a presença do real em torno às definições da possibilidade de o real ser, exatamente, *real*. No segundo caso, a diferença – a negação – assume uma posição mais consistente, é levada pretensamente “mais a sério”; mas, pela sua própria dinâmica, a dialética não cessa, porém segue adiante na direção de uma *Aufhebung* ou *síntese* que, contendo embora a diferença, não a trata como tal, mas como momento dialético a ser ultrapassado no momento seguinte que é, de uma ou outra forma, re-identificante. E a Dialética Negativa é uma tentativa radical de deter esta compulsão à identidade que afeta o cerne do movimento que leva a diferença a sério ontologicamente.

2 - Assim, podemos considerar que a diferença é a *questão propriamente dita* do pensar; é sua condição, como é o impedimento de sua completação. A questão da diferença é a provocação a um processo de compreensão do “todo”, ao mesmo tempo em que bloqueia, por sua recorrência incômoda e indeclinável, qualquer invectiva de universalização totalizante. É por isso que o pensamento – e a filosofia, enquanto determinada forma de organização do pensamento – tem de se ver continuamente confrontado com o problema das origens, dos fundamentos, dos pressupostos – *ainda que nunca os esgote* –, antes de se preocupar com as consequências e com os sistemas. É por isso também que o pensar é uma tarefa infinita, e tem de necessariamente reiniciar-se a cada momento. Para além de qualquer fabulação ou imaginação, antes de toda síntese e organização mental, *dá-se a diferença*: este fato é tão real aqui e agora, nesse exato momento, como o foi para o primeiro pensador que percebeu sua não-coincidência com o que não era ele, e entendeu, segundo sua cosmovisão, a necessidade de *superar* tal não-coincidência como condição ou realização do processo compreensivo do real enquanto tal. Superar a diferença é o ato fundante que se concebe, muito prematuramente, como movente do grande projeto do pensamento cognoscente, como a *base da possibilidade* de se pensar a própria condição de inteligibilidade do real.

3 - Inicia-se, portanto, historicamente, o processo de “compreensão apropriativa” da diferença, ou seja, de sua integração a uma ordem maior de sentidos que compõe as diversas formas de avançar do pensamento que pretende conhecer. Tal não se dá por uma escolha consciente de algum gênio isolado, mas por um arranjo pré-original do que se considera implicitamente condição de todo conhecimento: identificar o conhecido consigo mesmo, chegar ao real desde *dentro* dele mesmo.

Constituir-se-á originalmente a filosofia ocidental por este viés? Muito provavelmente. As questões originais que a tradição nos lega, ainda que fragmentariamente, bem o sugerem; as partículas de poemas cosmológicos, as obscuridades e clarezas dos antigos, assumem essa tonalidade inquieta. Logo se propõem um antes e um além do visível; à sua procura se dedicam as mentes mais agudas. Caminha-se por sobre a inquietude do *dado* da diferença; mas esta inquietude é a base que, segundo a convergência das energias unificantes, é preciso *superar*; é necessário chegar à sabedoria, superar as aparências, abordar solidamente o existente, afrontar e vencer a insegurança das não-coincidências, do universo da multiplicidade.

No contexto da presente reflexão, destacaremos agora os aspectos já anunciados: a espacialização (neutralização) da temporalidade e a objetificação intelectual-neutralizante (positivística) do *dado* que é alvo das energias filosóficas, ou seja, do que se apresenta como real ao intelecto cognoscente.

a) A espacialização da temporalidade

De nada adiantariam tais esforços lógicos se a temporalidade simplesmente continuasse a *ocorrer* pelas bordas dos sistemas lógicos, por mais sofisticados que estes sejam. E a temporalidade, expressão da diferença, dá-se originalmente como fundamento de toda inquietação filosófica, ainda que sob nomes os mais diversos: finitude, contingência, acidente, mundo empírico, etc. – e, até mesmo, exatamente, *diferença*.

Há, portanto, com relação à temporalidade, de neutralizá-la; caso contrário, cada categoria lógica teria de ser reinventada a cada passo, para repor na ordem

plenamente inteligível da realidade do ser aquilo que o tempo acaba de corroer. A univocidade do conceito estaria perdida, e cada generalização, indução ou dedução estaria condenada a priori ao fracasso.

Esta neutralização, porém, não pode padecer de ingenuidade – pois o poder desagregador da temporalidade real é imenso. Para tratar dessa questão são, portanto, mobilizadas imensas potências racionais; e uma das primeiras soluções, e das mais clássicas, procura equiparar a não-visibilidade do tempo à visibilidade do espaço, “logicizando” espacialmente a primeira: quando se pensa em termos de ser o tempo a *medida* do movimento, pensa-se exatamente em subordinar o que não se dá no espaço enquanto categoria àquilo que se dá neste espaço; e, portanto, avança-se decididamente no controle do imponderável desagregante, manietando-o à controlabilidade de uma rede de conceitos. E pode-se perceber que, ao longo de mais de dois milênios de pensamento filosófico, esta é uma das questões mais recorrentes: como transformar o tempo em intemporalidade, para neutralizá-lo em seus efeitos corrosivos das certezas conceituais.

Assim, em termos práticos, o tempo que penetra até mesmo a equação do verbo Ser é *congelado* no verbo Ser. A rigor, *não existem* propriamente o passado e o futuro, exceto como *antevisão* e *celebração* da conquista do Ser. No presente do “é”, o passado e o futuro deixam de assustar: encontraram-se a si mesmos, neutralizando-se mutuamente. Não se necessita colocar como alternativas prospectivas ou retrospectivas de realidade, pois a realidade está já resolvida na fixação de alguma espécie de presente eterno ao qual o logos, a iluminação, tem acesso completo. Na construção pré-socrática, na platônica com suas “idealidades realistas” ou na aristotélica com seu “empirismo” e em todas as suas derivações, inclusive nos processos modernos de subjetivação propedêutica ou radical (inclusive em sua inversão em “objetivação” radical do idealismo absoluto) – em cada instância, grosso modo, a preocupação “determinativa” é a mesma.

Mas o que “determina” praticamente esta linguagem ao mundo que a utiliza? Desde a perspectiva da *fixação* do correr do tempo no espaço próprio do presente, são perceptíveis ao menos duas grandes características, que se apresentam também como dimensões de interpretação: em primeiro lugar, uma *dualidade definitiva* explícita estabelecida na antropologia, que não se opõe, mas antes remete,

no fundo, a um *monismo* radical implícito: o monismo do Ser. A realidade está *cindida* em dois níveis de difícil aproximação: o empírico, a doxa, o corruptível, o impuro, o plural, o temporal, e a dimensão da felicidade ideal, a episteme, racional, meta-empírica, incorruptível, transcendental, "para além das aparências", pura, singular, atemporal. Mas esta cisão também pertence ao mundo das aparências, já que, em verdade, somente a realidade *atemporal* é, conforme vimos, legitimamente *real* para esta concepção de realidade. A *vita activa*, com seus percalços e inconstâncias, não participa da realidade plena da contemplação atemporal das essências. O Bem reside na atemporalidade da Totalidade de sentido do verbo Ser, "presente eterno", totalidade esta que se encontrou consigo mesma: eis o *motto* de fundo, "inconsciente", a anterioridade da determinação de realidade do mundo. E, em segundo lugar, e como consequência da concepção de atemporalidade atribuída à realidade plena, percebe-se a *radical anti-historicidade* que habita esta concepção de "verdadeira realidade", anunciando, então, o estilo positivístico de pensar. A história do desdobramento do logos, apesar das aparências em contrário, é uma *anti-história*, - uma espécie de história "endógena" - porque é afinal de contas um encontro consigo mesmo. Ulisses, um dos mitos fundadores do Ocidente, nos esclarece disso. Sua aventura tem a finalidade do retorno à sua pátria, a si mesmo. A mutabilidade que caracteriza a história - o tempo como condição de efetivação da realidade - é, na verdade, um desembocadouro do incontrolável, e, portanto, um escândalo para qualquer constelação bem-arranjada de conceitos. A temporalidade é a expressão última e mais aguda da *negatividade* enquanto tal. A Anti-historicidade se expressa especialmente na *redução do imprevisível à inofensibilidade*, através da positivação violenta do estatuído pela negação da reflexão sobre a historicidade do estatuído - pois, como constatamos ao início, "recusar a reflexão, isto é o positivismo". A cosmovisão original anti-histórica tenderá mais tarde, em seus desdobramentos modernos, a *subsumir* o particular, o propriamente concreto da história, no universal e abstrato do Espírito e da Totalidade - tarefa empreendida por Hegel com tanto brilhantismo, e que dará a Benjamin, na *intuição do movimento contrário*, oportunidade para tanto trabalho.

b) A objetificação intelectual-neutralizante (positivística) do real

Um segundo elemento é fundamental no processo de inofensibilização da diferença: trata-se da neutralização do real através do crivo neutralizante do "objetivismo intelectual", ao qual chamamos, nesse contexto, de "objetificação". E não falamos, aqui, de um "objetivismo" que meramente se oponha a um "subjetivismo", mas em algo mais profundo, que remete às origens do fluxo identificante que tem como resultado a articulação lógica intemporal da realidade à qual já fizemos referência.

Em poucas palavras, o que aqui chamamos de "objetificação" se constitui, exatamente, no *conjunto dos processos maiores*, chanceladores da legitimação dos processos parciais aos quais denominamos "autopostulação da identidade" e "especialização da temporalidade"; ou seja, a objetificação é a forma de emprestar legitimidade às lógicas da postulação absoluta do ser enquanto realidade e da temporalidade enquanto não mais que "pré-realidade", lógicas estas que, como vimos, têm como impulso inicial e objetivo final *despojar a diferença* de seus elementos desagregantes originais. As variadas formas de como tal processo se tem dado ao longo da história do pensamento desembocam todas neste mesmo desaguadouro da *pretensa naturalidade*, que faz com que, em cada época, se tenha categorias-chave para entender e legitimar a cada passo deste grande processo de "des-diferenciação", categorias estas tratadas geralmente como sagradas ou intocáveis. É apenas quando um grande quadro cultural entra em crise que esta sacralidade é posta em dúvida; e, imediatamente, a inteligência guardiã do grande impulso neutralizante localiza uma substituta à altura, no campo das ciências ou dos grandes sistemas políticos e intelectuais. O grande horror da consciência ocidental é ter de se ver às voltas com a realidade sem as chaves compreensivas que a própria cultura recria constantemente. É assim, por exemplo, com a categoria de "infinito", como mostramos alhures¹⁹; enquanto tal pensamento trazia em seu bojo um poder de inquietação incontrolável, se lhe tinha repugnância – os gregos, de modo geral, pensavam desde o ponto de vista da ordem, do "cosmo", enquanto o ilimitado,

¹⁹Cf. SOUZA, R. T., *Sentidos do Infinito*, Caxias do Sul: EDUCS, 2008.

o *ápeiron*, permanecia como uma instância de escândalo intelectual. Foi apenas bem mais tarde, nos inícios da modernidade, que se pôde afirmar a infinitude do universo sem temor do descontrole "caótico" (dos antigos) ou da alteridade divina (dos medievais); e é exatamente este o momento em que inicia propriamente a modernidade.

Assim, a "objetificação-neutralização" é o próprio exercício da inteligência, enquanto este exercício visa a preservação de sua segurança original: sua referencialidade em torno ao núcleo auto e hetero-identificante. É por isso que se tem considerado tradicionalmente a inteligência como avessa a condicionais que atenuam sua agudeza identificante, como, por exemplo, a própria possibilidade de ela se deparar com o dela diferente. No contexto que aqui nos interessa, tal é conseguido, ao longo do processamento intelectual da realidade, pela articulação íntima entre esses dois movimentos: a espacialização (neutralização) da temporalidade e a objetificação intelectual-neutralizante (positivística) de tudo aquilo que é alvo das energias filosóficas, ou seja, como vimos ao início desse texto, das energias *congenitamente* críticas da filosofia. É por isso que, no atual momento sócio-histórico, em meio a uma crise civilizatória da qual se está longe de ter a dimensão exata, o germe filosófico inclina-se fortemente à sedução do quietismo que um pensamento fora do tempo significaria e, especialmente, ao "positivismo filosófico", que ocupa com jogos lógicos e experimentos mentais o *locus* próprio do pensar filosófico em seu sentido propriamente crítico, ou seja, fustigado pelo concreto, substituindo-o decididamente por imagens fugazes e irrelevâncias aparatosas. Finge pensar para ocupar o lugar do pensamento.

c) Síntese

a) O primeiro aspecto crítico que se faz absolutamente necessário relevar é a necessidade da desconstrução das lógicas de exorcismo intelectual da temporalidade que a filosofia engendrou e vem engendrando ao longo dos séculos.

b) O segundo aspecto crítico que cumpre imprescindivelmente trazer à tona da consciência contemporânea é a falácia sedutora do positivismo acríptico que impera em inúmeros meios travestido de falsa legitimidade filosófica.

Eis, portanto, o trabalho da crítica filosófica da violência.

Filosofia como crítica da violência

"Violência" tem, aqui, o sentido de real opaco, medíocre, superabundante, imagético, vulgar, no qual a contemporaneidade está em boa medida imersa e que significa a falência de modelos e promessas econômicos, sociais e ecológicos evidentemente irreais, *se for percebido em sua profundidade e percutância*. Dá-se como proliferação descontrolada de simulacros e caricaturas do vital, e abre espaço para a ocorrência de estilos tradicionais e particulares de exercício da violência classicamente entendida.

Compreender que a tentativa desesperada de transformar a temporalidade numa abstração é a maior de todas as quimeras – como diria Rosenzweig, "ninguém nunca assinou um tratado de paz antes de travada a guerra" – é a *possibilidade primeira* de evasão do alcance paralisante da poderosa Medusa imoral em que se constitui a combinação maciça entre razão "filosófica" vulgar (anulação da temporalidade pela espacialização do tempo) e razão pseudo-filosófica (os diversos estilos de "positivismo filosófico") que consomem por sua vez, em sua combinação mortal, a legitimação e naturalização *pseudo-filosófica* do "estado de exceção em que vivemos". A temporalidade do pensamento opõe-se ao mundo paralelo no qual o tempo não tem lugar; toda crítica da razão, hoje, necessita iniciar por uma crítica da própria *idéia* de razão a partir da racionalidade que invagina as autoconstruções legitimantes do positivismo que a si mesmo procura constantemente legitimar. Não resta, portanto, outra conclusão. Filosofia, hoje, se quiser ser fiel à sua vocação crítica primigênia, e se desejar renunciar cabalmente à tentação suicida de recalcar a crítica, não pode ser senão exatamente *crítica radical* da violência que a pseudo-filosofia quietista-positivista dirige a ela e ao mundo.

CRISE, HISTÓRIA E TEMPORALIDADE – ORIGENS E CONDIÇÕES DE UMA RECRIAÇÃO DE REFERÊNCIAS

Introdução

*...Assim como as flores dirigem sua
corola para o sol,
o passado, graças a um misterioso
heliotropismo,
tenta dirigir-se para o sol que se
levanta no céu da
história...*

Walter BENJAMIN²⁰

Nesta (ainda) situação de transição entre séculos, nada mais necessário e justo do que encetarmos a cuidadosa construção de um painel avaliativo, o mais lúcido possível, da realidade presente – mesmo na consciência dos limites óbvios de um tal empreendimento. Em termos filosóficos, temos de realizar urgentemente um inventário deste século espantoso que foi o século XX - poderíamos, sem grandes receios, falar de um inventário dos *salvados* do século XX, do que se salvou apesar de tudo. O que, certamente, nos poderia ajudar a preparar o inventário do milênio e, por extensão, de toda a história e de seu sentido.

O objetivo principal deste texto é, simultaneamente ao investigar de alguns elementos fundamentais para a compreensão da particularíssima *situação transicional* em que nos encontramos, desde o viés de um entrelaçamento entre certas concepções de historicidade e de filosofia, sugerir possibilidades de compreensão de um absolutamente necessário processo de recriação paradigmático (ou algo neste espírito, caso até mesmo a palavra “paradigma” seja inadequada no sentido de poder sintonizar corretamente a novidade), que se estruture como alternativo em relação ao *esgotamento de sentido* de toda uma vastíssima tradição que chega aos limites de suas possibilidades. A inteligibilidade de um abordar

²⁰ 4. Tese do conjunto de escritos “Sobre o conceito de história”, in: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*, São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 224.

concreto desta verdadeira "transmutação civilizatória" - provavelmente uma condição de sobrevivência do próprio ser humano - alicerça-se metodologicamente, neste texto, por sobre três transições necessárias "menores", explicitadas em seu devido tempo, e aqui tratadas como condições mínimas para a compreensão da transição maior: a) da negatividade da crise à frutificação do tempo crítico; b) do fim da história ao seu "início" e c) da formalidade-neutralidade temporal à temporalidade real.

A crise e o tempo crítico: o nascimento da filosofia

Acostumamo-nos a conceber a noção de crise como a efetivação ou ameaça de alguma catástrofe maior ou menor; é assim que se lê normalmente este termo no dia-a-dia - e não são poucos os jornais que ganham com este medo, explícito ou sub-reptício, que a palavra "crise", bombardeada diariamente em todos os níveis de comunicação, acende em nossos espíritos. Pois perceber que algo está em crise significa, no senso comum, ter de esperar dali algo de negativo, de decadente, de destruidor. O que pode desejar, quem "está em crise", senão, exatamente, sair da crise, sobreviver a ela, superar os obstáculos quase intransponíveis que ela propõe?

Esta leitura é, porém, apenas uma dimensão bastante parcial da realidade. Se formos às origens etimológicas deste termo - a *krisis* - poderemos perceber uma grande riqueza escamoteada pelas tonalidades alarmistas do dia-a-dia. Pois esta palavra tão assustadora provém do termo grego para "julgar", romper com, avaliar, apreciar desde uma distância prudente. E aqui temos uma das chaves de compreensão do sentido real de uma crise verdadeira: ela coloca em cheque o estabelecido, se distancia da obviedade, desacostuma-se das razões tautológicas que se auto-definem e se auto-sustentam - ao mesmo tempo em que ajuda, deste modo, a antever e preparar um futuro melhor. Em outros termos, a crise é, neste sentido, *exatamente a possibilidade de poder superar o próprio status de crise*, ou as condições que levaram a ela. Habita em sua profundidade uma dimensão de abertura, de profunda *positividade* a ser fecundamente explorada.

À passagem da situação aparentemente desesperançada de crise segue-se, portanto, a possibilidade da descoberta de sua positividade, à qual chamamos de *crítica*: outro termo maltratado pela tradição. Falamos normalmente, ao criticarmos algo ou alguém, em crítica "construtiva", tomando mil cuidados para não melindrar suscetibilidades - como se o próprio exercício da crítica não fosse, em si, salutar e renovador, ao significar a superação da apatia negativista de um estado de crise. Neste sentido, crítica "destrutiva" não seria senão destruição pura e simples ou totalização violenta do real.

A constatação destes dados nos dá oportunidade de explicitar o que entendemos normalmente por "filosofia". À transmutação da crise em crítica temos chamado precisamente de *filosofia*: é quando o óbvio, em todos os níveis, perde sua naturalidade, sua rigidez opaca, sua neutralidade; é quando se percebe que o *diferente* pode efetivamente existir. *Filosofia é crise, crise congênita à humanidade* (lembramos que do nascimento à morte, individual e coletivamente, em qualquer instância considerados, somos exatamente o testemunho de uma ampla crise, ou se quisermos, somos a expressão de uma grande interrogação), uma grande crise *que se positiva, em um esforço extremamente árduo, na construção da crítica ao longo do tempo ou, o que dá no mesmo, na construção-descoberta do sentido.*

Poder-se-ia, ainda, perguntar pelas razões de uma tão acentuada "negativização" de um termo potencialmente vivificador do real; responderíamos que é muito provável que, ao longo da história do pensamento como da história efetiva, tudo aquilo que se constituiu em perigo a uma determinada ordenação hegemônica de poder e de interpretação da realidade foi tão logo quanto possível rebaixado ao *status* de delírio ou loucura, neutralizado ou, em último caso, "demonizado". Assim aconteceu na decadência do período clássico da filosofia grega, por exemplo, com os sofistas, ao demonstrarem de certa forma que os conceitos sagrados dos grandes metafísicos poderiam ser relativos; aos cínicos - "cães" - quando, com suas atitudes, demonstram faticamente outras possibilidades de viver uma vida conseqüente que diferia fundamentalmente daquelas sacralizadas pela polis; aos epicuristas, ao demonstrarem que o prazer poderia ser articulado a uma vida plena, em contraposição à ascese puramente intelectual dos sábios - e estes são apenas alguns contados exemplos de um movimento muito amplo. O que nos interessa, aqui,

é perceber tal fato com relação a este conceito: *crise*. Quando a crise é suficientemente forte para potencializar uma completa rearticulação do sentido do real, ao transformar-se em uma *crítica* ampla, profunda e consequente, esta é muitas vezes negativizada pelo medo da transformação radical da compreensão do que seja o mundo - e assim se incorpora ao linguajar comum, aureolada da obviedade à qual exatamente, em sua origem, tinha vindo questionar.

Mas acontece que estamos em *tempos críticos*. Este não é um conceito destilado simplesmente de um cérebro solitário, ao qual se poderia contrapor outros conceitos mais neutros e menos agudos; mas é a forma de dar inteligibilidade a uma *situação de fato* que, pensada embora, estabelece-se por assim dizer já *antes* do pensamento. A cada discurso se pode contrapor um anti-discurso ou contra-discurso: foi por não ter percebido este fato tão simples que tantas boas e edificantes ideias se perderam no limbo do indiferenciado. Mas aqui se trata de outra coisa: *da simples sobrevivência da vida da terra e dos seres humanos*. Utilizemos, para esclarecer esta idéia, apenas de um dado simples: a racionalidade hegemônica trata da terra - entidade *finita* - como se fosse *infinita*. Transformou-se a terra, espaço estritamente limitado, em almoxarifado pretensamente inesgotável de utilização de energia e transformação de bens, de produção desenfreada e de criação obsessiva de necessidades e preferências (transformadas em sinônimos!) em processo contínuo de obsolescência programada. O atual modelo de desenvolvimento global nada mais é do que um grande delírio totalizador, com potencial de arrastar à destruição, junto consigo, tudo o que não é ele.

E é aí que nos encontramos. A qualquer espírito lúcido, tratar a presente crise como se não fosse *máxima* é temerário: pode não haver tempo para reaver posições. E, ao mesmo tempo, segundo a lógica acima apontada, desembocamos em um tempo especial, um *tempo crítico* ímpar, onde os fundamentos do real têm de ser incisivamente procurados, auscultados, levados a sério, re-inteligibilizados e - o mais importante - *re-propostos* em sua base compreensiva em direção ao melhor futuro possível. Trata-se de um passo corajoso, imenso e inadiável.

Em outras palavras: ou transformamos a crise inigualável em que nos encontramos em uma crítica sem par em sua incisividade e profundidade, ou mergulhamos no buraco negro do indiferenciado que significa um lento e certo

suicídio apenas adiado pela crença em promessas coloridas e viciadas ex *origine* pelo mesmo desencanto totalizador original que toma, precisamente agora, no desconcerto do frenetismo desvairado, uma feição tão absolutamente eloquente.

Da totalização da história à história da totalização, e ainda além

O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história. Sem dúvida, somente a humanidade redimida poderá apropriar-se totalmente de seu passado. Isso quer dizer: somente para a humanidade redimida o passado é citável, em cada um de seus momentos. Cada dia vivido transforma-se numa citation à l'ordre du jour - e este dia é justamente o do juízo final.

Walter BENJAMIN²¹

Neste contexto tão agudo, como fica a história? Obviamente, como conjunto de conhecimentos e articulação teórica de dados que se justapõem de forma cada mais rápida ao longo do século que finda, é exigida da história uma reflexão radical de seus próprios fundamentos - sob pena que a própria história seja tomada de roldão no movimento frenético de tempos auto e heterofágicos.

Esta necessidade não é, em si, nenhuma novidade; pelo menos desde meados do século - e certamente, em circunstâncias isoladas, desde bem antes - tem crescido de forma contínua a consciência deste fato. A superação de historicismos idealizantes ou totalizantes, onde a história julga a realidade, por concepções mais

²¹ 3. Tese "sobre o conceito de história", in: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*, Op. cit., p. 223.

atentas ao presente, onde a *realidade julga a história* - veja-se o famoso "puxar o freio de emergência" da história, de Benjamin - esta superação é um imenso passo adiante nas questões fundamentais da reconsideração do próprio sentido do estudo da história. Um "*outro lado*" aparece crescentemente na reflexão histórica mais lúcida, onde "*nem só*" o que está escrito oficialmente realmente ocorreu. A história aprende, a duras penas, a ir além de si mesma, a dilatar os limites de sua consideração, a atingir perigosamente as fronteiras do estatuto consagrado de cientificidade, em um esforço monumental para, propriamente, mergulhar na sua maior consistência. Neste sentido, a crença felizmente crescente de que, evidentemente, a história não acabou - apesar da massa de vozes hegemônicas de pouco tempo atrás - abre todo um universo de sentido que questiona, mais uma vez, exatamente *as condições que permitiram que uma assertiva tão disparatada tomasse ares de evidência absoluta*. Parece-nos esta, hoje, uma tarefa histórico-filosófica de primeira grandeza, mais do que relevante, definitivamente *decisiva* para que nos aproximemos da compreensão dos tempos que correm.

Sem avançar excessivamente, no presente contexto, na urgência desta questão - tarefa para os mais informados historiadores da cultura - é possível sugerir alguns passos que nos aproximem filosoficamente do núcleo do problema. O que acontece é que nunca, como no passado recente, uma estrutura de hegemonia e totalização se fez tão agudamente presente, invadiu tantos nichos da realidade com sua racionalidade agressiva, reduziu a pó contra-discursos ingênuos. Em outros termos, nunca, como há pouco tempo (e talvez estejamos de certa forma ainda perfeitamente mergulhados nesta situação) se fez na voz hegemônica do "fim da história" tão pouco história e tanta "historiografia"; nunca se tentou com tanto sucesso transformar dados em mutação em fatos mera e definitivamente corroborados; nunca se *citou* - em sentido benjaminiano - tão pouco a diferença; nunca se tripudiou tanto por sobre os "restos da história", por sobre o Outro.

E, não obstante, o Outro lateja, vive ainda: o tempo não acabou. Justamente *porque* a crise de paralisia foi imensa, imensa é a tarefa que ela propõe. A desmesurados desafios, desmesurada coragem. *É porque se atingiu um ponto extremo na lógica da violência totalizante-hegemonizadora que uma extrema inversão da estrutura do sentido do real se deixa vislumbrar*; é porque estamos, como

já dito, nos extremos de uma dimensão civilizatória, que outras dimensões são estritamente concebíveis.

Neste sentido, fazer história, hoje, significa, para nós, assumir a insegurança de uma situação de transmutação paradigmática, relendo o passado e o presente desde a dimensão, exatamente, de uma posição transicional - o que significará, também, assumir a explosão de certezas consagradas, sem a segurança de conceitos substitutivos. Se tal é extremamente difícil, na medida em que volatiliza as poucas certezas com que gostaríamos de poder contar e "dessolidifica" o terreno onde pisamos, é também extremamente necessário, pois é oportunidade de transposição de uma série de violentas cadeias do passado. Vivemos dolorosamente um fulcro temporal-civilizacional - é nossa a pesada responsabilidade de fazer amadurecer as sementes do ainda imprevisível.

É possível que uma das vias privilegiadas de acesso a tal tarefa seja a superação definitiva de estruturas meramente matemáticas ou descritivas da temporalidade - o tempo "especializado", tempo "medida do movimento", tempo feito conceito que tem sua origem no poder do logos grego - na direção de uma temporalidade propriamente humana, com sentido de realidade para além da violência da espacialização que conduz à possibilidade de paralisia definitiva.

Da neutralidade do tempo "especializado" à temporalidade real

Precisar de tempo significa: nada poder dispensar, ter de esperar por tudo, ser, com o próprio, dependente do outro.

Franz ROSENZWEIG²²

Na medida em que o tempo é concebido como objetividade física - ou como dimensão da subjetividade transcendental - abre-se a possibilidade de sua neutralização. A temporalidade, invisível mas verdadeira, que corrói o real na medida em que acontece, que se dá - esta temporalidade tem sido sempre o escândalo do

²² *Das neue Denken*, cit. por SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em decisão - uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*, São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 119.

pensamento ocidental. Pois o logos pretende chegar ao real; mas como fazer isso, se o real se desagrega com a passagem do tempo? Uma maçã real, hoje, abandonada a si própria, provavelmente não será senão pó daqui a pouco tempo.

Há, portanto, de se tirar, do tempo, o intemporal: a isso se chama conceptualizar. Pois ainda que a maçã verdadeira desapareça, seu conceito permanece tão real como quando ela ainda era visível e palpável - o triângulo pensado por Pitágoras é exatamente o mesmo hoje; nada dele envelheceu ou desapareceu: está a salvo das vicissitudes do decorrer do tempo. *O conceito retira do tempo o seu poder de desagregação*; inclusive o conceito "tempo" não corresponde ao que o tempo realmente seja.

O conceito é uma arma poderosa do intelecto; suas maiores consequências são as ciências, sem as quais, hoje, com certeza não poderíamos viver. *Mas o conceito não é a realidade, e sim a sua figuração* - como o tempo marcado pelos relógios não é propriamente o tempo, mas, sim, sua representação visível. Da confusão entre estas duas dimensões nasce, em última análise, a efetivação e a justificação de praticamente toda violência e injustiça sobre a face da terra - *inclusive contra a própria terra*.

Humanizar o mundo, preservar a vida da terra, desneutralizar a história significam agora: deter a confusão que se estabelece entre conceitos intemporais utilizados por uma mentalidade hegemônica e (como vimos acima) auto e heterodestrutiva para a consecução de seus fins, e a temporalidade que, dando embora origem a conceitos, com eles não se confunde; pois é um atributo humano, e, como tal, não é nem mensurável nem controlável - exatamente como a vida.

É possível, agora, refinarmos ainda um pouco mais tal linha de idéias, proclamando uma "heresia" que nada mais significa do que o assumir intelectual da crise civilizatória tal como apresentada ao início deste texto; e a idéia chave é: *esgota-se no presente a era da "Igualdade", e irrompe no horizonte uma era da Diferença*, com todas as imensas consequências que tal pode vir a significar.

Conclusões: da era da “igualdade” à vida da Diferença

Louca pretensão ao invisível, no momento em que uma experiência pungente do humano ensina, no século XX, que os pensamentos dos homens são conduzidos pelas necessidades, as quais explicam sociedade e história; que a fome e o medo podem ser os determinantes de toda resistência humana e de toda liberdade... É este adiamento perpétuo da hora da traição – ínfima diferença entre o homem e o não-homem – que supõe... o desejo do absolutamente outro ou a nobreza, a dimensão da metafísica.

E. LEVINAS²³

O levar a sério do tempo significa conceber a história *como instância inadiável de decisão do futuro enquanto dimensão de julgamento do passado e do presente* – ainda mais concretamente, em nossa situação epocal, em aprender a conviver com a precariedade do presente para prospectar a possibilidade da sobre-vivência.

Uma tal atitude temerária exige a coragem de repensar a refundamentação da questão do *sentido*; e o sentido da realidade sobrevivente é a superação do sentido arruinado pelo passado enquanto totalização. O sentido do futuro é aquilo que o passado tem relegado ao lixo da história sob o nome de “sem-sentido”: não-ser, resto – o outro lado do real. Pensar a questão do sentido significa obrigar-se a pensar para além do poder retórico desta questão; significa reiniciar os circuitos de inteligibilidade do real sem que estes se emaranhem em nós tautológicos e insolúveis de conceitos grandiosos que servem geralmente para encobrir o que se dá em realidade, no dia a dia da vida que sobrevive. Nunca, como agora, pensar significou tanto tentar conhecer os limites do próprio pensamento e a abertura a uma instância de relação com a Alteridade, com o diferente que desborda todo o discurso autossuficiente. A ética – o pensar das relações humanas *reais* que dá lugar ao agir humano *real* – é, certamente, a nova origem de compreensão pela pergunta pela origem da própria questão do sentido.

²³*Totalité et Infini.*

A era da “igualdade” já deu seus frutos, alguns não pequenos – mas permanece em seu cerne a suspeita infinitamente recorrente de interesse com aspecto “desinteressado” e pretensamente “neutro” – afinal, em todos os lugares e circunstâncias, mesmo sob a égide sagrada da igualdade formal universal, alguns sempre têm sido, no mínimo, bem mais iguais que outros. Que a era da *Diferença real*, não mais escamoteada em diferença lógica – e muito menos em desigualdade social de qualquer tipo -, aponte para a fresta estreita que o futuro ainda nos reserva – e que sejamos dignos de encarar os desafios que esta inversão sem precedentes nos impõe a bem da preservação da própria possibilidade de pensar um futuro – um outro mundo, um outro tempo, uma outra vida: a vida da Alteridade.

RAÍZES DA FILOSOFIA

I Introdução: a questão

Este breve texto tem como objetivo principal circunscrever algumas questões que julgamos fundamentais a respeito da questão da autenticidade do filosofar, hoje. Não o faremos, porém, partindo de algum “jargão de autenticidade”, mas, segundo a inspiração de Edmund Husserl, “das coisas e dos problemas”. A primeira questão que se coloca é, portanto: de que “coisas e problemas” se está a tratar, que *coisas* e *problemas* simultaneamente provocam e sustentam – ou deveriam, segundo nosso ponto de vista -, sustentar a reflexão, o estudo e a produção filosófica hoje?

Esta questão, que parece ter uma resposta simples – a quem, sobre tal perguntado, não ocorrerá o tema da vida humana, das grandes temáticas sócio-ecológicas, das imensas questões éticas que invadem a consciência do ocidente com incisividade extraordinária? – apresenta, porém, desde o interior da própria tradição filosófica, dificuldades notáveis. Nem sempre o mais visível, o mais candente, o evidentemente mais *decisivo*, é considerado o mais digno de investigação. Preocupada com seu próprio acabamento racional, com a perfeita articulação de suas partes, com a credibilidade pretensamente universal de suas conclusões, a filosofia em muitas oportunidades – oportunidades demais – tem aberto mão do *lugar* onde se origina – a *existência humana* com suas infinitas circunstâncias e condicionantes – para não trair o que julga ser a razão de sua respeitabilidade universal, ou seja, sua capacidade de classificar e organizar conceitualmente a realidade. É esta a razão pela qual se percebe ser absolutamente imperioso o estabelecimento profícuo de interfaces com outras formas de saber, ciências, literatura, etc., para que a filosofia retome ou mantenha a credibilidade periclitante frente a um mundo que se *pluraliza* em todos os sentidos, de forma notável e irreversível.

A reação ao que aqui chamamos “pluralização” se expressa na tradição filosófica acadêmica de muitas formas. Enquanto alguns pensadores aproveitam tal

oportunidade para qualificar seus próprios discursos, estabelecendo com o diverso, o diferente, relações de mútuo crescimento, outros, atacados naquilo que julgam ser a razão de sua segurança – algo que se assemelha a uma crença de que o mundo nada lhes pode provocar que não tenha sido a priori respondido por suas bem-construídas racionalidades – manifestam alergia extrema ao *novo*, e se enclausuram em sua própria lógica discursiva implicitamente considerada a sede da Razão, categorizando outros discursos como irracionais. E, no mundo da filosofia, a mais eficiente forma de *desqualificação da alteridade*, do Outro como do *outro* pensamento, é classificá-lo como *irracional*.

Muitas dimensões de renovação vital da pesquisa e do pensamento filosófico em nosso meio são vítimas, nas mais diversas instâncias e segundo as mais diferentes formas de ação, de tal processo de desqualificação. É, portanto, necessário *compreender* as raízes de tal processo e proceder à *afirmatividade* do diferente, de outras racionalidades, como dimensões filosóficas *legítimas* nas quais efetivamente se constituem, com inalienável direito a espaço de desenvolvimento e voz ativa na multiplicidade em que o mundo hoje se constitui.

II A origem do medo

Se a filosofia é capaz de “elevar um tempo a seu conceito”, ela é capaz também de esconder seus contratempos por detrás de seus conceitos. A isso se poderia chamar de “medo filosófico”. E o medo filosófico tem a mesma origem de qualquer outro medo: a ameaça ou efetivação da *desarticulação de estruturas de segurança*, com a *consequente devastação do conteúdo real ou imaginário que esta protege*. A hipertrofia de estruturas discursivas pouco flexíveis significa geralmente uma estrutura defensiva por detrás da qual a impermanência da construção histórica das formas de interpretação da realidade se refugia, como se assim pudesse se subtrair do tempo que é sua origem e onde pode ter sentido. Negar a história *na* filosofia não tem geralmente outro objetivo senão desarticular a filosofia de sua própria *substantia* – seja para preservá-la da necessidade contínua de auto-legitimação que a realidade em sua variedade lhe propõe reiteradamente, seja para instrumentalizá-la enquanto mecanismo de legitimação de intenções sociais

confessáveis ou inconfessáveis. Em ambos os casos, significa ignorar o horizonte de realidade do qual a filosofia extrai o seu próprio sentido: sua historicidade, a historicidade humana em sua infinita variedade, que constitui o tempo de sua própria significação.

III Sentidos da filosofia

A este medo, muito difundido e em certas circunstâncias tido como evidente e inevitável – a este *medo da realidade* – cumpre propor alternativas menos limitadas e que sustentem a urgente tarefa do filosofar em sua aspereza e em sua promessa de auto-legitimação: em sua *radicalidade*, hoje. É neste sentido que a seguinte proposição deve ser entendida.

A raiz do pensamento, sua origem e seu sentido, é a *carne* na qual este, exatamente, *radica*: sua espessura levada a sério em sua exigência de construção de linguagem.

Ora, a mais difícil de todas as tarefas filosóficas parece ser a desarticulação da solidez monolítica dos discursos totalizantes e autojustificantes que construíram ao seu redor, sem frestas, uma cuidadosa redoma de preservação de suas inquietações mais profundas. Teceram em seu próprio entorno um sofisticado salão de espelhos, onde se comprazem com a variedade e riqueza de suas *próprias imagens* cambiantes como se fossem imagens e impressões da realidade externa, do mundo para além de sua tautologia: auto imagem projetiva que se espelha e se multiplica infinitamente no luxo de sua sutileza. Cercados de luz, obcecados pela luz, tais modelos escondem obsessivamente de si mesmos suas próprias sombras.

Se esta tarefa – romper filosoficamente as estruturas de defesa da filosofia assustada com suas responsabilidades humanas e ambientais, com a vida e o planeta em geral, ou seja, quebrar os espelhos e seus jogos sedutores – é a mais difícil, é também a mais urgente. Não se trata de uma urgência retórica, mas de uma urgência *humana*. Pois não há filosofia que não seja eminentemente humana, assim como não há questão humana que não seja eminentemente filosófica; e se é humano, o impulso do filosofar parte não da violência da unificação, da totalização unitária, mas da “pluralidade de origem” (no dizer de Rosenzweig) objetivando a pluralidade

da construção humana, ou seja, seu sentido ético, na inspiração de Levinas. Um filosofar autêntico, hoje, significa um mergulho radical – *de raiz, na raiz* – da existência concreta, com ênfase no *sentido filosófico* desse mergulho, e isso desde a *posição* da qual se provém e de *onde* se fala. Autenticidade é perder o medo do Outro, ou, o que dá no mesmo, configurar-se a partir do trauma que o encontro real com o outro significa; e perder o medo do Outro significa, também, afirmar o próprio discurso – afirmação que permitirá a *relação ética* com o Outro.

Assim, a urgência do filosofar se traduz na urgência de *positivar criticamente* os *discursos alternativos* a toda e qualquer modalidade de totalidade e tautologia. Filosofar hoje, no Brasil, significa para nós: afirmar a *posição humana e histórica* específica de um pensamento que não se perde em seus reflexos sedutores, mas que *sabe* de onde provém, e que traduz este saber nas muitas linguagens que lhe fazem *justiça*. E a questão da justiça não é uma questão de opção, mas simplesmente de sobrevivência: condição de que um futuro alcançável seja concebível.

TEMPOS DE URGÊNCIA: O QUE DÁ O QUE PENSAR É A INJUSTIÇA

*Pois onde a desconstrução encontraria sua força,
seu movimento ou sua motivação, a não ser nesse
apelo sempre insatisfeito, para além das determinações
dadas disso que se chama, em contextos
determinados, a justiça, a possibilidade da justiça?*

J. Derrida

I

Tempos de urgência. A dor acumulada ao longo dos séculos, não uma vaga, difusa, inelutável dor existencial-indiferenciada de "ser algo e não apenas nada", mas a dor objetivada em quistos da memória histórica e social, além dos jargões, a dor consubstanciada no acúmulo de ruínas do passado e de suas obras, o irreparável que se agiganta aos olhos atônitos-amedrontados do *Angelus novus* de Klee, revivido neste século que já inicia velho: eis o que dá o que pensar. *O que dá o que pensar é a injustiça*. Sua materialidade transborda dos esquemas que tentam explicá-la, exorbita o bom-comportamento intelectual, contamina as tentações do quietismo e interdita a paz. Todas as formalizações e boas vontades, animadas por excelentes intenções, são ameaçadas pela paralisia petrificante desta Medusa onipresente: a injustiça, as injustiças que se sucedem, multiplicam e – acham sempre quem as justifique em nome de algo "maior".

É provável que a grande questão filosófica com a qual nos defrontamos de forma mais aguda nestes sombrios alvares de milênio se constitua exatamente nisso: como chegamos a este estado de coisas – como nos acostumamos com o excepcional, como suportamos o insuportável, como vivemos com as chagas vivas, com o trauma reiterado e dilacerante, como se fossem constituintes atemporais e inelutáveis de tudo o que somos e devemos ser? Como conseguimos sobreviver à negação da vida que cada injustiça demonstra ou indicia? O que significa, aqui e agora, "vida" para nós? Como conseguimos *fingir* tanto? *A que ponto chegamos?*

Gigantesco arquipélago de incertezas no mar da existência, algumas ilhas perdidas de aguda penetração no real para além da retórica do real: eis o panorama

que contemplamos. Nenhum trabalho intelectual se justifica, hoje, se não levar a sério o horizonte nebuloso que se anuncia no futuro ameaçador. Pensar significa pensar o trauma que a injustiça significa – eis a verdade dolorosa que nos deve lançar à raiz da nossa crise de fundamentos, para que tenhamos a esperança de dela regressarmos possuídos por aquilo que deveria fazer, de nós, *nós* propriamente – “ou ser moral, ou não ser humano” (P. Pivatto). Vontade de justiça: eis o que nos move, o que nos sustenta, nós, os que vemos as ilhas singulares e não o arquipélago indiferenciado desse mar revoltado ao qual chamamos nossa existência, nossa *vida danificada* no sentido de T. Adorno.

A vontade de justiça, ineliminável da vida do espírito que merece essa designação, deve armar-se, ante a legião de inimigos da paz que povoam a terra inóspita, com uma das mais vigorosas ferramentas de que dispõe, contemporaneamente, o saber filosófico: a ética da Alteridade. Aí reside a esperança. A articulação delicada entre o improvável que acontece – o encontro com o Outro, ainda que em circunstâncias extremamente adversas – e a linguagem que interpreta os modos desse acontecer – o trauma transformado em encontro com a Alteridade para além de toda representação –, esta articulação configura simultaneamente o ponto de encontro das motivações ético-teóricas da obra por vir e o ponto de fuga em direção a um futuro que não pode ser violentado em nome de juízos de realidade e de possibilidade, meramente juízos. Crítica como pedagogia do existir, o trabalho filosófico íntegro, hoje, atesta de modo cabal que pensar além do presente é possível – que, sob o signo da redenção no sentido adorniano, o sentido se reinveste de substância. Pensar radicalmente ético, *“louca pretensão ao invisível, no momento em que uma experiência pungente do humano ensina, no século XX, que os pensamentos dos homens são conduzidos pelas necessidades, as quais explicam sociedade e história; que a fome e o medo podem ser os determinantes de toda resistência humana e de toda liberdade... É este adiamento perpétuo da hora da traição – ínfima diferença entre o homem e o não-homem – que supõe... o desejo do absolutamente outro ou a nobreza, a dimensão da metafísica”* (E. Levinas).

II

A naturalidade da multiplicação contemporânea dos campos de conhecimento ou das *epistemes*, por assim dizer, pode dar ao observador desavisado a falsa impressão de que as implicitudes de cada área descoberta ou inventada, redescoberta ou reinventada, são tão naturalmente conscientes a quem por ela transita e a quem a estuda ou observa quanto a expressão que se consubstancia num determinado tipo ou subtipo de conhecimento que se desenvolve como discurso coerente. Nada mais falso. Pois muito provável é exatamente o oposto: o que torna a multiplicação dos saberes aparentemente tão natural é, em boa medida, o recalque da *motivação* profunda desses saberes e a remissão de suas derivações reflexionantes, filosoficamente consequentes, ao porão irrefletido da obviedade aparente. E, a rigor, não se está falando aqui de nenhuma novidade; pelo menos desde a elevação da ciência e da técnica – bem como sua contemporânea feição de tecnociência – ao status de *instituições por excelência* do mundo em que vivemos, a partir do apogeu da modernidade e culminando no século XX e mais além; a quase ninguém costuma ocorrer como momento absolutamente inarredável do desenvolvimento desta ciência, desta técnica, desta tecnociência, a reflexão de seu *sentido*, ou seja, a distinção crítico-filosófica entre sua efetividade operacional e seu nascedouro ético-epistemológico. Em nenhum tratado de Medicina ou de Engenharia se encontram as reais razões ou motivos pelos quais um médico ou um engenheiro tornam-se um médico ou um engenheiro, mas apenas as formas, sempre mais complexas e sofisticadas, de ser médico ou engenheiro, de melhor dominar seu *métier*, de melhor dominar as técnicas respectivas. Olha-se tanto à frente, que se tem extrema dificuldade de localizar no passado as verdadeiras razões pelas quais olhar à frente é pertinente e necessário. E tudo estaria muito bem, não fosse o que amiúde se observa: essa esquizofrenia temporal cobrar o seu crédito de dissociação – quando o cientista, o especialista ou o erudito não consegue dar, a quem inocentemente pergunta, a *razão* de suas razões tecnocientíficas: a perversa inocência das ações expõe, então, seu flanco mais vulnerável.

Por outro lado, a razão – insistimos na palavra – de tal fato é filosoficamente bastante clara; trata-se, simplesmente, da perniciosa confusão que se estabelece,

em certo momento da história do pensamento ocidental e desde então crescentemente, entre *dever fazer* e *saber fazer*, entre *poder fazer* e estar automaticamente legitimado a fazê-lo, entre *sentido* e operação, com vantagem crescente para a automatização inconsciente, ideologicamente sustentada, dos procedimentos, em detrimento da reflexão crítica das origens de um tal ou qual *modus operandi*, ou seja, da transformação presumida de quantidades em qualidades, da opção pela efetividade técnica em detrimento do sentido ético-político, pela forma em detrimento do conteúdo, pelas reduplicações aritméticas da vida em detrimento da vida mesma.

Aberta a fissura, posto está o problema: técnica alguma se explica apenas por si mesma, aplicação alguma de alguma descoberta científica ou invenção tecnológica se legitima por si mesma, pois não servem a si mesmas, mas, exatamente, àquilo que as motivou e se encontra, agora, como que fora do âmbito de sua própria abrangência perceptiva, de seu horizonte de sentido, de sua ancestralidade de motivação, como que dispensada do *campo da luta*. Episódio da automatização e robotização do mundo, a dissociação entre os motivos e os fazeres faz parte da incapacidade da cultura contemporânea em lidar com os verdadeiros constitutivos de crise filosófica de sentido, a crise dos conceitos e dos corpos, das categorias e da biopolítica que se vê incapaz de refazer o itinerário que a levou a tal estado de indignância, desaguando finalmente na "língua geral da violência" (na feliz expressão do antropólogo Hélio R. S. Silva).

Há então, que retornar, não obstante todas as dificuldades que se percebem e que se intuem, ao nascedouro deste imenso *quid pro quo*: a questão humana por excelência, a *questão filosófica do sentido da agir*.

E a questão filosófica do sentido do agir desenvolve-se exatamente no estreito caminho entre a inconsciência da dor bruta que grita por detrás de todas as suas conceitualizações e sua excessiva presença nas sofisticadas articulações conceituais que a abafam. Há que se perseguir o não-dito que se vai dizendo à medida que o dizer se diz; acompanha as derivações às quais o mundo mental é obrigado a recorrer quando, traumatizado pela concretude do objeto, é obrigado a dar conta do que não se encontra em sua agenda; reafirma a negatividade do real à positividade do mundo paralelo e bem explicado que as teias conceituais são

capazes de tecer para escamotear de si mesmas seus reais constitutivos, a negatividade dialética que, ao fazer “a resposta colidir com a pergunta” (Kafka), *reencontra a pergunta tornada questão para si mesma*, numa aventura improvável nestes tempos autistas, em que a cada questão corresponde uma – e uma somente – resposta, na estrutura binário-cibernética da reduplicação tecnocientífica do pensamento, até mesmo do pensamento que pretende pensar a cultura. Se é verdade que “de boas intenções o inferno está cheio”, não é suficiente mostrá-las, mas é imprescindível desconstruí-las em sua lógica de convencimento, traumatizá-las, a seu próprio bem, na linearidade de seus argumentos não totalmente conscientes de si mesmos. Sem sombra de dúvida, a potência da dialética negativa é uma das esperanças que restam a um mundo quase sem esperanças, no qual, todavia, o reverso de tal estado de coisas *ainda* é possível, pois, no otimismo extremo que, inscrito entre o possível e o impossível, nasce em meio às cinzas do desespero, em meio às infinitas promulgações de verdades – como assevera o próprio Adorno – “só há uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça”.

**Segunda Parte –
DA CRISE À CRÍTICA**

ESGOTAMENTO, MEDO E CRISE – Condições do sujeito ético

Introdução

A atual situação de transmutação paradigmática (ou do questionamento da própria idéia de "paradigma"), esta profunda crise civilizatória em que todos nos encontramos, exige uma reconsideração muito profunda daqueles elementos que nos permitirão erigir uma concepção de educação e de ciência mais próxima das exigências gravíssimas do novo milênio. É neste sentido que caminha este texto, e, nesta medida, pretende ser um texto *radical*, ou seja, que tenta se dirigir incisivamente às *raízes* da presente realidade histórica, para tentar compreendê-la, objetivá-la e concentrar energias em torno da questão de como pensar a promoção do *humano* no desvario deste início de século.

Um primeiro dado salta já aos olhos e reafirma, ao espírito mais atento, sua incontornabilidade: trata-se da dimensão de *absoluta necessidade* do reequacionamento da realidade presente. Em outros termos, não estamos tratando de um assunto de diletantes, nem o fazemos com o espírito de diletantes; muito antes, trata-se de uma questão de *sobrevivência*, de *vida*, esta questão à qual neste momento nos dirigimos. Esta preocupação *não é postergável*, e isto por vários motivos: não é postergável a resolução de o que fazer com as milhões de toneladas de lixo produzidas anualmente; não é postergável a postulação de uma alternativa à civilização do consumo infinito; não é postergável a detenção de um crescimento suicida, que levará consigo à extinção, caso não seja sustado, humanidade e natureza; não é postergável a exigência ética radical de dois terços da humanidade – e aqui se destacam, especialmente, as novas gerações - que estão sendo sacrificados ao delírio do consumo e da acumulação infinita; não é postergável a alternativa ao desespero suicida do terceiro terço da humanidade, que só costuma se sentir vivo se imerso no frenetismo de uma produção enlouquecida, mas que nem assim se livra de seus infinitos medos indizíveis; não é postergável a melhor reparação possível da dignidade ferida da menor das criaturas. Todos estes itens, e muitos outros, configuram uma questão – e o sabemos com cada vez mais clareza - que de certo

modo coloca em cheque a mera possibilidade de sobrevivência da humanidade. A única forma digna de tratá-los – especialmente de nossa parte, intelectuais que procuram resistir à proliferação de neblinas ideológicas globalizadas e apologias do “neutro”, do infinitamente virtual, do indiferenciado, do fim da história, do fim de qualquer sonho – é com um *espírito extremo de urgência*. Temos que nos dirigir às extremidades de nossa cultura, escavar os extratos mais profundos de nossa contemporaneidade, para entendê-los e – muito mais importante – propor *alternativas de sobrevivência*.

Propomos, a seguir, três breves “passos compreensivos” interpenetrantes e uma síntese final que, a nosso juízo, facilitarão a organização de nossos esforços no sentido de descobrir, muitas vezes no pequeno e no inusitado, no emaranhado inextricável da fragmentação contemporânea, alternativas extraordinárias a este problema extraordinário: o da sobrevivência da terra, considerado, exatamente, desde nosso ponto de vista particular de observadores muito bem situados histórica e geograficamente e que não admitem ser mergulhados no caldeirão mortal da desesperança, da flacidez ética e da orgia suicida dos vencedores.

Entender e assumir a obsolescência de esquemas esgotados de compreensão da realidade – o esgotamento, o medo e a crise

Não deveria se constituir, para nós, em nenhum escândalo, o fato de que daqui a dez anos um filho ou neto nosso – nascido já no novo século e no novo milênio – nos chamar de ultrapassados e obsoletos; pois, certamente, somos *gente do século passado, do milênio passado*. Enquanto sobreviventes do século XX e seus herdeiros, quão imensa é a responsabilidade que nos cabe: assumir estes tempos difíceis e levá-los a bom termo, nas melhores condições possíveis, às próximas gerações!

Pois tal se constituiria sim em motivo de indizível escândalo, se alguém da novíssima geração fosse levado a nos considerar obsoletos – e aí definitivamente – porque tenha vindo a perceber que nos furtamos à nossa responsabilidade histórica inalienável.

Ora, para que isso não aconteça, é necessário que nos adiantemos à argúcia de nossos descendentes e não lhes demos motivos para duvidar que empenhamos

o que estava ao nosso alcance para que o mundo se tornasse melhor. Para tal é necessário, todavia, segundo nosso entender, que certos parâmetros de insuficiência do mundo contemporâneo sejam caracterizados de maneira absolutamente clara. Estes parâmetros de insuficiência são, no âmbito deste trabalho: o *esgotamento*, o *medo* e a *crise*.

Esgotamento

É possível partir, segundo nossa reflexão, de uma leitura civilizatória que caracterize de forma cabal a insuficiência de modelos epistemológicos atuais em dar conta da infinita variedade de novos aspectos que o *esgotamento e a desagregação de uma totalidade de sentido* trouxeram consigo. O fato real é que, por sob uma camada hegemônica e colorida de frenetismo e desespero não suficientemente conscientizados, repousa uma infinita multiplicidade de fragmentos culturais, fragmentos que são *sobras* ou *ruínas* vítimas da violência e das promessas não cumpridas de um modelo civilizatório e, especialmente, de uma modernidade ingenuamente otimista e intrinsecamente violenta. Nunca como agora foi tão visível a incisiva verdade do famoso dito de Walter Benjamin: “nunca houve um monumento de cultura que não fosse também um monumento de barbárie”.²⁴ E a nossa grande civilização ocidental é este monumento dúbio: sabemos como fazer bilhões de contas por segundo ou como ir a Marte, mas “não sabemos” como livrar o mundo da fome ou respeitar a alteridade de culturas ou pessoas que não se enquadrem em um determinado sistema social, cultural ou econômico. Sabemos esgotar a terra e o mar de seus recursos, mas não sabemos como respeitá-los para que as próximas gerações também entrem em relação com eles. Vivemos na ambigüidade, na *hipocrisia*; e daí advém uma tensão insuportável em longo prazo, que levará a uma explosão ou implosão mortais. E este não é um dado de pensamento recolhido em si mesmo, mas da realidade do dia a dia; bem o sabem aqueles que, apavorados, se trancam em suas casas com suas coisas ou tentam se proteger da poluição ou dos raios solares mortais franqueados pela destruição irresponsável de certas camadas

²⁴ Sétima Tese de “Sobre o conceito de história” in: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas – magia e técnica, arte e política*, São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 225.

da atmosfera – tudo aspectos de uma mesma realidade, e esta realidade é: um modelo de desenvolvimento contraditório, desumano e antiecológico e, portanto, absolutamente obsoleto: definitivamente *esgotado*.

Medo

Naturalmente, a percepção mais ou menos clara, mais ou menos consciente destes fatos conduz a uma terrível situação de *medo* difuso, medo que é uma expressão de desorientação e aparece nu em seu constitutivo mais primordial e importante: medo do *Outro*, do Diferente. Este medo assume variadíssimos aspectos: medo da vida, do futuro, do tempo, dos outros, *medo de ter coragem*, medo de ser si mesmo(a), medo da felicidade e do amor, - medos infinitos – que acabam por amarrar definitivamente a pessoa à sua própria insegurança retroalimentada por sua incapacidade de saber ousar, incapacidade de ser *diferente*, incapacidade de aceitar o *Diferente*; o que a transforma no brinquedo ideal das promessas vazias e da falsidade. No fundo, a espantosa proliferação dos medos não é mais do que expressão de uma época terrivelmente *solitária* (não é difícil demonstrar de como o medo pode ser lido, também, como uma dimensão da solidão, esta doença moderna), uma época dominada pelas determinações da solidão e profundamente egoísta: uma época insustentável, *antivida* – pois o medo socialmente patologizado não é uma expressão natural e objetiva de proteção da vida, mas a *antivida* por excelência.

Crise

De "crise" muito se fala; ela é o colapso – ou a ameaça de colapso – de algo; acostumamo-nos a pensá-la em termos catastróficos, negativamente destruidores – quando algo entra realmente em crise, estará certamente muito perto do fim.

Detenhamo-nos, porém, em um aspecto particular e de fundamental importância na questão da "crise". Este aspecto não se detém na lógica do senso comum, segundo a qual "crise" é sinônimo de negatividade. Trata-se, antes, de uma *volta radical* às origens deste termo, às suas raízes. O que vemos ali? Certamente não uma palavra que traga como carga semântica única a idéia de

catástrofe. Crise provém do rico verbo grego “julgar”, “distinguir”, “avaliar”, “romper com”. E é aí, na origem, que repousa o melhor sentido desta palavra. Pois a crise é, antes de tudo, segundo esta leitura, uma oportunidade preciosa de detenção do automatismo da realidade, do frenetismo dos tempos enlouquecidos, abrindo espaço para um instante de hesitação na massa dos acontecimentos e, portanto, um instante de possível *superação* das condições negativas vigentes. A crise traz consigo uma carga potencial imensa de *positivação do real* e de *valorização da Alteridade*; é devido às crises de crescimento que as pessoas podem vir a se conhecer melhor, e é devido às crises culturais que as culturas podem vir a se entender melhor. Devido à nossa *imensa crise civilizatória*, nossa civilização pode recompor as forças que a constituem no sentido de aprender a aceitar o inelutável: o *Novo* que se anuncia pelos interstícios de um bloco maciço em processo acelerado de rompimento e fragmentação. A crise abandonada em si mesma é a morte. A crise positivada pela responsabilidade e as energias de construção é a *crítica*, é a *vida*. E esta parece ser, exatamente, a nossa tarefa de intelectuais no *aqui e agora*: compreender o mundo e a crise, compreender a profundidade abissal que esta crise assume, e nos responsabilizarmos pelas extraordinárias potências que emergem desde esta difícil e complexa situação. Naturalmente, não podemos pretender uma visão totalizante; mas a *apreciação consequente* das parcialidades que nos são dadas, ou seja, o seu assumir de forma a honrar dignamente este desafio, é o ponto de partida que indubitavelmente nos cabe. Este é também, em nosso ver, a *condição de possibilidade* para pensar a Educação e a Ciência no século XXI; pois o único modo de pensá-las parte, segundo nosso ver, na trilha arduamente aberta pelo pensamento do filósofo Emmanuel Levinas, por *um respeito radical à Alteridade do Outro*.

Síntese: o sujeito ético como o novo sujeito após a “morte do sujeito”: paideia

Só existe, em nosso entender, uma forma de honrar a responsabilidade que a história do século XX nos legou: trata-se de superar definitivamente os modelos “neutralistas” de educação, no sentido de descobrir e promover o seu potencial realmente dignificante: trata-se de enfrentar o medo e sua lógica, o obsoleto e seu uso ideológico e a dimensão negativa – falsificada – da crise. Este enfrentamento

constitui-se em um só grande movimento de preservação dos espaços do Diferente, do Outro. Uma educação construída não como autopreservação do já dado, mas que se entranhe no já dado para desnudar, ali, o não-dito, mesmo o “ideológico” – e, portanto, uma ciência com um só interesse: a vida humana e a vida da terra – pois todo o resto de que tais estão ausentes, inclusive as mais belas acrobacias intelectuais, nada mais são do que reverberações de uma totalidade violenta. Uma educação que tenha, como ponto de partida e chave de compreensão, a valorização irrestrita daquilo que, ao longo da história da humanidade e da filosofia, nunca, em nenhum momento se valorizou de forma realmente digna: o pequeno, o fraco, o indefeso, os restos da história, o Outro. Uma grande transformação crítica construtiva, eis nosso projeto de uma nova ciência que conduza a um novo mundo. Se na filosofia e ciência modernas se postulava que era preciso “ousar saber”, na ciência super-contemporânea os termos se invertem: mais do que nunca, é necessário “saber como ousar”. Um grande rompimento da solidão universal, onde o sujeito não se entenda enquanto tal senão enquanto responsável pelo Outro, pelo que não é ele, e não sobreviva nem um segundo respirando o ar que ele mesmo destila; onde os medos, medo da felicidade, medo do amor, medo de ser, medo de mudar, as crises “negativas” e o esgotado-obsoleto recolham-se aos seus devidos lugares, os subterrâneos da história que sempre tentaram assombrar e de onde nunca deveriam ter saído enquanto decadentes fantasmas que realmente são.

Se o primeiro modelo se balizava por uma idéia pré-crítica de sujeito, o segundo só pode ser concebido desde a reconstrução ética da subjetividade.

Uma tarefa difícil, sem dúvida, mas digna de nossos maiores e melhores esforços. Pois se outro motivo não houvesse para empenharmos nesta tarefa todas as nossas energias, este motivo seria suficiente: a alternativa é o suicídio socioecológico da raça humana. Uma alternativa sem dúvida indigna de nossas forças, de nossas esperanças e de todo futuro nosso e dos que ainda não nasceram.

CORPO E ÉTICA – UMA VISÃO FILOSÓFICA

I.²⁵

Em primeiro lugar, é necessário desmistificar a própria idéia de filosofia. Filosofia: a palavra é grandiosa, mas nem sempre aquilo que é grandioso necessariamente é iniciático. Igualmente, não é veleidade. Existe uma “definição” que podemos com toda tranquilidade utilizar, embora definir seja sempre perigoso – porém, quem fala em filosofia fala em origem da palavra. Definição, definir... dar fim,... delimitar, dar limites, etc...: entenda-se sentido lato. *Filosofia é quando sai o argumento de autoridade e entra a autoridade do argumento.* Tem que ter argumento. Não adianta eu dizer algo se eu não puder argumentar a respeito.

Por outro lado, quando alguma coisa começa a se tornar “óbvia”, a filosofia começa a se interessar. Ela é uma “ciência” diferente das outras nesse sentido. Um conhecer, um saber diferente dos outros, porque os outros se desinteressam quando as coisas são óbvias e a filosofia começa a se interessar quando está óbvio demais, por assim dizer.

Desse modo, destaque-se que a confusão que se cria entre a filosofia e erudição hoje com a Internet não tem mais nem sentido. Porque erudição está na biblioteca ou está nas bases de dados da Internet, mas isso não é filosofia, isso é pressuposto para que eu não invente a roda novamente, apenas. É o susto que todo estudante de filosofia leva quando ele pensa ter uma idéia genial e vai ver e esta idéia tem 2500 anos de idade. Ou às vezes ainda mais, se vem de uma sabedoria também correlata ou anterior. E, na verdade, a filosofia é a coisa mais próxima que pode haver de nós, porque é o momento exato em que nós vivemos, é o aqui e agora que surpreende a si mesmo sob a forma de questão. Um dos maiores filósofos do século XX, Edmund Husserl, criador da Fenomenologia, dizia: filosofia não surge de si mesmo, ela surge das coisas e dos problemas. Filosofia trata do que dá o que pensar. Se não for assim, ela surge de uma fábula e ocupa o nosso cérebro no lugar daquilo que nos daria o que pensar se nós tivéssemos tido a atenção ou tivéssemos tido a

²⁵Palestra a convite da Faculdade de Educação Física da PUCRS.

educação, a inquietação, a formação, a provocação de cada instante vital. Então, na verdade nós estamos falando de algo *absolutamente concreto*. Então, nós estamos trabalhando é no aqui e agora e o que segue tem a ver com o *aqui e agora*.

II

Vamos começar pelo "corpo", no caso o corpo humano. E se poderia poderia fazer aqui toda uma história da idéia de corporeidade, da idéia de corporalidade, mas não é o caso. O que é corpo para nós? Corpo para nós: é um tema que vai nos interessar na relação do esporte. Nós não sabemos, partimos então da nossa curiosidade original, vamos procurar um tratado de anatomia. Tratado de anatomia – e nesse tratado de anatomia a gente vai procurar, por exemplo, um olho humano. O que é um olho? Eu sempre fiquei curioso para ver o que é um olho antes de abrir. Eu sempre vejo lá aquele desenho clássico de um olho ligado por um nervo ótico, o olho é aquele globo que tem o cristalino e tal, aquele humor aquoso interno, a retina e aquelas células diferenciadas das cores, bastonetes, cones. Nervos que levam a imagem, por assim dizer, até o cérebro, o processamento cognitivo do cérebro em relação a essa excitação nervosa, tudo muito bonito. Mas... O olho é *isso*? Primeira pergunta. É claro. Porque um tratado é o relato minucioso de um corte histológico, um corte anatômico, etc.. A resposta é sim, um olho é isso. É isso que está sendo descrito nesse tratado. Aí está, portanto, o olho, paralisado, parado. Nesse ponto, quando ficou óbvio que esse olho é um olho, que a descrição é de um olho, porque parece um olho, está descrito, está mostrado, está contextualizado, portanto não há razão nenhuma para desconfiar, vem a filosofia e começa a *questionar*. *Por trás* deste olho, dessa descrição, isso é um olho? O que significa o fato de ele ser um olho? Por trás dessa pergunta há outra implícita, que, no caso, podemos fazer a um oftalmologista: em qual tratado de oftalmologia está escrito a razão pela qual o senhor se tornou um oftalmologista? Porque o fato é que ele é um oftalmologista. Esse é um fato incontestável. Partimos dessa premissa básica. Procuramos em todos os tratados possíveis e imagináveis e não achamos a razão pela qual ele se transformou no que ele é. Achamos todo o resto: como tratar, como é a descrição desse órgão chamado olho, como é que se inscreve esse órgão no contexto do

organismo humano, a evolução, a filogenética, os tecidos, a parte celular, a parte histológica, as patologias, tudo muito bem descrito; só não se acha a razão pela qual ele se transformou num oftalmologista. Aí começa a surgir uma interessante questão. Porque a pergunta que nós fazemos é a seguinte agora (uma pergunta capciosa, uma pergunta um pouquinho ardilosa): o olho é uma estrutura diferenciada, inserida no crânio, etc., não é? É, do ponto de vista anatômico, científico, não há dúvida. Nenhum de nós tem problema com isso. Mas o olho, antes disso, antes de sua descrição, seria alguma coisa se ele não servisse para ver? Por exemplo: o olho daqueles peixes e lagartos que acabam ficando em cavernas perdendo coloração, perdendo tudo, porque não precisam de olhos, os olhos vão atrofiando. Peixe-cego: peixe-cego é uma espécie, tem olhos, o olho está lá, só que não serve para ver, porque não precisa ver, ele vive num ambiente sem luz. Surge então uma resposta algo inusitada à questão colocada – “o que é um olho?”: antes do olho ser aquilo que nós somos capazes de descrever, *ele seria uma expectativa de ter tempo para se processar como olho*, ou seja, ter tempo para que a luz chegue, atravesse o cristalino, chegue até a retina para excitar aquelas células nervosas que por sua vez excitam o cérebro que por sua vez então processa e tem idéia de imagem. *Isso não se dá em uma simultaneidade*. E aí nós estranhamos, pois parecem duas perguntas que não têm nada a ver uma com a outra. Para esclarecer melhor, vamos pegar um elemento mais simples, uma mão, uma mão humana. Quer dizer, eu peguei a caneta. Aí eu vou descrever a mão, o que é uma mão humana? Uma mão é uma parte diferenciada de um membro superior, ligada a tendões, com movimento, e faço a mesma descrição anatômica... a única coisa que eu não digo é que a mão não funcional não é uma mão em sentido pleno, completo, não? Ela está ali, mas ela não exerce a sua função, o que a constitui como uma mão humana que serve para agarrar algo, para tocar algo, para tatear algo. O que é uma mão humana? Aí vem a pergunta ardilosa. *Talvez uma mão humana seja a expectativa de poder sair de onde está e chegar aqui para pegar este objeto, segurar esta caneta para escrever alguma coisa*. É uma expectativa, e uma expectativa temporal – porque, afinal de contas, se não houvesse tempo, a mão não pegaria nada, não chegaria lá. E aí vamos chegar no terceiro exemplo, um exemplo muito simples, muito fácil. Os pulmões, sabemos que nós temos dois órgãos compostos de alvéolos pulmonares ligados ao sistema circulatório, respiratório,

trocas gasosas. "Trocias gasosas" já significa: extrair de dentro dessa própria definição a idéia de temporalidade. Afinal, troca não se dá numa simultaneidade, mas num processo de troca. Primeiro tem que haver tempo para que essas trocas se processam – *todo o mais deriva disso*. Então nós estamos vendo aqui uma coisa interessante. *Nós somos essencialmente constituídos de tempo sob a forma de expectativa e de sua realização ou não*. Nós somos uma expectativa de temporalidade e isso é anterior a qualquer descrição que nós sejamos capazes de fazer de nós mesmos.

III

Esse seria o foco de nossa reflexão. A razão disso é bastante interessante. Nós temos algo que já nos classificou inclusive como humanos no classicismo grego, animais racionais. E essa *ratio* é uma derivação do modelo do *logos*, que é por sua vez uma palavra que deriva de um verbo grego muito conhecido, muito rico, que vai desde classificar até ordenar, até definir, até dar sentido, etc. Tem poder extraordinário o nosso intelecto, vamos dizer assim, "intus legere", inteligência, que é o ato de tirar ou retirar de algo seu sentido de coisa, seu sentido de objeto. Eu retiro da caneta o sentido de objeto que a caneta tem para mim. Neste momento ela é algo para escrever, mas se eu precisar, digamos, ativar um desses miniteclados eletrônicos, ela vai servir para apertar as teclas. E se eu tiver que me defender de alguém ela vai servir de arma. Então eu retiro do objeto o sentido de objeto que o objeto tem para mim. Mas, "essencialmente", nós chegamos a uma essência ou aquilo que nós construímos ou entendemos que seja a essência do objeto. Caneta, em princípio, é algo que serve para escrever. E ao fazermos isso, ao "essencializarmos", nós fazemos um milagre, milagre que é nos retirarmos do tempo. Nós saímos fora do tempo. Quando Pitágoras pensa no Teorema de Pitágoras, e nós pensamos no Teorema de Pitágoras, é o mesmo, não mudou absolutamente nada ao longo de tantos séculos. Por isso que é possível hoje nós falarmos e darmos exemplos do Teorema de Pitágoras como Pitágoras teria feito, porque nós "saímos fora" da temporalidade. Nós estamos presos na presença, que é o preço que nós pagamos por termos conseguido, pela inteligência, saído fora da própria

temporalidade que, paradoxalmente, é o que nos constitui. Então veja-se que aí nós temos um imenso problema. Nós podemos nos confundir com a nossa própria imagem anatômica, fisiológica. Uma imagem fisiológica chega aliás a ser uma contradição. Eu posso me confundir com a ciência, com a descrição assim como eu confundiria a cidade do Porto que eu não conheço, com um cartão postal desta cidade... Perguntaríamos, ao ver o postal: essa é a cidade do Porto? E a resposta seria evidente: não, este é um testemunho vestigial arbitrado por alguém que queria dar uma idéia, para alguém, de uma percepção, de uma perspectiva da cidade do Porto. Que possível confusão que começa a se criar aí, então. Nós generalizamos, retiramos a *singularidade*. Assim como nós, ao retirarmos da caneta a idéia de caneta, quando olharmos olharmos outra caneta, nós a re-conhecemos. Sabemos o que é um livro, e, portanto, o que é outro livro. E aí começa o problema. Quando nós retiramos a temporalidade dessa dimensão, porque a temporalidade é a condição para que o cérebro inclusive possa processar tudo aquele que lhe chegue, na verdade nós estamos cometendo uma certa *violência*. Porque o particular desta caneta, que é o fato de ser branca e vermelha, etc., de ter estas características, está de lado. Eu não me interesso pelo sentido de caneta, esse sai fora do tempo. Porém, se esta caneta ela for abandonada aqui, daqui a alguns anos ela vai virar pó, desaparecer, pois o tempo corrói tudo. O tempo é aquela entidade primigênia e louca, o Chronos que devora seus próprios filhos, como no famoso quadro de Goya, é uma devoração, uma voragem, e disso os gregos não gostavam muito. E o logos é uma forma de domesticar o tempo. Então, quando alguns filósofos clássicos propõem que "Tempo é a medida do movimento", estão de certa forma resolvendo o problema. Tempo é a medida do movimento. Ao concordarmos com isso, nós estamos transformando o tempo numa questão do espaço, de geometria. Isso é uma mera questão de senso comum. Estamos transformando tempo, que é uma questão de temporalidade anterior a toda idéia de tempo que eu tenho, em crono-logia, o *logos* do *chronos*, em espaço geometrizado. E ao transformar o tempo em espaço, estou controlando-o ou assim penso estar fazendo. Será que eu também estou controlando a temporalidade anterior à idéia de tempo? Quando eu retiro e abstraio, esta é palavra técnica exata, um universal ou um conceito geral, etc, eu estou dando uma amostra de grande poder intelectual, não há dúvida. Vivemos na modernidade *com* e *de* conceitos abstratos,

como, por exemplo, "ser humano". E aí vem a questão: alguém se ofende se eu chamar de ser humano? Não. Mas, alguém se *contenta* com isso? Obviamente não. Porque o que o caracteriza não é ser simplesmente "humano", eu não posso chamá-lo por ser humano. Ser humano é uma abstração. Eu tenho que chamá-lo pela sua diferença em relação à generalidade, à universalidade, diferença expressa pelo seu nome singular.

IV

O que nos caracteriza paradoxalmente não é aquilo em nome do qual nós levantamos desde o século XVIII a nossa bandeira, que é a "igualdade". Essa concepção de igualdade é perigosa. Ela diz tudo e não diz nada. É porque todos são iguais que alguns conseguem ser "mais iguais que outros". Por quê? Porque o que realmente nos caracteriza é aquilo que está sendo transformado em quantidade e não mantido em qualidade: nossa *singularidade*. Aí está implícito um conceito interessante. O conceito de diferença é muito forte. Ele é tão forte que é tudo aquilo que pode nos ajudar a estabelecer as condições de surgimento da categoria "ética". Não existe ética entre universais, universais são abstrações. Nós já temos um problema, nós temos um corpo e esse corpo é essencialmente uma fisiologia funcionando no tempo. Ele pressupõe a temporalidade para existir. No momento que ele saiu dessa temporalidade, ou ele está morto ou ele está abstraído. Enquanto nós não somos quem nós somos, quem nós realmente somos, mas o número do nosso CPF, da nossa identidade, nós somos mera quantidade. E dentro da nossa sociedade nós valemos enquanto quantidade. É esse o ponto que eu queria abordar. Somos medidos pelo nosso poder de compra, pelo nosso poder de troca, pelo nosso poder de consumo, mas dificilmente pela nossa *diferença*, que é a única coisa que, a rigor, nos interessa.

V

Nesse ponto, nós já vemos as consequências que tudo isso traz para a questão do esporte. Se eu entender o esporte enquanto luta quantitativa, eu vou estar

na verdade reproduzindo a guerra de todos contra todos, alguma coisa desse tipo, reproduzindo uma sociedade em relação à qual todas ideias funcionam como abstrações que se concretizam em uma luta, digamos assim. Aí que está o paradoxo. A competição a qualquer preço não é característica do esporte, por isso que se fala em comportamento antidesportivo. Só que, a partir de um certo momento, começa a virar "esporte". Há pessoas cujo "esporte" é competir e vencer a qualquer preço. Essa idéia de *fair-play* é para os românticos, para aquela espécie em extinção que ficou no passado e que pensa que hoje a gente pode dar chance para o azar. Se a oportunidade está aí temos que usá-la. E se vê nitidamente isso acontecendo. A sutileza parece que começa a fazer parte do próprio processo; por trás disso tudo, em um nível mais profundo de análise, poder-se-ia dizer: há uma confusão que se cria e é uma confusão dupla. Primeiro: a confusão entre uma descrição, uma presença, que é a única coisa pensável, presença no presente do indicativo, e a realidade mesma que acontece no tempo. Ou seja, a confusão entre a presença e tudo aquilo que é anterior a qualquer idéia de presença, que é a temporalidade, que é a única coisa não pensável, porque é a condição do tempo e de todo o pensamento, portanto (pensamos ao longo do tempo); e uma confusão entre quantidade e qualidade. Pois eu não penso fora da presença, eu não penso o tempo. Eu posso pensar que daqui a 500 milhões de anos o sol provavelmente vai inflar e virar uma estrela gigantesca, queimar, torrar Mercúrio, a Terra vai ficar inabitável e depois vai encolher, virar uma estrela anã daqui um bilhão de anos, qualquer coisa parecida... mas, no fundo o que eu estou pensando são momentos *presenciais*, de quando isto está(rá) acontecendo. Eu não sou capaz de pensar o tempo. Portanto, eu tenho que trazer tudo como se fossem *flashes*, como se fossem fotografias. Então vejamos, estamos com um problema muito grave, a nossa capacidade de inteligência, de racionalidade é extraordinária. Essa capacidade abstrativa, se por um lado nos dá uma incrível potência intelectual, também nos dá uma extraordinária armadilha. Armadilha de retirar de nós aquilo que nos constitui profundamente: a nossa temporalidade. E aí está a questão da quantidade e da qualidade. Nós, bem ou mal, por razões exatamente de estruturação do mundo administrado, vamos dizer assim, para usar a terminologia da Escola de Frankfurt, nós necessitamos ser organizados, criamos as Instituições, etc.. E esse é o grande desafio.

VI

Então vejam, na verdade a nossa sociedade é essencialmente uma dimensão quantitativa, uma dimensão administrada, uma dimensão administradora, classificadora. Pegou a pior aspecto do logos e o usou para criar uma estrutura de dominação, tendo como área para isso a complexidade da sociedade contemporânea, e absolutizou esta dimensão. E aí, onde entra o esporte? Onde está a ética? Pois isso tem a ver com a qualidade, isso é outra coisa, isso é coisa de "menos importância". Isso é coisa da minha subjetividade, do meu foro íntimo que não tem interesse objetivo para a sociedade administrada. Quando alguém necessita escrever um livro chamado *Inteligência Emocional*, como se toda inteligência não fosse emocional, é porque alguma coisa está muito "louca", podem ter certeza absoluta. E essa é a sociedade em que nós vivemos. E é nessa sociedade que nós tentamos ser éticos. E a ética não cabe. Cabem as éticas profissionais, as deontologias particulares, as prescrições, muito bem, mas não cabe aquela ética primeira "no tempo" que fez com quem construiu este prédio aqui o construiu tão razoavelmente bem que não caiu na nossa cabeça. Normalmente, só lembramos de "ética" em sua falta.. O pai que abusou dos filhos, o ladrão que lesou o INSS em milhões. Aí todo mundo se lembra. Mas o fato é que a cada momento aquilo que é não-neutro do ser humano esteja aparecendo, por exemplo, essas vigas, todas têm sentido na estrutura do prédio, para nós não importa, porque nós pensamos quantitativamente e não qualitativamente.

VII

Chegamos ao ponto que no qual eu queria concluir. Se o esporte em algum momento virar exclusivamente a quantidade de m^2 ou cm^2 que tem em uma camiseta para os patrocinadores, nós podemos dar adeus, fechar a porta da Esef e cada um fazer outra coisa, porque aí nós viramos quantidade em sentido estrito, aí já não é mais no sentido nem aproximadamente figurado. Se o esporte virar isso, ceder o espaço para essa lógica, podem ter certeza que alguma coisa morreu e não nasce de novo. Se o esporte capitular a esse modelo que é a transformação da nossa

qualidade, da nossa diferença, numa generalidade abstrata, então nos podemos fechar, porque não tem mais sentido fazer o que nós fazemos. E quando se perde o sentido do fazer se perdeu tudo. Um suicida ou uma pessoa que tem ideação suicida só chega ao suicídio se o último resquício de esperança do sentido se esvair. Se não, ela ainda fica dando aviso, ela até pode fazer tentativas, etc., mas o psiquismo sabe como se arranjar para passar mensagens a serem decodificadas por alguém muito sensível ou por um profissional. Quando ela não passa mensagem, quando ela se esconde, aí a coisa é muito séria. Então, para encerrar, a idéia seria essa: cuidado com uma das mais humanas das atividades, o esporte. Pois o esporte, no melhor sentido do fair play, não é e não pode ser senão uma celebração das diferenças, das singularidades, da *Alteridade*.

DA TOLERÂNCIA À HOSPITALIDADE – Esboço de uma metamorfose ético-política

*A lei da hospitalidade, a lei formal que
governa o
conceito geral de hospitalidade,
aparece como uma
lei paradoxal, perversível ou
pervertedora. Ela
parece ditar que a hospitalidade
absoluta rompe
com a lei da hospitalidade como
direito ou dever, com o “pacto” de
hospitalidade.
J. DERRIDA²⁶*

Introito

O presente texto se atém aos desafios que se colocam, contemporaneamente, à idéia de validação da categoria de “tolerância” como antídoto ao factum da intolerância que grassa nos mais diversos espectros da vida social e política. Não se trata, evidentemente, de pretender esgotar a amplitude da problemática²⁷, porém de destacar, desde a análise crítica da própria gênese e da configuração dessa categoria filosófico-política, as suas intrínsecas limitações relativamente às exigências que lhe são feitas na tessitura da vida social. Como alternativa ao esgotamento desta categoria nos termos tradicionais de seu uso, emerge a categoria de “hospitalidade”, a qual, modificando o registro de validade e legitimação dos referenciais básicos da vida comunal, repropõe a questão em nível totalmente diverso, cuja intelecção, em si, já constitui um desafio à racionalidade ocidental contemporânea.

²⁶ *Da hospitalidade*, p. 23.

²⁷ Para o aprofundamento da gênese desse conceito em termos histórico-filosóficos, o que pressuporemos no presente texto, cf. BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror – Diálogos com Habermas e Derrida*.

Modernidade e tolerância

Certamente a ninguém, em nenhuma hipótese, restará dúvidas de que a configuração da categoria de "tolerância" não apenas propiciou algumas das maiores conquistas da Modernidade, como também, no sentido mais radical do termo, a *condicionou* filosoficamente e praticamente. De fato, e apenas à guisa de breve exemplificação histórica, seja no espírito de um Montaigne, nos escritos de um Erasmo ou de um Voltaire, seja na ação das lutas e revoluções que culminaram com a ascensão de um modelo ético-político diferente do medieval e de seus resquícios remanescentes até bem avançado o século XVIII, a grande luta que se trava entre a incipiente Modernidade e a época histórica a que essa sucede é, em nosso entender, *essencialmente* uma luta contra a intolerância, particularmente exemplificada na intolerância religiosa e político-absolutista. A história é extremamente pródiga em exemplos que seriam supérfluos no presente contexto reflexivo.

Advém daí, por óbvio, a justa admiração que herdamos relativamente a esse conceito. Os desafios motivados pela vontade e necessidade da possibilidade de convivência de diferentes, da interdição da arbitrariedade dos poderosos, da fixação de "contratos sociais" parecem ter tido, então, sua resposta definitiva. Com o advento da tolerância como categoria ético-política central, as cadeias do passado parecem ter sido definitivamente rompidas, pelo menos na intenção histórica de edificação de uma realidade social ou de um mundo crescentemente tolerante. Não tardou para que pensadores aventassem a possibilidade de que a paz adviesse como consequência necessária da tolerância entre as nações. De qualquer forma, autores tão diferentes como Beccaria ou Pico della Mirandola desenvolvem implícita ou explicitamente esta temática e são apropriados pelos séculos que lhes sucedem. Somos todos herdeiros de um mundo que tem, pretensamente, por base e por fim, a tolerância como objetivo prático a ser conquistado, e poucas dúvidas restam de que tanto no Kant da "maioridade racional" do ser humano como no Habermas da razão consensual, e, principalmente (em termos de uma naturalização do conceito), no correspondente arco histórico que liga esses autores – a Aufklärung, as Lumières, o Enlightenment – habita uma *ratio abscondita* que tanto pressupõe como promove a tolerância como objeto ético-político central da racionalidade *tout court*.

Vivemos esse tempo sob a forma de sua própria herança em nós. A nós, seres racionais, horroriza a idéia de intolerância: ela é sinônimo de obscurantismo, de fundamentalismos de toda ordem e de males que, em princípio, a partir do julgamento de nossa própria racionalidade, já superamos. Cada notícia de ato de intolerância cometido por pessoa, grupo ou nação contra qualquer outra pessoa, grupo ou nação recebe imediatamente a sanção definitiva de nossa parte, e proclamamos em alto e bom tom que só com tolerância podem as crianças ser educadas e os seres humanos conviver em paz.

Paraíso na terra? A questão habita o núcleo da própria palavra "paz". A temática aqui tratada, cuja legitimidade se conformou e reconformou ao longo dos últimos séculos em uma árdua luta civilizatória, necessita, *hoje*, ser revista. Algo habita a lógica oposicional "tolerância versus intolerância" que abriga muito mais do que, aparentemente, seria capaz de habitar esses conceitos. Mas a urgência não espera, e a tarefa está à frente: enfrentar o desafio de desconstruir a obviedade de que um mundo "tolerante" é o melhor dos mundos possíveis, para que se exponham as razões pelas quais – como adiante tentaremos elucidar – uma metamorfose da categoria de "tolerância" na categoria de "hospitalidade" é não somente necessária, mas, sob certos aspectos, até mesmo inelutável frente ao presente esgotamento da *própria história desconstruída* do conceito de Esclarecimento, ou seja, da percepção cabal da medula de uma "dialética do esclarecimento" cujos reais constitutivos estão, pelo menos desde a obra magna de Adorno e Horkheimer, mais do que expostos à razão crítica, ou seja, da razão não-tautológica.²⁸ O tecido social e a razão que o sustenta, degradando-se em ordem de violência, inicialmente visibiliza, desde a crítica filosófica, o que temos chamado de seu "nervo exposto"²⁹, e, após, inicia a reação à crítica que apenas reitera seus constitutivos mais profundos. Esse, exatamente, é o índice de oportunidade da crítica no sentido adorniano de "crítica cultural"³⁰ do conceito de "tolerância".

²⁸ Cf. ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*.

²⁹ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. "O nervo exposto", nesse livro.

³⁰ Cf. ADORNO, T. "Crítica cultural e sociedade", in: ADORNO, T. *Prismas*.

A perigosa antinomia: tolerância versus intolerância

Precisamos avaliar a evidência de que o processo civilizador é, entre outras coisas, um processo de despojar a avaliação moral do uso e exibição da violência e emancipar os anseios de racionalidade de interferência de normas éticas e inibições morais. Como a promoção da racionalidade à exclusão de critérios alternativos de ação, e em particular a tendência a subordinar o uso da violência a cálculos racionais, foi de há muito reconhecida como uma característica da civilização moderna, fenômenos como o Holocausto devem ser reconhecidos como resultados legítimos da tendência civilizadora e seu potencial constante.

Zygmunt BAUMAN³¹

Iniciemos essa crítica com uma frase que soa só a um primeiro momento excessivamente coloquial: "Eu só tolero o que, em princípio, eu não toleraria". E não se trata de uma frase coloquial porque contém em germe todos os elementos para uma crítica filosófica inicial da categoria de "tolerância".

Em primeiro lugar, dá conta da constituição profunda da Modernidade: uma radical individualização dos seres humanos – agora *indivíduos* ou, como temos chamado, "mônadas psíquicas"³² – que, em sua autonomia isolada de toda outra autonomia, exercem sua liberdade (inclusive a liberdade de se relacionarem ou não com outras autonomies) e, no máximo, *toleram* certos limites a si impostos em nome de um bem maior, para a evitação da guerra ou do conflito. Não há, na sociedade monadológica, ou seja, moderna, espaço para a imponderabilidade de interesses que não visem finalmente à autopreservação e trofismo do indivíduo e daquilo que, de algum modo, ele conquistou ou julga haver conquistado³³. A rígida separação entre os seres, enviando à esfera privada qualquer aproximação que transcenda o mínimo necessário para a observância do tácito "contrato social" das sociedades modernas, se traveste em elogio da singularidade, porém essa singularidade não é, ao fim das contas, singular, uma vez que se baseia em uma *Weltanschauung quantitativa* e não

³¹ *Modernidade e Holocausto*, p. 38.

³² Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à Diferença – aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*, entre outros.

³³ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini – essai sur l'extériorité*.

qualitativa da realidade³⁴ – trata-se, muito mais, de uma radical *neutralização* da realidade do humano, ou, se quisermos, de sua *Aufhebung* em um “universal abstrato”, que diz tudo, e, portanto, diz nada, de cada humano (em) particular³⁵. Mais: o fato de que se utilize o termo “tolerância” para grupos, comunidades ou nações em nada altera essa perspectiva, pois, no quadro geral de referências, grupos, comunidades ou nações nada mais são senão agrupamentos de indivíduos no sentido acima exposto³⁶.

Em segundo lugar, expõe claramente o recalque, ou a *Verdrängung*, da dimensão pulsional hobbesiana que, ao fim e ao cabo, ninguém ousaria dizer extirpada da face da terra por boas intenções. Não ataco o outro não porque não tenha motivos intrínsecos (quer dizer: do qual depende a integridade de minha subjetividade) para isso ou porque julgo que ele é não apenas importante, mas *fundamental* para a constituição de minha própria subjetividade³⁷, mas sim porque penso que dessa forma obterei mais facilmente minha autopreservação. Em outros termos, infinitamente melhor seria se o Outro não existisse; mas, já que existe, tenho de fazer algumas concessões a fim de sobreviver nesse ambiente congenitamente inóspito.

E finalmente, em terceiro lugar, e como elemento quiçá mais notável, evidencia de forma cabal a dimensão *neutra* ou *neutralizante*, ou seja, *não-humana*³⁸ – que advém concomitantemente com o apogeu da modernidade, e que Bauman exemplifica meridianamente na epígrafe dessa seção. De fato, esse é o elemento que permitiu que, na carreira da neutralização da humanidade do humano, todas as outras neutralizações ocorressem, inclusive – e é disso que aqui precipuamente se trata – da violência.

³⁴ Cf. SOUZA, R. T. *Justiça em seus termos – dignidade humana, dignidade do mundo*.

³⁵ *Idem*.

³⁶ Caberia aqui provavelmente uma digressão sobre a *Sittlichkeit* hegeliana, porém tal nos desviaria do foco menos reflexivo e mais prático-empírico com o qual desejamos abordar esse fenômeno na presente seção.

³⁷ Cf. LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*; SOUZA, R. T. “Fenomenologia e metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da ‘substituição’ no pensamento ético de Levinas”, in: SOUZA, Ricardo. Timm de., *O pensamento e o outro, o Outro do pensamento*.

³⁸ Cf. SOUZA, R. T. *Fontes do humanismo latino – A condição humana no pensamento filosófico moderno e contemporâneo*, “Introdução”.

Da Tolerância à Hospitalidade – uma metamorfose ético-política

Assim, a questão da quebra da simetria consagrada é, contemporaneamente, absolutamente fundamental, caso desejemos pensar em outro registro que aquele dos inversos neutros e, ao fim das contas, mutuamente referidos. Tolerância pode ser um ponto de partida histórico e filosófico, nunca um *telos* ou ponto de chegada. E isso devido ao fato cabal de que essa categoria, "tolerância" que tanto nos ajudou ao longo da história, *não é mais capaz de portar respostas críveis a fenômenos de violência que transcendem absolutamente a racionalidade na qual essa categoria se gesta e se desenvolve*. Em outros termos, como certamente terá ficado claro ao longo desse breve texto, o fenômeno universal da intolerância, ou seja, sua expressão contemporânea *qua* violência, não tem sua contrapartida, na contemporaneidade, em mais tolerância, mas em uma categoria de *outra* ordem de realidade: a *hospitalidade*. É essa, uma categoria *não-neutra* por excelência, porque alimentada da fonte imponderável do trauma da Alteridade³⁹, que desconstruirá o fenômeno mais pernicioso e recorrente da violência em todas as suas formas: sua naturalização, através da *profanação*⁴⁰ de sua pretensa sacralidade percebida pelo viés de sua conceitualização positivada – o outro lado, o lado neutro ou interno do conceito de "tolerância", através da percepção aguda e inelutável do que se posta entre a idéia de justiça e sua realização⁴¹.

Referências

ADORNO, Theodor. *Palavras e sinais – modelos críticos II*, Petrópolis: Vozes, 1995.

_____, *Minima moralia*, São Paulo: Ática, 1993.

_____, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M: Suhrkamp. (*Dialética Negativa*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009).

_____, *Prismas*, São Paulo: Ática, 1998.

³⁹ Cf. DERRIDA, J. *Da hospitalidade*; LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nós - Ensaio sobre a Alteridade*; LEVINAS, E. *Humanismo do outro homem*.

⁴⁰ Cf. AGAMBEN, Giorgio. "Elogio da profanação", in: *Profanações*.

⁴¹ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos – dignidade humana, dignidade do mundo*.

ADORNO, Theodor – HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*, Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer – o poder soberano e a vida nua I*, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

_____, *Estado de Exceção*, São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_____, *Profanações*, São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas*, São Paulo: Brasiliense, 1985.

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror – Diálogos com Habermas e Derrida*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

CARRARA, Ozanan V. *Levinas – do sujeito ético ao sujeito político*, Aparecida: Idéias & Letras, 2010.

DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas*, São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

_____, *Da hospitalidade*, São Paulo: Escuta, 2003.

_____, "Force de Loi: le 'fondement mystique de l'autorité'", in: *Deconstruction and the possibility of justice*, Cardozo Law Review, Vol. 11, July/aug. 1990, n.5-6.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini – essai sur l'extériorité*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961.

_____, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

_____, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002. ("Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme", in: LEVINAS, E. *Les imprévus de l'histoire*).

_____, *Les imprévus de l'histoire*, Paris: Fata Morgana, 1994.

_____, *Entre Nós - Ensaios sobre a Alteridade*, Petrópolis: Vozes, 1997.

_____, *Humanismo do outro homem*, Petrópolis: Vozes, 1995.

MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz – atualidade e política*, São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.

_____, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991.

PEREIRA, Gustavo O. L. *A pátria dos sem-pátria: direitos humanos e alteridade*, Porto Alegre: Editora UNIRITTER, 2011.

RUIZ, Castor Bartolomé (Org.), *Justiça e memória – para uma crítica ética da violência*, São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____, *Fontes do humanismo latino – A condição humana no pensamento filosófico moderno e contemporâneo*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____, *Razões plurais – itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____, *Fontes do humanismo latino – A condição humana no pensamento filosófico moderno e contemporâneo*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____, *Ética como fundamento – uma introdução à ética contemporânea*, São Leopoldo, Editora Nova Harmonia, 2004.

_____, *Sentidos do Infinito – a categoria de "Infinito" nas origens da racionalidade ocidental, dos pré-socráticos a Hegel*, Caxias do Sul: EDUCS, 2005.

_____, *Em torno à Diferença – aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

_____, *Justiça em seus termos – dignidade humana, dignidade do mundo*, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

_____, *Adorno & Kafka – paradoxos do singular*, Passo Fundo: Editora do IFIBE, 2010.

_____, *Kafka, a Justiça, o Verdicto e a Colônia Penal*, São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____, *O pensamento e o outro, o Outro do pensamento*, Porto Alegre: Zouk, 2022.

_____, "Ecos das vozes que emudeceram': memória ética como memória primeira", in: RUIZ, Castor Bartolomé (Org.). *Justiça e memória – para uma crítica ética da violência*, São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2009.

_____, "O corpo do tempo: um exercício fenomenológico", in: SOUZA, R. T. – OLIVEIRA, N. F. (Orgs), *Fenomenologia hoje II – significado e linguagem*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 439-450.

_____, "Da metamorfose da intencionalidade à metamorfose do sentido – uma leitura de Levinas". In: LOPARIC, Zeljko; WALTON, Roberto. (Orgs.). *Phenomenology 2005 – Selected Essays from Latin America*. 1 ed. Bucarest: Zeta Books, 2007, v. 2.

_____, "A vida opaca – meditações sobre a singularidade fracassada", in: OLIVEIRA, N. F. – SOUZA, D. G. (Orgs.), *Hermenêutica e filosofia primeira*, Ijuí, Editora da UNIJUÍ, 2006, p. 461-469.

_____, "Justiça, liberdade e alteridade ética. Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas", in: *VERITAS – Revista de Filosofia*, Vol. 46 n.2, junho 2001, p. 265-274.

_____, "Das neue Denken und die Ermöglichung des Friedens – Franz Rosenzweig und Emmanuel Levinas im Zentrum der Ereignisse des 20. Jahrhunderts", in: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich (Org.), *Franz Rosenzweig "neues Denken"*, Vol. I, Freiburg/München: Alber, 2006, p. 583-595.

_____, "A dignidade da pessoa humana", in: KIPPER, D. J. (Org.), *Ética: teoria e prática – uma visão multidisciplinar*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, p. 100-132.

_____, "Nós e os outros. Sobre a questão do humanismo, hoje", in: PAVIANI, Jayme – DAL RI Jr, Arno (Orgs.), *Globalização e humanismo latino*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000, p. 203-212.

_____, "Por uma estética antropológica desde a ética da alteridade: do 'estado de exceção' da violência sem memória ao 'estado de exceção' da excepcionalidade do concreto", in: *VERITAS – Revista de Filosofia*, v. 51, n. 2, junho 2006, p. 129-139.

_____, "Fenomenologia e metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da 'substituição' no pensamento ético de Levinas", in: SOUZA, Ricardo. Timm de. – OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.) *Fenomenologia hoje – existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001.

_____, "O corpo do tempo – um exercício fenomenológico", in: SOUZA, Ricardo. Timm de. – OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.), *Fenomenologia Hoje II – significado e linguagem*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SOUZA, Ricardo Timm de. – FABRI, Marcelo. – FARIAS, André Brayner de. (Orgs.) *Alteridade e Ética*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

O SENTIDO ÉTICO-INTELLECTUAL EM TEMPOS COMPLEXOS

Introdução – uma articulação possível entre o ético e o *intellectual*

A questão do que possa receber, hoje, o qualificativo de *racional*, é certamente das mais espinhosas. Não somente o irracionalismo parece campear em todas as frentes, mas também - e este é o fato de fundo especialmente relevante - os teóricos não costumam mais encontrar para o "conceito" de razão um significante suficientemente unívoco.

Mas nem sempre foi assim. Durante séculos, nada poderia talvez haver de mais supérfluo do que se dedicar de forma pertinaz ao estudo e à delimitação do conceito de razão e de racionalidade e de suas consequências, de tal forma óbvios pareciam ser seus parâmetros de inteligibilidade a todo animal racional; muito mais útil se sugeria, então, desatrelar a razão de pudores heterônomos, desvencilhá-la do que, no passado teria se constituído em suas travas e limitações - o medo, a religião, até mesmo a loucura. Que o iluminismo tenha seriamente sonhado com o estatuir de uma religião da razão, tal fato pode ser compreendido como a terminação de uma longa cadeia de pretensão "desencantamento" do mundo.

Hoje, porém - ao longo do intenso, paradoxal e "breve século XX"⁴² e para além - a situação é totalmente diferente. Nada parece ser mais frágil do que a identidade da razão. Os grandes delírios racionais da modernidade vão ficando para trás e não deixam muitas saudades: não cumpriram em sua absoluta maioria a essência do que prometeram. As críticas pertinazes de variados intelectuais de grande lucidez, como Bergson, Adorno, Horkheimer, Benjamin - mas também, muitos outros, de muitas outras escolas, de muitos outros lugares e proveniências (crítica de toda uma época que faz um levantamento histórico de si mesma) - contribuíram para que finalmente pudesse ser percebido a que nível de precariedade eleva-se, hoje, o estatuto de racionalidade tal como compreendido geralmente na linguagem da tradição.

⁴² Cf. HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos - o breve século XX*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

Mas não se trata de uma constatação conjunta de gênios iluminados. O que de verdadeiro advém de suas sutis investigações alimenta-se da consciência de situação de uma época de *esgotamento*, época esta na qual temos vivido há mais de um século e que, talvez, só agora passe a deitar seus frutos realmente maduros.

O objetivo do presente texto é pontualizar algumas das dimensões fundamentais para a compreensão mais profunda destes fatos, bem como sugerir pistas para a compreensão das condições de possibilidade de uma racionalidade simultaneamente *plural* e intrinsecamente *ética*: uma rearticulação sólida entre a *ética* e o *conhecimento*.

Da diferença real à diferença lógica: a grande aventura da Razão grega

A racionalidade se apresenta, nos alvares da filosofia ocidental, como uma extraordinária potência essencialmente *identificante*.⁴³ Tentemos caracterizar algumas referências essenciais para a compreensão deste fato absolutamente determinante não só em termos de pensamento, mas também em termos da própria história do ocidente e por extensão do mundo, da *nossa* história - ou do que dela resta.

A questão que se coloca aos primeiros daqueles que passaram à história com o nome de filósofos é clara, e essencialmente a mesma para todos: *o que é a realidade?* É de se destacar, porém, que, para que pudessem ter chegado a este questionamento aparentemente "óbvio" ou até mesmo, em sua clareza enunciativa, bastante "simples", muitos passos complexos tiveram de ser percorridos:

a) Em primeiro lugar, e como condição absolutamente fundamental para todo desenvolvimento do pensamento propriamente filosófico, é preciso "*desidentificar-se*" da realidade, ou seja, perceber-se *diferente* dela. Caso isso não ocorra, estamos ainda em uma etapa de indiferenciação que oblitera qualquer tentativa de lucidez, pelo menos nos moldes "gregos" do termo: não há luz nem sombra, mas uma indeterminação onipresente e sem cores, sem demarcação de limites, sem

⁴³Cf. SOUZA, R. T., *O pensamento e o outro, o Outro do pensamento*, Porto Alegre: Zouk, 2022, p. 275-290.

possibilidade nem ao menos da percepção de uma determinada situação desde onde se pensa e se fala. Em lugar do questionamento, haveria apenas a pretensão da onisciência pela onipresença.

b) Assim, a *diferença* é absolutamente essencial no questionamento acima proposto: ela determina o próprio "*espaço*" da questão, o *intervalo* no qual a questão pode nascer. E em uma generalização não de todo temerária, poderíamos dizer: a consciência implícita ou explícita da diferença entre quem pergunta e quem (ou o que) é perguntado é a condição primordial para a própria ocorrência do pensamento.

c) Uma vez dado tal fato, o problema agora é demarcar uma determinada área da realidade a ser *iluminada* pelo intelecto. Mas este não é um problema de difícilíssima solução – pois, desde quando se pergunta "o que é a realidade", ocorre a pressuposição paralela de que a realidade como tal é já alvo desta demarcação específica – já que tal demarcação apenas se impõe desde o momento em que se passa a tentar preencher tal questão com algum conteúdo, seja para melhor especificá-lo, seja para considerar o sentido deste questionamento. Assim, quem pergunta "o que é a realidade" fala sempre desde uma posição na qual a realidade pela qual pergunta é aquela que se lhe assume, de certo modo previamente, *sentido de realidade*: algo que julga que, ao ser questionado, pode fornecer, de algum modo, uma resposta que recompense seus esforços.

d) Uma vez dadas tais condições prévias, tal questão – "o que é a realidade?" – pode assumir contornos mais claros. Agora é possível sofisticar o questionamento procurando pensar além do "meramente sensível" – procurando pela *arché*, pelo ser mesmo e por suas categorias de inteligibilidade. Inicia-se agora, de forma explícita e inequívoca, a grande tensão do pensamento filosófico: há que *identificar* o real, ou seja, *é necessário que seja transposta a diferença atrás referida, a qual, como vimos, é condição para o pensamento – sem, porém, que o processo identificatório se confunda com uma identidade ingênua pré-reflexiva, pré-filosófica*. Este é o dilema de toda filosofia. Tentar responder satisfatoriamente a esta questão tem sido a motivação de todo pensamento de origem grega, aquele que primariamente se propõe o tema: sugestões de como resolver a distinção entre os particulares e o universal, universal que elucidaria o que os particulares realmente são para além de

toda e qualquer mera aparência - *identificar* a realidade para além da indeterminação ou "des-identificação" do múltiplo.

A história da filosofia ocidental é assim a história de uma longa e complexa apropriação; o intelecto aprende a apropriar-se do que não é ele ao apropriar-se intelectualmente daquilo a que é, por ele, atribuído valor de realidade. Do intelecto "que é de certo modo todas as coisas" aristotélico ao intelecto que penetra no núcleo da realidade cognoscente via correlação intencional husserliana, o que temos é uma e mesma inspiração desdobrada de múltiplas formas. Uma dupla consciência brota da retrospectiva destes fatos:

a) Em primeiro lugar, a tarefa intelectual é compreendida fundamental e decisivamente com um tema do *conhecimento* da realidade, de sua cognoscibilidade. Já nos primeiros estertores do pensamento identificante, estamos muito próximos de Hegel – só o real é cognoscível, só o cognoscível é real.

b) Além disso, o processo para se chegar ao conhecimento consiste na anulação do espaço que medeia entre conhecedor e conhecido, do *intervalo diferencial* conforme anteriormente caracterizado.

Deste modo, é possível acompanhar as grandes linhas de desenvolvimento da filosofia ocidental. Trata-se de um apropriar-se da realidade pela utilização infinitamente criativa do poder sintetizante do intelecto que tem no verbo "ser" – *de algum modo, sempre no presente do indicativo* – a fonte e o destino de toda sua referência.

Interessa-nos destacar aqui um determinado passo, absolutamente imprescindível para que tal tenha se dado como efetivamente se deu: a sutil transmutação da diferença real – que pode, neste contexto, ser considerada a *origem de todo e qualquer pensamento enquanto tal* – em diferença lógica – *origem de todo e qualquer pensamento identificante*. A distinção – ou melhor, a *não-distinção* clara – entre estes dois dados de origem – que pode soar pouco importante a uma primeira leitura – é absolutamente *determinante* e *definirá* a evolução do pensamento ocidental por bem mais de dois mil anos. E não é inconsequente supor que somos, como nosso século foi, como nossa época foi e tem sido, a vítima real desta indistinção.

Pois veio a se estabelecer uma determinada noção de racionalidade com relação à realidade, logo entronizada como hegemônica, para a qual a determinação da realidade como tal passa exclusivamente por aquelas dimensões que dela podemos conhecer – “o *logos* do seu ser”. Filosofia seria assim problema exclusivamente do conhecimento, e conhecimento de ser e não de aparência. Seria, ainda antes, a determinação do *ser* e do *não-ser* pela *Razão* do Ser – Razão esta estatuída em única racionalidade concebível (e as contadas exceções significativas a esta regra acabam por confirmá-la).

“Razão” é assim, no contexto das presentes reflexões, a variedade de formas que o intelecto utiliza para levar a cabo seu exercício de apropriação daquilo que se lhe apresenta, desde o ponto de vista do conhecimento – o único a ser realmente levado a sério – como tendo sentido de realidade. E isto sempre desde a dimensão do identificar e conhecer que consistem finalmente num conhecer e conquistar o ente, anulando o espaço da diferença real ao substituí-lo pelo espaço da diferença lógica, a qual, finalmente, não necessita de espaço algum na medida em que se constitui em uma etapa do processo *identificatório* da realidade. A questão da realidade seria a questão de seu conhecimento, e seu conhecimento por parte de uma razão solitária.

Da Razão (cindida) às racionalidades “precárias”: a “Idade da Razão”

A história segue seu curso. As grandes promessas da razão assumem a forma da modernidade que consiste justamente no ultrapassamento de pudores totalizantes por parte de um intelecto poderoso. A ocorrência de questões como, talvez, o infinito cartesiano da terceira Meditação, as considerações pascalianas e kantianas e outras exceções à poderosa re-imanentização do sentido que ocorre após a decadência da escolástica medieval parecem-nos, mais uma vez, assumir o status de grandiosos *desvios* em relação à ortodoxia em que se constitui o pleno desenvolvimento de um determinado espírito identificante presente nos primeiros alvares do pensamento ocidental, conforme atrás sugerido, e que culminará em certas construções especialmente do idealismo alemão.

A modernidade, com tudo que ela representa: renovação de estruturas histórico-sociais, possibilidade de inusitado avanço científico, a crença na realidade como um livro aberto pronto para ser lido, a revalorização de cânones clássicos e descoberta de novos, esta modernidade se configura na talvez última grande vaga "otimista" que tenhamos tido até agora. Esta vaga otimista, que tem seus primórdios talvez nos primeiros anúncios do renascimento, atinge seu apogeu com a crença nos ideários iluministas/positivistas.

Percebemos, porém, de forma inequívoca, um constante processo de falência do "ideário moderno" já a partir de pelo menos meados do século XIX. Não entraremos, no presente contexto, em detalhes a respeito do estudo de tais dados, o que temos feito em outras ocasiões. Interessa-nos, por agora, simplesmente constatações de ordem geral.

A idéia de razão que herdamos da modernidade não é capaz de dar conta de questões que surgem *hoje* exatamente porque ela não foi capaz de dar conta das grandes questões civilizatórias nem ao menos em seu próprio tempo de maior apogeu e praticamente absoluta hegemonia. O pensamento e a história contemporâneos apresentam algo de comum entre si e de inconfundível com relação a qualquer outra época da civilização ocidental: a sua descrença em um princípio único suficiente de referência. E disto não escapa nem ao menos o alentado conceito da razão moderna. Se esta foi capaz de fornecer à ciência formas inéditas de dominar o mundo e se desenvolver, foi na mesma medida absolutamente incapaz de controlar a aplicação auto e hetero-destrutiva de si mesma. Quando, em uma determinada reunião, cientistas brilhantes usaram de toda sua capacidade para desenvolver armas mortais, a Razão estava ali *plenamente* presente. E sua presença cindiu definitivamente, de uma vez para sempre, a crença grega no acoplamento necessário entre racionalidade e virtude. O que se pode observar é que nada, senão um impulso identificatório, pretendia que estas dimensões constituíssem um monólito indestrutível em sua coerência. Na verdade, bastam apenas alguns episódios hediondos de uma guerra contemporânea para fazer vez mesmo a uma modesta lucidez que um tal sonho de séculos caducou definitivamente.

Eis, portanto, que a idéia de uma Razão comum a todo e qualquer "ser racional" evidencia sua contradição interna – sua incapacidade de lidar com os frutos podres

dela mesma provenientes ao lado do que se poderia pensar em termos de frutos "sadios": seu cuidadoso avanço, predominantemente científico, na abordagem da realidade. E a consciência desta contradição imuniza contra uma certa idéia, cara a muitos, de que, em alguns contados momentos da história, a razão se teria "desviado" de seus sadios princípios e lógica – como, por exemplo, à época do nazismo. É possível perceber nitidamente, ao contrário, que a estrita racionalidade, a meticulosidade lógica com que foram conduzidos planos de guerra e extermínio é paradoxalmente, em sua origem, a *mesma* utilizada para se tentar e eventualmente conseguir a cura de determinada doença.

Com isto, esgota-se na contemporaneidade o mito da "boa razão", da reta racionalidade, não na afirmação contrária de uma razão demoníaca travestida de boa razão, mas na pura e simples constatação benjaminiana de que "toda obra de cultura é também uma obra de barbárie". *O bom e o mau, o ético e o não-ético não são questões intrínsecas à própria razão segundo o molde que nos foi legado pelo logos iluminador desde há dois mil e quinhentos anos, mas condições de seu exercício.*

É neste sentido que a fragmentação de um todo de sentido – a fragmentação dos resultados unificadores de uma razão identificadora e totalizante – conduz a uma primeira constatação, expressa na famosa máxima camusiana: "a cada razão se pode opor outra razão" – há a razão de quem larga *Little Boy* sobre Hiroshima, e a razão de quem mora em Hiroshima e não gostaria que *Little Boy* lhe caísse sobre a cabeça. Esta, a primeira das constatações, talvez seja também a mais importante: ela é absolutamente decisiva no sentido de que coloca em questão a estrutura de certeza de que se utiliza o pensamento para se impor ao seu "outro", àquilo que considerará a realidade à qual se dirige e que, em fim de contas, é o alvo de sua compulsão à identidade.

Mas ocorre ainda um outro motivo para que esta primeira constatação seja considerada tão importante: ela envia ao núcleo da própria questão original da diferença, e dá margem à compreensão de que a *diferença lógica* – o modelo de diferença que sanciona os avanços da razão identificante - *não subsume a diferença real*, mas estabelece antes, como diria Derrida, "uma hierarquia e os termos de uma dominação".

Os fragmentos das certezas, os fragmentos do sentido unívoco entre os quais a cultura contemporânea se debate, conduzem assim à questão real. Esta questão se apresenta de forma dúplíce: por um lado, a insuficiência na manutenção de esquemas tradicionais de compreensão de mundo e de racionalidade, pela falência de quaisquer arcabouços que os sustentassem em meio às tempestades contemporâneas; por outro, a oportunidade de uma reconsideração radical dos elementos mais importantes para a própria idéia de uma *racionalidade sustentável* frente aos desafios do novo século.

Pois a oportunidade que se apresenta a quem hoje mergulha a fundo nestas questões é de enorme valor: sugere a chance de que se perceba de certo modo o *conjunto* das grandes heranças do passado. Ocorre a disponibilização de uma infinidade de elementos variados que permitem ao observador distinguir com maior clareza as dimensões reais da multiplicidade dos fatos, na medida em que estes fatos não mais obedecem a uma lógica civilizatória hegemônica, mas se apresentam *enquanto tais*, em toda sua novidade, sem uma lógica que os conecte e de certa forma os viole a bem de um *telos* redentor. A implosão de um todo artificial de sentido dá espaço à eclosão de uma *multiplicidade de sentidos* – tal é verificável tanto filosófica como empiricamente.

Com a falência de modelos grandiosos de racionalidade é possível que estejamos finalmente chegando, em uma inspiração sartreana, à *Idade da Razão*, à idade em que a razão tem de reconhecer os limites de seu trofismo e reconhecer-se na *parcialidade do múltiplo* – o que somente se constituiria em desabono a uma razão delirante. Pois tudo indica que a lucidez consiste provavelmente em escapar aos encantos e seduções de uma totalidade tão violenta como sedutora, e antever a possibilidade permanente do conflito. Quanto E. Levinas pergunta, ao início de uma de suas obras maiores, *Totalidade e Infinito*, se "a lucidez – abertura do espírito ao verdadeiro - não consiste em antever a possibilidade permanente da guerra"⁴⁴, está sugerindo exatamente que as grandes Razões condescendentes e totalizantes nem querem nem podem dar conta do que realmente interessa e é decisivo para o

⁴⁴ *Totalité et Infini*, Kluwer, Le Livre de Poche, Paris, 1990, p. 5.

pensamento que se destila não por uma sublimação da realidade, mas pelo *atrito entre realidades*: a vida concreta, ou seja, a infinita multiplicidade da realidade.

A razão totalizante parece ter dado definitivamente lugar a um inquieto conjunto de racionalidades “precárias” (na medida em que não se completam e têm na referência ao movimento *múltiplo* da realidade seu único sentido), porém “nascentes” (porque inexploradas em seu potencial real). Multiplicam-se os conceitos que “não se compreendem a si mesmos” (Adorno); desencontram-se as idéias bem-acabadas de si mesmas: abre-se todo um universo de virtualidades.

Explorar este potencial parece ser a tarefa fundamental das novas gerações; e isto significa nem mais nem menos do que resgatar alguns dos mais originais e importantes impulsos do pensamento: algumas das mais decisivas capacidades humanas, entre as quais uma das maiores é resistir à tentação de configurar uma totalidade ontocosmológica onde todas as questões humanas estivessem a priori resolvidas.

A racionalidade da Diferença

Este resgate acima sugerido – de alguns dos mais primigêneos moventes do pensamento - passa pela reconsideração da questão da Diferença na ordem do pensar; mas parece só ser possível concebê-lo em termos de um reenfoque da questão pela origem do sentido. *O sentido da razão autotrófica e solitária é ela mesma*; em nome de uma imanência metodológica ela mergulha justamente em uma solidão da qual não mais se evade – e isto vale também para grandes filósofos que, ao longo deste difícil século XX, soergueram seu discurso em torno a um questionamento das racionalidades do passado e pretenderam uma aproximação mais profunda do substrato ontológico da realidade, como Heidegger.⁴⁵

À razão autotrófica e totalizante propomos assim a alternativa de uma racionalidade essencialmente plural, imunizada desde seu nascimento da tentação de identificação parmenideana-hegeliana entre ser e pensar – origem de todas as obsessões identificatórias-totalizantes – *porque definida exatamente a partir da*

⁴⁵Cf. SOUZA, R. T., *O pensamento e o outro, o Outro do pensamento*, p. 21-78.

diferença entre ser e pensar, eclodida definitivamente desta *diferença primigênia, originante*. Esta racionalidade não pode ter cunho outro que ético-estético, na medida em que é fiel, antes de tudo, ao incontornável *intervalo* entre os diferentes. Poderia eventualmente ser compreendida como uma dimensão “corretora” da lógica imanente do pensamento.

A racionalidade da Diferença – proposta como alternativa a uma razão solitária e obsessivamente entregue ao seu poder identificante – eclode da irreduzibilidade do múltiplo a uma lógica em que esta multiplicidade fosse subsumida e permanecesse intelectualmente “à disposição” das potências totalizantes-identificantes. Esta racionalidade não pode ser reduzida a uma função do pensar (e, mais remotamente, nem a uma função do ser!), porque o *sentido* de sua estrutura está em ancorar-se exatamente na separação – na diferença – entre as potências do pensar e a abundância do ser. A dimensão pré-original em que consiste sua mais remota referencialidade é, ressaltemos, a *multiplicidade original do real* – e, lido de outra forma, seu sentido consiste justamente na sempre ameaçada *preservação* desta multiplicidade.

Porém a preservação da multiplicidade não é nunca apenas uma questão intelectual, mas, antes, a própria questão do sentido do uso do intelecto. Propõe-se, portanto, a exploração de uma outra possibilidade do pensamento: uma estruturação corretiva com relação ao impulso identificante corrente nos seus modelos “normais”.

Em síntese, o que está realmente em jogo é a *não-alergia absoluta ao outro do pensamento*, preservado em sua condição de não-função do pensamento.

Conclusão: da lógica da Razão à racionalidade ética

*A filosofia, segundo a única maneira
pela qual
ela ainda pode ser assumida
responsavelmente em face do
desespero, seria a tentativa de
considerar todas as
coisas tais como elas se
apresentariam
a partir de si mesmas do ponto de
vista da redenção.*

T. W. ADORNO⁴⁶

É necessário reinventar a razão, mergulhar nas exigências do mundo e dali extrair condições para um redimensionamento radical do estatuto de legitimação da racionalidade, uma racionalidade que se anuncia ousadamente *plural* – como plurais são as pessoas, os grupos humanos, as infinitas formas da natureza -, sem medo da convivência com fronteiras as mais diversas, sem temer a desinstalação que consiste em estar situado exatamente em uma *situação de fronteiras* – pois sua vocação maior não consiste em construir sua própria segurança, mas em preservar a novidade da multiplicidade sempre renovada dos sentidos. Uma racionalidade plural e ética, e quase poderíamos dizer: *ética porque essencialmente, inequivocamente plural, sem última palavra*, mas que não vê simplesmente seu mais original sentido em si mesma e em seus caprichos. Deste modo, talvez seja muito possível conceber a ética e sua racionalidade própria – o respeito à diferença enquanto diferença e a procura pelo sentido deste respeito – não mais como a pedra de escândalo de um modelo de razão solitária em processo de inelutável falência, mas como condição do próprio pensar sob novas condições, um pensar, parafraseando Adorno, para quem a verdade consista em negar a injustiça, ou, seguindo Levinas, que tenha coragem de, entre a mera verdade e a exigência da justiça, decidir-se pela justiça.

⁴⁶ *Minima moralia*, São Paulo: Ática, 1993, parágrafo 153, p. 215.

Onde uma determinada tradição percebe apenas decadência e “desordem”, a racionalidade da multiplicidade encontra a oportunidade de repensar a fundo *em que poderia consistir efetivamente o sentido da realidade*; e é nesta questão de não pouca importância que este modelo de racionalidade encontra forças para encetar sua difícil aventura: a articulação concreta entre a ética fundamental e os infinitos modos de conhecer.

ÉTICA, POLÍTICA E AMBIENTE

*O primordial de uma ética não é
desenhar uma autopista para o bem ou criar
uma comunidade de gente boa, mas criar
municações contra o mal, quer dizer, impedir
que a humanidade se destrua.*

Reyes MATE

I

Como pré-condição do texto e do argumento a seguir, uma constatação: a Ética não é um elemento a mais a ser levado em consideração quando se pensa sobre a questão filosófica fundamental: a condição humana, simplesmente porque a Ética se constitui no fundamento da própria possibilidade de pensar o humano. Pois a própria idéia de pensar pressupõe a Ética. Não existe pensamento fora de alguém que pensa, porque não se pensa foras de um corpo, é sempre alguém que pensa e que, para pensar, tem de antes existir; e esse alguém não é uma mônada fechada em si mesma, mas, de algum modo, desde sempre o fruto de relações – seja no âmbito de sua gênese biológica (ninguém nasce senão de seus pais), seja em termos de sua geração social e histórica (ninguém existe fora de uma cultura e de uma língua que o acolhem, ou fora de estruturas materiais que o sustentam). Ser humano é provir e viver na multiplicidade do humano, existência humana é expressão de um existir múltiplo, de um existir na multiplicidade.

Cabe neste momento uma constatação indispensável para a compreensão do argumento aqui apresentado: quando se fala em multiplicidade, não se trata de alguma questão quantitativa, mas exatamente o contrário: a multiplicidade só é perceptível quando as singularidades a constituem, ou seja, quando a qualidade, ou seja, a singularidade de cada constituinte não se confunde com a singularidade de nenhum outro. Caso contrário, não temos multiplicidade, mas massa: indiferenciação quantitativa de constituintes, homogeneização dos diferentes, con-fusão dos múltiplos numa unidade violenta: totalização.

Em outros termos, não se fala aqui de multiplicidade meramente formal, “matemática”, mas em qualidade, em multiplicidade qualificada ou, exatamente, em termos filosóficos, multiplicidade ética, do agir de uns com relação aos outros e dos sentidos deste agir.

Veja-se um desdobramento empírico de tal constatação: para que uma gestação tenha chegado a bom termo, é necessário que nem a mãe, nem todos os que a apoiaram houvessem agido de forma má, pelo menos não a ponto de impedir o desenvolvimento do novo ser. O mesmo se dá, evidentemente, em cada um dos momentos da vida, não apenas daqueles facilmente percebidos como decisivos ou extremamente importantes, mas igualmente naqueles, aparentemente coloquiais ou irrelevantes, que constituem propriamente o dia a dia da vida, a teia dos momentos que se vive na cotidianidade. Em suma: em todos os momentos da vida humana, define-se em cada situação a continuidade da existência, não através de “atos indiferentes”, mas na especificidade única e não-neutra de cada ato, que reflete a singularidade única e não-neutra (porque inconfundível) de cada ser. Cada instante é, por definição, um instante de decisão .

Assim, tudo é grave, questão de vida e morte: um ato qualquer, isolado, pode tanto fazer viver como fazer morrer. Embora tal fato seja claramente perceptível nos grandes instantes decisivos da vida, onde a vida e a morte se encontram – tanto um ato heroico de sacrifício por outrem como um ato que mata alguém, tanto uma intervenção cirúrgica bem-sucedida como a destruição da vida – na verdade tal fato se dá, de um modo ou de outro, em todo e em cada um dos instantes da existência, pela razão simples de que cada um desses instantes é, da mesma forma, singular e inconfundível com cada outro. Não há instante neutro ou indiferente à vida; há apenas instantes que conspiram, ou para a continuação e promoção da vida, ou para sua corrosão e destruição. O ser humano é o ser não-neutro por excelência. Essa não-neutralidade é simultaneamente o resultado da reflexão original sobre a condição humana e a possibilidade de tal reflexão.

Ética é, assim, o fundamento da condição humana que vive e medita sobre si, sobre seu lugar, sobre sua casa, sobre seu mundo: ética é, neste sentido, essencialmente, uma questão eco-lógica. E, em assim sendo, ética é o fundamento

de todas as especificidades do viver, em suas mais complexas relações e derivações, das ciências e da tecnologia, da história das comunidades e da própria filosofia.

Desse modo, se é verdade, como argumentado anteriormente, que a ética é uma fundamental questão da condição humana, ou melhor, que se constitui realmente como a questão da condição humana, e que a condição humana é fundamentalmente uma questão ética, então tudo aquilo que envolve a questão humana, tudo aquilo que se constitui nas circunstâncias onde o humano se entende como tal, tem interesse eminente para a ética.

Poder-se-ia dizer ainda mais: que a relação entre ética e condição humana nessas condições é, em última análise, indiscernível. Pois como se poderia distinguir entre uma dimensão do agir que é refletida a posteriori por quem pensa a condição humana, e a própria condição humana de quem pensa o agir? Coloca-se aqui, portanto, uma espécie de círculo interpretativo.

O grande risco que agora aparece é a tentação da transformação desse círculo interpretativo em uma estrutura de desconsolo ou de finitude, algum tipo de tautologia que impeça a transcendência dos limites próprios que a própria condição humana impõe.

Sabe-se desde sempre, ao menos por via intuitiva, que a ética não é uma questão solipsista, mas sim uma questão de relação, e relação com o outro, com a Alteridade para além de qualquer representação. Porém surge aqui uma questão de central importância: é plausível, no interior da estrutura de finitude na qual se vive, conceber a possibilidade real da própria Alteridade? Será possível a relação com o que a Alteridade anuncia para além dos limites das representações e pensamentos, que surgem quando meditamos na profundidade da condição humana?

II

Eis o até agora exposto: entende-se ética como a *sub*-stância humana da própria humanidade. Ora, o que pode ser mais importante para a humanidade do que pensar e realizar a si mesma, e onde poderia a humanidade, o ser humano, pensar e realizar a si mesmo senão no seu universo de referência, de autocompreensão, de existência, aqui compreendido desde o ponto de vista de uma espécie de nicho ético-

ecológico? Portanto, é desde um nicho ecológico, desde uma fresta ecológica que se vive, pensa e age. É neste fulcro, nesse espaço de vivência da realidade existencial – *oikos* – que se constrói o sentido de realidade que permite que as relações sejam possíveis, em qualquer sentido desse termo. As grandes questões ecológicas não são, assim, de nenhum modo, meramente científicas ou delimitáveis na circunscrição de uma episteme particular. Elas são, fundamentalmente, questões éticas; elas e a sua solução – ou não-solução –, é que virão a definir o futuro do próprio ser humano na terra, sua casa maior. Portanto, como é extremamente clara a compreensão de que aquilo que define o futuro do ser humano é justamente a sustentação ética do seu ser, então é fácil depreender que a questão ecológica é uma questão ética na sua origem e no seu sentido; aliás, não é necessária uma reflexão assim tão sofisticada para que se perceba de forma cabal aquilo que os especialistas em diversas áreas vêm reiterando: que não existe questão ecológica que não seja uma questão humana, assim como não existe uma questão humana, ou seja, uma questão social, que não seja uma questão ecológica.

A divisão metodológica que se faz quando se categoriza ecologia como uma ciência especial é procedimental, e não essencial. Na verdade, “ambiente”, enquanto percepção, compreensão de seu habitat, dos lugares do habitat do mundo em que se vive, é na verdade a base de toda a ciência, porque não existe ciência sem um lugar para essa ciência ser realizada. A compreensão do ambiente, nesse sentido, é nada mais e nada menos que um radical desdobramento ético da autocompreensão do ser humano no lugar que habita, que funda, no qual se entende, de onde provém, e que convém cuidar em termos de perspectiva de futuro. As grandes questões ambientais-ecológicas de hoje não são questões que alguém pensou em algum momento inspirado, ou algum tipo de teoria científica: elas são desdobramentos da incompreensão original da base ética, fundamental, que articula os seres humanos entre si e com os outros seres. Tem-se assim, com bastante clareza, que ética e ecologia não podem ser pensadas sem uma mútua referência, sem uma correlação de índole muito própria e muito aguda. Ética é o agir próprio do ser humano no exercício de sua liberdade, e que se dá em um lugar, em um locus específico do universo. Ecologia é a compreensão deste locus, compreensão que apenas se pode dar a partir de um fundamento ético que permita pensar, que permita a reflexão.

Dessa forma, pode-se concluir com facilidade que ética e ecologia estão, na verdade, muito mais próximas do que normalmente se pensa, ou do que podemos conceber quando, em uma grande biblioteca, há que se dirigir a seções muito separadas umas das outras para o aprofundamento teórico de cada um desses assuntos.

Retorna, agora, a questão anteriormente proposta, sobre a possibilidade ou não de relação com o que está para além dos limites intrínsecos, ou assim pensados, das representações. Será possível a relação com o outro? Não será essa proposta nada mais que uma quimera, uma fabulação ou desejo que nunca será satisfeito, e que aqui entra no campo dos impossíveis com um ar de sedução que faz com que mentes brilhantes se percam por sendas já anteriormente perdidas? Ora, justamente as grandes questões ambientais, na sua incisividade, na sua gravidade impostergável (que só não são percebidas por aqueles que nisto não têm interesse), atraem quem as pensa para fora do círculo de autorreferência que a história do logos ocidental e, especificamente, a subjetividade moderna configurou em termos de pensamento científico e filosófico.

Eis o núcleo do argumento da centralidade da argumentação ecológica: as questões ambientais não são questões que podemos fingir desconhecer, elas são questões que determinarão o presente e o futuro da humanidade. Um pequeno exemplo é suficiente aqui: veja-se a questão da água potável. Caso não sejam reavaliadas e reconcebidas as formas de administração, uso e cuidado da água, teremos brevemente situações calamitosas que cercam este bem fundamental da vida, que se confunde com a própria vida. Ora, esta não é uma questão que alguém possa fingir não existir, porque atrai quem pensa para além do mundo auto-reflexivo privado no qual elabora seus termos de compreensão do fato; o empírico – a sobrevivência para além de qualquer idéia de racionalidade –, arranca quem pensa para fora do universo de seus pensamentos, é uma concretude absoluta, é uma questão de alteridade concreta. A água, da qual todos – incluindo a vida não-humana e as gerações humanas vindouras – dependem absolutamente, em todos os termos e sentidos, para viver, é um elemento outro em relação às idéias e representações; trata-se de um elemento de uma concretude tão extrema que nenhuma representação é capaz de a substituir. Tem-se portanto, aqui, a prova de que não se está, em nenhuma hipótese, sozinho no mundo, e para essa prova não é necessária

uma referência extremamente complexa (que é evidentemente passível de ser executada), sob a qual, na verdade, se embasa toda a argumentação da existência do outro humano; é suficiente para tal, que se pense num elemento "químico", para que se perceba indelevelmente, de forma definitiva, a alteridade que está para além das representações. Ora, se é verdade que a ética é relação com o outro, então este pequeno sinal, que na verdade é um gigantesco sinal de existência da concretude, rearticula a própria metafísica, rearticula o próprio pensamento em torno a alguns eixos diferentes daqueles com os quais a racionalidade "normal" está habituada. O pensamento como que sai de si mesmo, não para conquistar o que não é ele, não para analisar ad infinitum tudo aquilo que está no âmbito do alcance da sua luz, mas para se relacionar com aquilo que não é ele. Em suma: *pretender pensar o presente e o futuro na ignorância de tais questões ambientais não é apenas a negação do próprio pensamento, mas é a negação da própria vida.*

Tem-se aqui, portanto, uma corroboração daquilo que foi anunciado anteriormente. O universo que pode ser aqui concebido apresenta-se como sendo a multiplicidade dos múltiplos existentes, pelas relações que estes múltiplos existentes estabelecem mutuamente em seu conjunto na construção do sentido que somos (ou não) capazes de captar ou construir, e não em uma espécie de conjunto infinito de elementos analisados por uma racionalidade instrumental. A racionalidade então, também é, de certa forma, subvertida; pelo menos, a racionalidade tal como estamos acostumados a pensá-la na tradição de uma filosofia que gostaria de retirar de cada coisa a sua essência. "Racionalidade" passa aqui a ser considerada uma dimensão ética da própria realidade que se dá na expressão da multiplicidade da própria idéia de racionalidade, e "dimensão ética da própria realidade" significa nada mais, nada menos, do que quebrar os espelhos que configuram o sedutor quadro das reflexões – dos reflexos – que emprestam àquele que pensa a ilusão de infinito quando está lidando, na verdade, com coisas finitas. A especulação é uma arma poderosa, mas o seu contraveneno é muito necessário. Este contraveneno se constitui na relação que é possível e necessário estabelecer com a multiplicidade, ou seja, com o Outro.

III

A partir do que se analisou anteriormente, a saber, a dimensão essencialmente ética da realidade vertida à multiplicidade do concreto, é possível depreender com certa facilidade que se tem aqui uma semente de algo como uma racionalidade ética, uma racionalidade que tem sentido na sua dimensão ética propriamente dita, uma racionalidade que não existe sem que a sua dimensão ética seja a própria medula do que de racional ela possui. Por quê? Porque "racionalidade" significa aqui se relacionar para além dos reflexos que o pensamento é capaz de destilar para si mesmo. Racionalidade significa relacionar-se com a realidade, e a realidade não está presente, ou pelo menos não está presente de forma concreta e absoluta, no interior da lógica do próprio pensamento que pensa: há sempre algo para além daquilo que é possível pensar, e, se assim não fosse, haveria a onisciência, e não o conhecimento paulatino da realidade. Portanto, é com base nesta dimensão de racionalidade ética que é possível retomar a dimensão da ética como fundamento das relações humanas..

Nesse momento, faz-se necessário pensar, ainda que introdutoriamente, a relação entre ética e política.

Qual a relação entre ética e política? Evidentemente, muito se tem falado sobre isso. O que acontece, porém (e muitas vezes trata-se de um elemento invalidante na aproximação destes conceitos), é que há uma tendência muito forte de separá-los epistemologicamente. Isso tem lá suas razões técnicas, filosóficas e sociológicas muito consideráveis. Todavia, pode-se, a um exame mais profundo das questões, ousar superar os pudores científicos que normalmente classificam tais disciplinas, ou tais âmbitos de conhecimento, em campos tão separados. Pois que se examine: o que é a política senão a arte de viver na pólis, na cidade, no mundo, em um lugar? O que é a ética, no sentido que aqui tratamos, senão exatamente a mesma coisa? Evidentemente, sugere-se uma aproximação; não é alvo do presente estudo confundir ética e política, mas sim mostrar como a "ética", na verdade, é inconcebível sem uma vida na "cidade", no lugar de habitação, no habitat, por que a vida na cidade (e por "cidade" entende-se aqui a configuração de qualquer comunidade humana) significa exatamente a concreção das relações humanas enquanto tais. "Política", em

termo próprio, é inconcebível sem relações éticas, pois “política”, viver na pólis, conceber, criar, desenvolver e preservar a polis, pressupõe relações humanas para além da mera quantificação ou formalidade. De nada adianta uma concepção meramente técnica da idéia de política, à qual se acrescenta dimensões éticas reguladoras. É inútil, e mesmo pernicioso, partir do “status quo” e, em nome do equilíbrio de uma filosofia política que tente contentar interesses diversos, estabelecer estruturas intelectuais de equilíbrio e de mediania, que acabem por fracassar em suas intenções por ignorarem lógicas reais de poder, ou por pretender que convivam pacificamente interesses inconciliáveis, porque mutuamente excludentes em termos de uma convivência ético-política sadia . Há que se pensar já desde o início a possibilidade da não-separação destas duas dimensões . O fruto desta cisão de origem entre ética e política nada mais é do que aquilo que se pode observar diuturnamente, sem entender, normalmente, suas razões: estruturas de violência que se reproduzem infinitamente. Ou seja: viver na cidade e não viver eticamente significa aquilo que se percebe a cada dia nas nossas grandes cidades, bem como na situação micropolítica e macropolítica do mundo. Porque se pensou que se podiam estabelecer, cientificamente, estruturas políticas que, por alguma espécie de geração espontânea, dessem lugar “naturalmente” a relações éticas necessárias, é que se vive os atuais dilemas (como exemplos contundentes, a violência e a corrupção), tanto em nível próximo, micro-geográfico, como na macrogeopolítica que governa o mundo e que tem levado a impasses de dimensões extraordinárias.

Aparece aqui de forma destacada o fato de que conceber um lugar onde pessoas vivam sem que a dimensão relacional das pessoas que ali habitam (e relacional quer aqui dizer eticamente sustentável) esteja presente de forma muito clara já na estrutura original desta concepção significa uma quimera de proporções muito maiores do que aparentam ser, caso se viva apenas no mundo das considerações pragmáticas. É por isso que filosofias políticas que têm como base de fundamento, ou como pano de fundo, ou horizonte de sentido, o reequilíbrio de dimensões desequilibradas do ponto de vista de macropolíticas e de ética enquanto relações humanas concretas, diárias, entre as pessoas que ali vivem, tendem necessariamente a fracassar. O seu cabedal teórico acaba sendo sequestrado pelo

lado que dispõe de maior poder de sedução intelectual, ou que é capaz, por exemplo, de justificar a injustiça em nome da ordem, ou aduzir razões segundo as quais é razoável suportar o insuportável. As filosofias políticas de equanimidade econômica, de redistribuição de bens, de equilíbrio de direitos, são todas muito plásticas na sua apresentação; pecam porém, por haverem ignorado a origem comum da própria idéia de filosofia como o núcleo ético de sua geração e da própria idéia de política como um lugar onde economicamente (ou ecologicamente) se relacionam todos com todos. Relações desequilibradas não podem ser corrigidas por paliativos; a sociedade deve ser refundada sobre bases humanas, e não sobre bases procedimentais que pretendem contemplar interesses que oscilam conforme a capacidade de negociação ou a força de uma das dimensões disputantes. Por isso, ética e política, como ética e ecologia, estão intrinsecamente imbricadas. Pensar uma nova sociedade sem pensar nessa imbricação é pensar uma quimera. Tentar corrigir dilemas éticos com soluções políticas paliativas, ainda que filosoficamente aparentemente bem organizadas, não passa de uma postergação daquela questão que a rigor se propõe, ou seja, como refundar a possibilidade humana da convivência em um mundo com dilemas sociopolíticos gigantescos, desafiadores, e que levarão, caso não sejam solucionados, à destruição de sua própria estrutura de sobrevivência, inviabilizando não só a vida dos contemporâneos, mas também a das gerações futuras.

A partir do até agora desenvolvido, é possível propor uma aproximação da idéia de política em termos éticos: política é a capacidade de conceber uma estrutura ética de convivência que permita a cada ser relacionar-se o mais saudavelmente possível com cada outro ser. Toda e qualquer política que não contemple exatamente estas dimensões, ou que descure da gravidade que estas dimensões significam para a sobrevivência da vida na terra, nada mais são do que falácias racionais, que estão se substituindo à dimensões concretas da vida em seu sentido de conflito e poder, conduzindo finalmente ao reconhecimento doloroso do seu fracasso.

O CUIDADO DE ANIMAIS NÃO-HUMANOS COMO IMPERATIVO ÉTICO RADICAL – SETE TESES

Preâmbulo⁴⁷

O presente conjunto de teses sintetiza, em termos de conteúdo, o que temos desenvolvido ultimamente a respeito do tema da dignidade da vida em geral e, especificamente, da *dignidade de animais humanos e não-humanos*, e já transparece, nessa expressão, toda a complexidade com que nos vemos confrontados ao lidar com esta temática de extrema urgência. Não se trata aqui da elucidação de filigranas conceituais ou da estrita pertinência lógica de termos e categorias articulados ou não; nosso propósito é, antes, relevar a urgência e a importância da temática na contemporaneidade, tanto em termos de uma compreensão das raízes mais profundas das questões com as quais nos vemos diuturnamente confrontados – e, neste sentido, como em toda filosofia propriamente dita, não há como não ser radical, ou seja, *não há como não ir às raízes* –, como em termos, mais implícitos do que explícitos, de um encaminhamento filosófico de consideração do tema, na tentativa de fidelidade à urgentíssima ansiedade por justiça de que padecem em nosso mundo animais humanos e não-humanos.

Premissa geral

Temos como premissa geral para as teses que seguirão a seguinte expressão de Theodor W. Adorno: *"A filosofia existe propriamente para fazer justiça ao que se dá no olhar de um animal"* ⁴⁸.

Esclareça-se, inicialmente, o que *não* está dito nesta frase extremamente complexa. Em primeiro lugar, Adorno não diz que a filosofia "somente" existe para o

⁴⁷ As bases teóricas do presente texto se encontram em nosso livro *Ética como fundamento II – pequeno tratado de ética radical*, Caxias do Sul: EDUCS, 2016.

⁴⁸ Optamos por esta tradução para a expressão: *"Die Philosophie ist eigentlich dazu da, das einzulösen, was im Blick eines Tieres liegt"* (Apud JÄGER, Lorenz. *Adorno – Eine politische Biographie*, p. 11). As razões ficarão mais claras no seguimento do texto.

exercício dessa tarefa. Infinita é a tarefa da filosofia, pois infinita a tarefa do pensamento. Em segundo lugar, destaque-se que a frase diz muito mais do que aparece em uma leitura rápida – o que será adiante elucidado em detalhe. O fulcro verbal da asserção é a expressão "einzulösen" que possui razoável polissemia em alemão, para além de seus sentidos corriqueiros e imediatos, o que se deve à rica etimologia do termo. Remete-se também a uma idéia que não se diferencia excessivamente de "aproximação respeitosa" daquilo que traz o *mistério* – "was im Blick eines Tieres liegt", o que existe, se expressa, se dá "no olhar de um animal", e que não é meramente equacionável como problema a resolver (nesse caso seria apenas uma questão técnica ou lógica, mas não filosófica em sentido pleno). Evidentemente estamos às portas de algo definitivamente maior que o meramente *picturável*. Ao escolher a palavra "Blick", que pode ser traduzida por "olhar" (evoca-nos igualmente a idéia de tempo, urgência, *instante* – *Augenblick*, "pisar de olhos"), Adorno evita o problema que a utilização de palavras como "Gesicht", "Antlitz" – face, rosto – poderia ocasionar; palavras essas, aliás, usadas quase exclusivamente em referência a seres humanos. Assim, a asserção se constitui finalmente em um enigmático convite à aproximação de um *mistério*.

Examinemos um pouco mais o termo "mistério". O choque acima expresso, em uma mesma frase, entre as palavras "enigma" e "mistério" tem sua razão de ser. Desde Gabriel Marcel nos acostumamos a distinguir entre "problema, enigma" – aquilo que deve ser solucionado, que existe *para* ser solucionado pela razão que o equaciona – e "mistério" – aquilo cuja natureza mais própria consiste exatamente em se *evadir* das propostas de "solução" que se lhe achegam. O enigma traz a quem o observa, de algum modo, a chave de sua própria solução; já a questão relativamente a um mistério não consiste em solucioná-lo ou não o solucionar, mas em *com-viver* com ele apesar da irritação intelectual que a mera constatação de sua existência já provoca. A "solução" de um mistério não o *resolve*: apenas o *anula*, ao transformá-lo em *problema* (palavra, igualmente, de rica etimologia) resolúvel. Ao contrário do que sugere o termo a uma primeira leitura, "mistério" nada tem de mágico, de irracional ou místico; não é por acaso que *mysterium* é uma das mais ricas palavras da tradição teológica e mesmo filosófica. Ao contrário: o mistério traz consigo sua própria racionalidade que (escândalo da razão calculadora) é uma racionalidade *própria*, não

dependente de esquematismos externos para existir. Podemos nos aproximar dessa racionalidade própria, podemos interagir com ela, mas não a “resolver”. Resolvê-la equivaleria a “resolver” a existência, por exemplo, de uma pessoa. Assim, a decisão pela anulação ou não de um mistério tem a ver com a *decisão ética* que alguém toma com relação a ele. Problemas e enigmas têm a ver com a racionalidade estratégica; mistério tem a ver com a racionalidade ética, com a alteridade.

Pode-se então concluir esta breve introdução com a constatação de que, ao referir o “olhar de um animal”, e não de um humano – Adorno escreve “eines Tieres”, e não “eines Menschen” – nosso autor escolhe decididamente algo que a tradição ocidental se acostumou a considerar subalterno em relação às ordens de grandeza do mundo. Os animais são, essencialmente, *irracionais* – a maior *ofensa* que um animal (humano) pode receber é a própria *de-finição* dos animais não-humanos. São coisas, criadas para o abate e o consumo, ou caçadas por esporte; são objetos colecionáveis ou contabilizáveis – são “*nada*”. A sutileza de Adorno, plenamente coerente com o conjunto de seu pensamento, consiste em atribuir a essa irrelevância histórica uma tal grandeza que é motivo até mesmo para que “a filosofia exista propriamente” – “*eigentlich*” –, por assim dizer. Algo de i-menso transparece por detrás da idéia de mensurabilidade da racionalidade “normal”, desprezivelmente “pequena”, irrelevante.

Derivam daí as teses a seguir propostas.

Primeira Tese – A alteridade se dá a si mesma, e não é dada por nada senão por si mesma.

Qualquer tentativa de reduzir a alteridade que me afeta eticamente sem que eu possa “resolver” esta afetação pela via racional – por exemplo, um bebê que chora à minha frente, ou um ferido que murmura chamando-me a responder por algo que nunca terei certeza se é *exato* e em cujo âmbito de resposta e responsabilidade eu apenas posso ter certeza de que *tenho* de eticamente responder, pois o *chamado* que me chega é a *expressão de existência* de quem *me* chama e que, ao me chamar, *convoca* minha existência à *vida ética* –, qualquer tentativa de “resolvê-la” que não eticamente desemboca em uma solução que é expressão de violência, porque

expressão unicamente lógica para algo que *não* é uma questão lógica. Consistiria em substituir uma coisa por seu conceito, uma pessoa por um número ou código que a designasse, a realidade que me faz gerar representações pela representação que eu tenho do real. A alteridade não é uma questão intelectual, mas ética, e esta é a razão pela qual é irrepresentável, mas se *presentifica* incontornavelmente no chamado a mim dirigido.

Segunda Tese – *O mundo é mais do que o conjunto de representações que eu possa ter dele, por maior que seja meu vigor intelectual.*

Dizemos claramente “mais”, e não meramente “maior”, pois não se trata de uma questão de quantidade ou grandeza, mas de qualidade e singularidade: inconfundibilidade. Esse “mais” comporta o que eu posso entender e o que eu não posso; comporta minha inteligência, suas descobertas e produtos e aquilo que nela não cabe por sua *desproporção* de origem. Não há inteligência, por mais poderosa que seja, que resolva o sofrimento de alguém *no tempo de acontecimento desse sofrimento*, pois a inteligência, fiel ao princípio da *theoria*, pode apenas, argutamente, teorizar o teorizável, e o sofrimento em seu acontecer é exatamente a fronteira inultrapassável do intelecto – o sofrimento é “limite de toda representação”, segundo Kant – e exige a ação inteligentemente investida, cujo sentido, porém, não é fornecido pela inteligência, mas pela *eticidade* da ação, ou seja, pelo *sentido de responsabilidade* que ela assume frente ao sofrimento do outro – o sentido de mitigar o sofrimento tanto quanto possível.

O mundo, mais que meu mundo de representação deleitosa, é o *habitat do sofrimento* – e, assim, mitigar o sofrimento, ou seja, *agir eticamente*, é a única forma legítima de *ser-no-mundo*.

Terceira Tese – *A condição de existência dos animais humanos se determina a partir da forma como utilizam seu poder.*

Nenhuma criança ignora que o ser humano tem o poder de destruir a si mesmo, e isso de inúmeras formas. Basta um inventário rápido dos arsenais atômicos ou do

potencial poluidor atualmente existentes. Deriva-se daí que a sobrevivência dos animais humanos depende do modo como tratam o real, ou seja, tudo o que não são apenas eles mesmos.

Do ponto de vista fático, historicamente comprovável, o que se tem é a crença ingênua em uma razão capaz de "resolver" o mundo sem perceber que sua *expressão de realidade verificável* tem sido antes, como apontam Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*, a transformação do universo em um "gigantesco campo de caça". Pois, como bem mostram esses autores, não existe na história exemplo algum de lógica histórica que leve "da barbárie à civilização" (salvo contadíssimas exceções a depender dos sentidos dos termos gerais "barbárie" e "civilização" que se atribua), mas existem excessivos exemplos que levam "da funda à bomba atômica" (e aqui não se depende de sentidos atribuíveis a "funda" ou "bomba atômica", pois são, diferentemente de "barbárie" e "civilização", *objetos* mais do que *palpáveis*, ao menos para aqueles que *sofrem* seus efeitos), como atual expressão geo-biopolítica do mundo como totalidade capitalista. Ignorar isto é ignorar a realidade mais rasteira, aquilo que deixa estupefatos aqueles que acreditam em algum tipo de concepção de história linearmente condutora ao "progresso".

Tudo isso nos deve deixar de sobreaviso; como timoneiros desta nave chamada Terra, a responsabilidade pela sua condução é *nossa*, dos animais humanos. É de nossa condução que depende o futuro da vida humana e da vida em geral sobre a terra.

Quarta Tese – *Os animais não-humanos são alvo privilegiado do poder dos animais humanos.*

Entre os alvos principais da atenção violadora da alteridade dirigida pelo homem à realidade que não é ele estão, além do *outro homem*, a natureza como tal e, muito particularmente, os animais não-humanos. De fato, esses seres, nossos coadjuvantes na finitude da existência, têm sofrido desde sempre os efeitos do poder humano. Dificilmente se encontrará uma parcela de realidade tão tripudiada como a que equivale a esses seres, *sensíveis* porém destituídos de capacidade racional estratégica de resistência. Seu sofrimento é engolfado muito naturalmente por altas

motivações – o progresso desenfreado da ciência (e aqui, sim, a palavra “progresso” apresenta uma razoável univocidade) ou a multiplicação de capitais. Sua linguagem, que não é articulada, porém ética – *vida que vive e sofre* – não pode opor resistência à linguagem que justifica a si mesma seu sofrimento e aniquilação como parte de uma lógica maior, mais *poderosa*. A história das espécies animais ao longo da “civilização” – e não apenas das milhares de espécies aniquiladas, mas de cada animal sofrente singular – corresponde também àquilo que se tem convencionado chamar, desde Walter Benjamin, “história dos vencidos”. Todavia, segue-se uma tese central, a quinta, que procurará mostrar como os termos da questão não são tão simplesmente resolúveis como parece à razão lógico-estratégica.

Quinta Tese – *Como toda realidade – não apenas a realidade humana – também os animais não-humanos estão infinitamente além da capacidade de representação que deles se tenha, e o ônus da objetificação é exclusivamente de quem objetifica.*

A premissa inicial deste texto assume agora um sentido sintético: repositório de alteridade desconsiderada pelas grandes lógicas que os transformam em coisas ou máquinas, os animais não-humanos olham-nos desde o fundo da existência mesma, particular e não-intercambiável, totalmente singular por mais que sejam multidão, irredutível a generalidades ou ontologias gerais. Sua vida fala de *outro modo* que meramente existindo em função de nosso poder: chama-nos a atenção, de maneira pertinaz e infinitamente repetível, para a *banalidade dos assassinatos*, cometidos em série ou não, que têm, além de objetivos pragmáticos, objetivos crípticos de anular outras modalidades de existência, ou seja, a alteridade, e evidenciam de modo definitivo os limites da capacidade representacional do intelecto identificante. Uma outra expressão da arendtiana “banalidade do mal”. Pois também os animais não-humanos, pelo seu estatuto de realidade própria que não se confunde com a minha, podem ser assassinados (e não meramente “mortos” ou “liquidados”), e não apenas os animais humanos, e o são – evidentemente – pelo menos tanto quanto os animais humanos o são. O assassinato é uma categoria moral, e não lógica; e assassinar qualquer ser significa, de algum modo, um *sui-cídio*, pois todo assassinato é, de algum modo, *assassinato do real*. E a concretude irredutível da

existência dos animais não-humanos – expressão da concretude irreduzível do real *como tal* – se constitui assim, ao fim de contas, em oportunidade de exercício ético por parte dos animais humanos, ou seja, em possibilidade de os animais humanos provarem a si mesmos que *estão vivos* para além da mera idéia de vida e de existência. Isso significa que nosso (dos animais humanos) compartilhar da existência com estes Outros – os animais não-humanos – indica mais que um mero acidente conjuntural do existir, mas reenvia ao sentido de nossa (dos animais humanos) *existência e sobrevivência*. É o que se tentará elucidar na próxima tese.

Sexta Tese – *Como todo o existente, os animais não-humanos têm na sua ansiedade por justiça a substância de sua própria vida.*

Retomando temática de que tratamos amiúde, reafirmamos que uma tal asserção, no caso dos animais humanos, é muito fácil de verificar. Pois, a rigor, qual o sentido do mundo sem a fidelidade na busca da justiça? O que todos desejamos, em última análise, senão sermos tratados com justiça? O que nos repugna em nossa vida senão as injustiças que sofremos e (se formos seres éticos) que cometemos? Não é a fome que transforma as entranhas do faminto num grito por justiça ainda antes que num grito meramente por alimento? O que nos assusta na existência senão o fato de que, pelo menos aparentemente, não há concatenação entre a própria existência e a justiça, ou seja, a luta biológica pela sobrevivência, as construções históricas e sociais podem ser existentes apesar de extremamente *injustas* a partir de nossa percepção? Pode ser chamada “justa” a vida que condena uma criança à morte precoce por uma doença cruel? O ser humano, a condição humana, é, antes de tudo, *ansiedade por justiça*. Ansiedade que, em termos relacionais, significa ansiedade por tratar *justamente* o que *não é si mesmo*, para que *si mesmo* tenha sentido. Justiça, portanto, não é uma categoria qualquer da filosofia, mas é o *essencial da própria possibilidade* da vida humana em geral. Justiça é o objeto por excelência da ciência e da filosofia, porque é o conteúdo da própria humanidade, sem o qual a humanidade torna-se vazia. Como conceber a condição humana sem a ansiedade por justiça? Há quem consiga pensar fora da ansiedade por justiça? Levada a argumentação neste sentido, não há pensamento e construção humana,

enfim, ação humana, que não seja expressão, mais ou menos bem-sucedida, da reparação desta ansiedade por justiça. E, neste sentido, justiça, ansiedade por justiça, é o núcleo da ação humana como tal, e lutar por justiça empresta sentido à existência. *A luta ética pela justiça é o oposto irreduzível da violência da razão estratégica.*

O que dizer, agora, dos animais não-humanos? Provavelmente não terão um conceito abstrato de justiça, mas não se constitui sua vida – como a vida em geral – em procura por justiça para si mesmo e sua descendência? Já os animais considerados primitivos têm como movente, como já notaram os antigos, a busca pelo prazer e a evitação da dor – e o que é isso, traduzindo-se agora à linguagem aqui utilizada, senão a busca pela justiça e a evitação da injustiça? Que a natureza se movimente e a morte de uns seja a vida de outros, tal não abala tal asserção, pois mesmo ali, no conjunto, irrompem por vezes situações “sem sentido” que clamam por sentido, ou seja, por reparação àqueles que é dado perceber tal necessidade. Talvez a morte de um animal acidentalmente ferido tenha um sentido maior do que simplesmente alimentar os necrófagos; bem pode nos ensinar a reencontrarmos no nosso núcleo mais íntimo a convicção de que, de algum modo, a existência é *injusta enquanto tal*, e que o *tempo* da existência é a construção de sentido no vácuo do *tempo* que ainda resta. E essa é, então, a razão pela qual utilizamos ao início do texto, na asserção de Adorno constituída em premissa prévia, exatamente a palavra “justiça”.

Sétima tese conclusiva – *O cuidado adequado dos animais não-humanos pelos animais humanos é um imperativo ético radical.*

Concluamos, portanto: está mais do que na hora de nos despirmos de nossos preconceitos antropomórficos e entendermos finalmente que a percepção ética da *Alteridade dos animais* não é uma veleidade intelectual, ou um capricho contemporâneo, mas sim uma questão de sobrevivência desde as raízes, e sobrevivência não apenas dos animais não-humanos, mas muito especificamente do único animal sobre o qual recairá a responsabilidade do fracasso absoluto, se a antevisão da catástrofe ético-ecológica que se insinua nas consciências lúcidas se

realizar: os animais humanos. O cuidado dos animais não humanos é, assim, em todos os sentidos, um *imperativo ético radical*.

Referências

ADORNO, Theodor. *Minima moralia*, São Paulo: Ática, 1993.

ADORNO, Theodor – HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*, Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

DERRIDA, J. *Da hospitalidade*, São Paulo: Escuta, 2003.

_____, *O animal que logo sou*, São Paulo, UNESP, 2002.

DERRIDA, J. – ROUDINESCO, E., *De que amanhã...*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004.

JÄGER, Lorenz. *Adorno – Eine politische Biographie*, München, Deutsche Verlags-Anstalt, 2003.

LETZKUS, Alwin. *Dekonstruktion und ethische Passion – Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*, München, Fink, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. "Le nom d'un chien ou le droit naturel", in: LEVINAS, E. *Difficile liberté*. _____, *Entre Nós - Ensaios sobre a Alteridade*, Petrópolis: Vozes, 1997.

_____, *Humanismo do outro homem*, Petrópolis: Vozes, 1995.

_____, *Le temps et l'autre*, Paris: Quadrige/P.U.F., 1994.

_____, *Da existência ao existente*, Campinas, Papirus, 1998.

MOLINARO, C. A. – MEDEIROS, F. L. F. de – SARLET, I. W. – FENSTERSEIFER, T. (Orgs.), *A dignidade da vida e os direitos fundamentais para além dos humanos – uma discussão necessária*, Belo Horizonte: Fórum, 2008.

NACONECY, Carlos M. *Ética e animais – um guia de argumentação filosófica*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

NESTROVSKI, Arthur – SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.), *Catástrofe e Representação*, São Paulo: Escuta, 2000.

PELLIZZOLI, Marcelo. *A emergência do paradigma ecológico*, Petrópolis: Vozes, 1999.

RABATÉ, Jean-Michel e WETZEL, Michel. *L'Éthique du don – Jacques Derrida et la pensée du don* (Colloque de Royaumont 1990), Paris: Métailié-Transition, 1992.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento II – pequeno tratado de ética radical*, Caxias do Sul: EDUCS, 2016.

_____, "Ética e Animais – reflexões desde o imperativo da alteridade", in: *VERITAS – revista de Filosofia*, V. 52, n. 2, junho 2007, p. 109-127, posteriormente in: MOLINARO, C. A. – MEDEIROS, F. L. F. de – SARLET, I. W. – FENSTERSEIFER, T. (Orgs.), *A dignidade da vida e os direitos fundamentais para além dos humanos – uma discussão necessária*, Belo Horizonte: Fórum, 2008, p. 21-54.

_____, "Ética e Ambiente. Por uma nova ética ambiental", in: CLOTET, J. – FEIJÓ, A. – OLIVEIRA, M. G. (Orgs.), *Bioética – uma visão panorâmica*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p. 235-246.

_____, "Justiça, liberdade e alteridade ética. Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas", in: *VERITAS – Revista de Filosofia*, Vol. 46 n.2, junho 2001, p. 265-274.

_____, "Três teses sobre a violência", in *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, PUCRS, ano 1, nº 2, dez/2001, p. 7-10.

POR UMA PEDAGOGIA DA ALTERIDADE

Introdução – educar, hoje: os termos da questão

“Educar”, verbo complexo, tem sido afetado por incompreensões de todos os tipos. Não são poucas, hoje, as correntes de pensamento que capitulam ao canto de sereia da razão instrumental e tentam reduzir a educação como tal a uma questão quantitativa – na fidelidade a um modelo de razão que, na pretensão de tudo iluminar, tudo equaliza e indiferencia, num processo de homogeneização violenta. Pois essa é a tradução da linha hegemônica da racionalidade ocidental cuja culminância, em termos de resultados, habitamos: transformar *qualidade* em *quantidade*, quantificar o inquantificável, indiferenciar o singular, tornar-se in-diferente à vida. Instalados no núcleo desta crise, não nos é ainda dado, em termos realmente efetivos, percebê-la em toda sua intensidade, por mais indisfarçável que seja sua verdadeira face; incapazes de, efetivamente, mergulharmos no sentido que a crise nos oferece, temos sido incapazes – por essa razão – de dela sair, transformando-a em *crítica*.

Por outro lado, o tempo não pára; crianças continuam nascendo para o mundo, jovens continuam nascendo para a vida. Mais do que nunca, o momento é o de atentar realmente para o que “dá o que pensar”, e não para adereços e veleidades das quais se valem as racionalidades da violência para manterem sua hegemonia. “O tempo certo está aí” (Rosenzweig), e não há alibi para não aproveitá-lo.

Cabe, portanto, uma reflexão aprofundada do que este verbo – “educar” – deve hoje realmente significar.

* * *

O processo pedagógico sadio tem como uma das principais consequências de seu exercício, índice real de seu sucesso, a desmistificação de estruturas hierárquicas pretensamente naturais a processos de desenvolvimento, referentes a enquadramentos prévios distintivos entre a maturidade e a ingenuidade, entre a sapiência e a ins(c)ipiência, estruturas essas que se revelam finalmente como meras *lógicas de poder*. Educar significa em uma primeira dimensão de abordagem,

essencialmente, subverter uma estrutura de poder, ou, parafraseando Derrida, levar a cabo a subversão “de uma hierarquia e da ordem de uma subordinação”, aparentemente “natural”, mas, na verdade “naturalizada” por consensos “óbvios” e irrefletidos, porque legitimadores de um poder espúrio que se exerce desde sempre sobre as crianças e os jovens.

Por outro lado, sabemos que uma das principais estruturas sociais esterilizantes da semente crítica presente na criança e no jovem é a *desqualificação* aberta ou velada da sadia curiosidade infantil, da inquietude juvenil, a respeito da vida e do mundo; a transformação desta curiosidade em incomodidade ou inadequação, aquilo que chamamos em outro lugar de “primeira ameaça de morte da filosofia”⁴⁹ e, por extensão, do pensar enquanto tal, a antecâmara do automatismo mental que só sabe lidar com quantidades e não com qualidades e singularidades. A pedagogia tem assim como objetivo central, em oposição a estas dimensões de estrangulamento social, a preservação e qualificação de um espaço de *criatividade crítica* em meio a estruturas que *automatizam* o mundo e suas ordens, que tautologizam causalidades e encantamentos através da neutralização de seu poder crítico congênito.

O objetivo deste pequeno texto é examinar rápida, porém incisivamente, algumas condições de possibilidade, explícitas ou implícitas, que se fazem presentes em experiências pedagógicas potencialmente ou realmente bem-sucedidas. O presente texto, inspirado no pensamento de Levinas, “excessivamente presente para ser citado”, procura se dirigir ao cerne da questão. Onde repousam realmente os elementos que, de algum modo, sustentam o processamento de procedimentos e vivências que podem fazer da experiência pedagógica uma experiência bem sucedida? O que *deve* ser educar? Eis o que aqui nos ocupa.

⁴⁹SOUZA, R. T., *Sobre a construção do sentido*, São Paulo: Perspectiva, 2004.

A atitude fundamental: reaprender a aprender desde a racionalidade ética

Para além da Totalidade falida

Iniciemos assim pelo mais elementar. O que distingue a postura de curiosidade original do educando frente ao mundo da relação com o real que se estabelece desde os parâmetros da razão instrumental? Trata-se, no caso do educando – como no caso do filósofo digno desse nome – de uma “postura de origem”, de uma *posição* muito própria frente à realidade. O educando não está interessado na construção de conceitos universais, em quantificações e comparações, exceto como preparação de um arsenal analítico de reserva que o prepara para lidar com o *proprium* do mundo, sua singularidade que pergunta pelo sentido e constrói sentido. É por isso que as “aulas” ficam interessantes quando seu conteúdo emerge da vivência do educando, e não de uma abstração qualquer. O educando não está, finalmente, interessado em meros conceitos, por mais que suas perguntas se dirijam nesta direção. Ele está, no diapasão do que de melhor a fenomenologia nos oferece, interessado nas coisas *por trás* dos conceitos, nas coisas que *sustentam* os conceitos, nas quais os conceitos se enraízam. Vejamos bem a diferença: a racionalidade instrumental, quantitativa, pretende geralmente chegar à realidade das experiências pela via da “metabolização lógica” dos dados que a experiência fornece. Mas, quando fala em “vida”, tudo o que o educando quer é descobrir o que *sustenta* esta palavra, o que sustenta a idéia de que alguém, um animal, uma planta, está efetivamente *vivo*; quando fala em “mundo”, em “fogo”, em “animal” e em infinitas outras coisas, ou seja, em tudo o mais que lhe desperte a atenção, está primariamente em busca não de conceitos universais que se apliquem a cada animal, a cada forma de vida, a cada elemento citado, mas sim, em busca da pele tocável da realidade, de sua inconfundível unicidade e distinção que faz dela o que ela é a cada momento *exatamente como ela é em cada momento*. Novamente na trilha de Franz Rosenzweig, poderíamos dizer que o educando não procura para as coisas um conceito que se esconde por trás delas mesmas, mas uma *relação* com as coisas mesmas; especialmente as crianças, como sugere W. Benjamin, mas também os jovens e quem assim mantém o espírito, voltam-se à “face que as coisas voltam para

elas". O educando parece saber instintivamente que, quando da pureza do contato efetivamente realizado, quando da vibração do *élan vital* à Bergson, todas as teorias vagas e generalizantes soam não somente terrivelmente artificiais, mas despididamente violentas em seu processo classificatório e paralisante daquilo que deveria se dar no *tempo do encontro*. O educando não vê no tempo, na temporalidade que nos constitui e que o século XX tão bem ressalta, o escândalo do pensamento racional, mas a *condição* deste, numa atitude que lembra o próprio surgimento da filosofia, ou seja, o perguntar pelo *sentido* das questões. É possivelmente por isso que, para o educando sadiamente encorajado em suas inquietudes, cada dia tem o sentido de um *novo dia*, nunca antes acontecido, exatamente porque o que está em jogo não é a transformação do mundo em um todo de inteligibilidade bem arquitetado, em uma totalidade onde cada coisa explica a outra, onde a causalidade racional é o movente universal de mundos que se reduplicam e reduzem as múltiplas faces da realidade. Para o educando – e, podemos adiantar, para cada expressão de racionalidade qualitativa deste nosso recém passado século XX, tão encravado em nossas carnes e em nossas consciências –, *saber não é poder, mas viver, viver que não se reduz a idéia alguma de viver, ainda que às mais sofisticadas dentre elas, mas que irrompe em meio à complexidade da cultura com o ímpeto de vida nova*. E, por maciça que se reconstrua a razão instrumental, o pulsar da razão relacional – ainda que apenas perceptível em termos de uma consciência ainda difusa, praticamente ilocalizável – não só não esmorece, como se requalifica e robustece; cada criança, cada jovem, vem sempre com *novas* questões, sempre inusitadas.

O que está acontecendo? O que teria levado a uma crescente consciência deste fato? Exatamente a falência de uma estrutura de representação de realidade que pretendeu, pelas tantas, ser maior que a própria realidade de onde provém: a falência do que temos chamado de "Totalidade". A constatação de Theodor Adorno de que o mundo não se resolve no conceito; porque o conceito é eminentemente instrumentalizável, é tão ou mais verdadeira hoje do que há cinquenta anos. A falência eminentemente *fática*, ou seja, sócio-histórica, de um modelo de racionalidade generalizante, a hipertrofia de estruturas intelectuais congênicas a um modelo de desenvolvimento do logos – cujos detalhes não podemos desdobrar

aqui -, conduz o ser humano na melhor de suas expressões, a de eterno *educando*, ao encontro de dimensões recalcadas intelectualmente da própria existência socialmente sancionada: dimensões que não se resolvem na idéia, mas que vibram por detrás da idéia que delas se possa ter.

Portanto, não é por acaso que a epistemologia esteja sofrendo tantos e tão intensos desafios na sustentação e legitimação de seu próprio estatuto ao longo das últimas décadas. Estamos em uma extraordinária transmutação civilizatória. As questões ecológicas, as questões sociais, as questões existenciais em sua mais profunda dimensão parecem estar todas dizendo uma só palavra: *queremos ser ouvidas*. O mundo não quer ser simplesmente explicado; ele quer ser ouvido. A realidade não quer ser reduzida a representações que nada mais servem, a rigor, que a jogos de poder: ela quer ser *relacionada*. À identificação entre ser e pensar, à confusão entre realidade e racionalidade, entre totalidade e verdade, propõe-se alternativamente a des-identificação dos múltiplos, a ruptura do todo violento, o rompimento da redução ardilosa do múltiplo ao uno. *No início, dá-se a diversidade*, e os diversos são, por si sós, em sua infinitude de dimensões, convite à relação entre eles: ressaltos da alteridade que a todos constitui e que faz com que tenhamos nomes e não sejamos meramente "subsumíveis" à violência do conceito, à quantidade, à massa. Se não compreendemos isso, nada compreendemos das necessidades profundas do mundo que e em que vivemos.

Portanto, o educando que toca as coisas, que se atrai pelo inusitado que os dias trazem, para quem o dia é a própria novidade sempre em nascimento, não está em algum nível "pré-filosófico": está exatamente no cerne do que "dá o que pensar", ou seja, do pensamento propriamente dito. O educando *não precisa aprender a aprender*; ele precisa ser deixada tão livre quanto possível para perceber e vivenciar que o aprender é infinitamente mais que a reta constituição de regras de pensamento ordenador.

Por uma racionalidade ética como base da relação com a realidade

Mas tal somente é possível se entendermos a relação com a realidade desde outras bases que não aquelas que a tradição nos legou como a ortodoxia a ser

alcançada a qualquer custo. Não nos basta perguntar pelo ser da vida e do mundo; é necessário que nos perguntemos *que sentido pode – ou deve – assumir a pergunta pelo ser da vida e do mundo*. “Ser ou não ser: não é aí que está a questão”, nos ensina Emmanuel Levinas – mas a questão está no que pode significar *estar sendo* com os outros, com o mundo. A tradução dessa idéia nos termos que aqui nos ocupam se expressa da seguinte forma: ensinar não é depositar conteúdos em um cérebro, mas estabelecer com o Outro uma relação ética a tal ponto sadia que o aprender possa ter lugar. Provavelmente, poucos de nós se lembrarão em detalhe *do que* nosso primeiro professor ou professora nos ensinou, mas certamente todos nos lembraremos *de quem* esse professor ou professora era, de quem ele ou ela foi para nós naquele momento da nossa vida, de quem ele ou ela se tornou para nós em termos de sentido da nossa própria biografia, de inscrição na nossa realidade.

Em outros termos, o que define a pergunta pela realidade, neste ensinar que tem a multiplicidade na origem, que tem a diversidade e a singularidade absolutas como “fundamento”, não é a pergunta por si mesma, mas *a que ela nos leva*: como agimos, como agiremos a partir dela, que relação estabeleceremos. Ou seja: como se reconfigura a realidade a partir da constatação da *ruptura* da solidão ontológica, de um universo concebido como quantidade entre quantidades, a partir da traumática constatação de que não há pensamento que resolva a realidade, ainda que seja o sistema filosófico mais bem acabado de todos. *Educar significa: levar a sério o tempo da construção do sentido que se dá no encontro com o Outro*.

E isso, a criança, o jovem, o educando, de alguma forma, sabem muito bem. O mundo, a vida, a realidade, cada concretude, o Outro que espreita em cada nicho do possível e até do impossível, não se resolve para eles numa fórmula qualquer, à moda da ciência do século XVIII hoje ainda tão cultivada, mas suscita a vontade do contato, da *relação*. Contato que é relação, e não pode não ser – e relação que não pode ser senão *ética*, ou recairá no solipsismo onde os problemas são resolvidos antes de propriamente surgirem. *Relação com o Outro*. A pergunta da criança, a inquietude do jovem, é a expressão da vontade de relação. *Educar é possibilitar a relação*.

Assim, o que aqui temos é uma outra *estrutura de racionalidade*: em vez de um recolhimento solipsista do cogito, em vez de uma objetivação onipotente do que se dá à luz do logos, temos o cultivo de uma estrutura *estética* de recepção da realidade

que se traduz em um desdobramento ativo das intencionalidades relacionais, que pressupõe o múltiplo, o diverso, o Outro, e que fundam um pensamento pedagógico que pretende ser algo mais justo com as exigências contemporâneas de justiça: ou seja, no dizer de Levinas, a ética – o agir – como *filosofia primeira*, da qual tudo o mais, todas as explicações, todas as infindas derivações e complexidades, se derivem: *a racionalidade ética*.

Não precisamos primariamente, portanto, ensinar meros conteúdos, não é aí, ou em métodos, ou técnicas, ou mnemônicas, que está a questão, mas no *sentido* disso tudo; educar é – etimologicamente – *des-idiotizar*, ou seja, permitir que as questões centrais da realidade, das realidades, as questões filosóficas fundamentais, aflorem do interior de uma mera mônada pensante que se desdobre no *agir* que transforma a *curiosidade* em relação com o mundo em *preservação* ética da Alteridade do outro, esteja ele onde estiver.

Síntese – por uma pedagogia como encontro com a Alteridade

Educação é encontro entre qualidades: a qualidade do educando que encontra a do mundo, da diversidade do real. Não é, nunca foi e nunca será uma questão quantitativa, ou seja, a redução, ou do educando, ou do mundo, a uma mera quantidade, numa pretensa quantificação do inquantificável. Essa é a razão pela qual a educação não pode ser mercadoria: mercadoria é o essencialmente quantificável. Educação apenas poderia ser mercadoria se um dos correlatos da equação – o educando ou o mundo – pudesse ser transformado em mera quantidade. Como essa transformação é humana e ecologicamente inviável – nem as pessoas, nem a realidade são meros conceitos –, a educação deixa de existir no preciso instante em que algo como essa metamorfose teratológica se dá.

Educação é uma questão entre diferentes, e não entre in-diferentes. Nenhuma fórmula a resolve, nenhuma equação a abarca. Essa é a razão pela qual certos “milagres” impossíveis no mundo administrado são possíveis no universo paralelo, porém eloquentemente real, do verdadeiro *encontro ético*: crianças “incapazes” desvestem-se da etiqueta homogeneizante da incapacidade para serem seres extraordinários, ou seja, serem *si mesmas* para além do meramente ordinário; jovens

“ineducáveis” educam seus educadores ao fazê-los ver o quão singulares são – aventura contínua no horizonte sempre um pouco além do descritível. Desde qualquer dimensão que se examine, desde qualquer referencial que se tome ou no qual se invista, educação será educação – e apenas então o será – se o seu núcleo se constitui em uma *pedagogia da Alteridade*.

O PENSAMENTO DE LEVINAS E A FILOSOFIA POLÍTICA

Preâmbulo

Os estudos sobre o pensamento de Emmanuel Levinas têm tradicionalmente privilegiado um viés fenomenológico, o que é muito profícuo e compreensível, dada a importância de Levinas para a fenomenologia e a importância da fenomenologia para a obra de Levinas, em seus múltiplos aspectos. Todavia, fazem-se necessárias, a estas alturas da recepção da obra do pensador lituano-frencês, abordagens mais amplas, que examinem com maior precisão o *locus* histórico-filosófico do conjunto do pensamento levinasiano no universo contemporâneo. Para tal é necessário o acompanhamento tanto da gênese desta obra em termos filosóficos por assim dizer "extra-fenomenológicos" – onde a influência de Rosenzweig é decisiva – como em termos de um diálogo possível com a filosofia política contemporânea – e aqui referimos, a título de exemplo, a possibilidade de uma rica aproximação com o conceito político-filosófico de "estado de exceção", tanto em sua filiação benjaminiana como em sua atualização por G. Agamben. Neste trabalho pretendemos, inicialmente, mostrar como a obra de Levinas pode ser compreendida como a revalidação do testamento político-filosófico de Rosenzweig e como, em derivação deste fato, é possível abrir, desde a concepção de *humano* de Levinas, novas chaves de leitura crítica do "Aushnahmezustand" que caracteriza a comunidade geopolítica contemporânea.

Introdução – o “Estado de Exceção” como regra⁵⁰

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção (...)
Walter BENJAMIN, VIII “Tese” *Sobre o conceito de história*⁵¹

Recentemente, o filósofo italiano G. Agamben mostrou, em sua obra *Estado de Exceção*, desde muitos prismas diversos e de forma cabal e extraordinariamente instigante, a atualidade macropolítica desta famosa *Tese* benjaminiana. Sua obra serve de recordação à necessidade de manter o espírito atento, para que se perceba a necessidade de questionar em profundidade a massa de categorias já consagradas da filosofia política contemporânea, em sua generalidade e muitas vezes distância teórica em relação à vida diária das pessoas, que constituem o propriamente *concreto* das instituições, os “povos” e as “nações”. Não se está, com isso, desconsiderando as grandes contribuições da filosofia política contemporânea no que nos interessa – a constituição de sólidas referências teóricas na promoção da justiça e da democracia sempre aperfeiçoada, mas, sim, sugerindo que algumas outras abordagens, muitas vezes desconhecidas e geralmente desconsideradas pelas correntes hoje predominantes em termos de filosofia política, muito têm a contribuir para a compreensão e aperfeiçoamento teórico de proposições que visem, justamente, à promoção da justiça e da democracia.

⁵⁰ A primeira parte deste texto, aqui reelaborada, reduzida e bastante modificada, apresentada como seção 3, foi apresentada originalmente como conferência na Universidade de Kassel, Alemanha, em 2001, sob o título de “Denken und Frieden herstellen – das Denken von Franz Rosenzweig und Emmanuel Levinas im Kern der Ereignisse des XX Jahrhunderts”. Posteriormente foi apresentada modificada, em inglês, no Colóquio “Terreur et Terrorisme”, do Collège International de Philosophie, Paris, 2004, e em espanhol no Colóquio Levinas 100 años, Universidade do Chile, Santiago, 2005 e no Colóquio Internazionale “Europa tra passato e futuro”, Università di Catania, Catania, Itália, havendo sido traduzida e publicada em revistas especializadas diversas. Uma versão traduzida ao português e ampliada foi apresentada no Colóquio Internacional Fenomenologia hoje III, PUCRS, 2006 (sendo posteriormente igualmente publicada), e uma versão sintética apareceu em SUSIN, Luiz Carlos *et alii* (Orgs.). *Éticas em Diálogo – Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*, Porto Alegre, 2003, p. 223-250.

⁵¹ Apud LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*, São Paulo: Boitempo, 2005, p. 83.

Este é o caso do pensamento do filósofo Emmanuel Levinas, geralmente desconsiderado em termos de sua relevância, exatamente, para a filosofia política contemporânea. Pois, com exceção da obra de autores como as de Dussel, de um lado, e de vários cientistas políticos e filósofos, especialmente africanos, que exploram, cada um a seu modo, exatamente este potencial, temos percebido uma forte tendência a considerar o pensamento de Levinas muito mais em termos de uma *(re)-fundamentação radical da ética* – o que é muito natural, pois a isso o autor confessadamente se dedicou ao longo da maioria de seus trabalhos principais –, do que na apropriação de suas categorias em termos de reelaboração profunda e enorme enriquecimento de proposta de uma *filosofia política adequada aos tempos que, globalmente, atravessamos, tempos em que “o estado de exceção é a regra”* – o que, segundo nosso parecer, se constitui em uma injustiça histórica para com o autor e a obra.

O objetivo deste texto é explorar algumas dimensões decisivas do pensamento de Levinas para a filosofia política contemporânea, a partir do exame de alguns conceitos macropolíticos, como a noção de “paz”. Para tal, ser-nos-á de grande valia o exame da obra de um autor imprescindível para a compreensão da obra de Levinas em seu sentido histórico filosófico: Franz Rosenzweig. E a articulação entre as duas obras se dará através de uma categoria eminente da filosofia política de todos os séculos: o tema da paz.

Rosenzweig e Levinas sobre a paz

A questão fundamental que aqui nos interessa pode ser apresentada da seguinte maneira: como se propõe o tema da paz – no sentido de “construção da paz” e em tempos de “estado de exceção” – a partir do pensamento de dois filósofos cujas vidas foram definitivamente marcadas por catastróficos acontecimentos bélicos e, em muitos sentidos, exatamente, *excepcionais*: Franz Rosenzweig e Emmanuel Levinas? Como questão correlata se propõe: o que, realmente, diferencia o pensamento destes dois autores, ou seja, de que forma, apesar das semelhanças marcantes que os caracterizam, podem ser compreendidas as decisivas diferenças perceptíveis em suas obras? Consideramos estas questões de grande importância

devido ao fato de que as respostas que eventualmente possam ser detectadas contribuirão não somente para a compreensão das estruturas profundas do século XX, como para a compreensão do difícil momento social e filosófico-cultural que vivemos nestes inícios do século XXI, no sentido acima apresentado.

Em primeiro lugar, é necessário esclarecer o sentido geral da leitura a que aqui nos propomos. Intentamos acima de tudo, neste que deve ser lido como um trabalho de investigação dos estratos profundos da cultura do século XX, demarcar e sugerir de que modo se pode entender este tempo no qual temos vivido com as pesadas heranças do século XX como o ocaso de uma grande era civilizatória. A insegurança ocasionada pela falência de sentido de uma totalidade – ou da busca de uma totalidade – fechada, autorreferida e a si mesma autossuficiente, esta insegurança define já o modo de como esta falência se torna inteligível. Após séculos e séculos de sonhos e de procura por uma totalidade suficiente de sentido que esclarecesse completamente o mundo para si mesmo, mergulha a cultura ocidental no abismo mais profundo de radicais incertezas; e este é não apenas o mundo no qual Rosenzweig e Levinas viveram, trabalharam e morreram, mas também o mundo no qual *nós* precisamos viver e sobreviver.

É também necessário destacar que o tema que aqui nos interessa em primeira linha é uma abordagem geral – embora não superficial – da totalidade das obras de ambos os pensadores, lidas desde o prisma da sugestão de respostas de uma das mais agudas questões que hoje nos se nos propõe não apenas em nível local, mas em nível global: o problema da *realidade* da Alteridade do outro ser humano, problema que se expressa concretamente na inadiável urgência da justiça em tempos maciçamente injustos. Por causa disto, a palavra “paz” não deveria ser aqui compreendida como indicativo de uma questão que tem nos campos macropolíticos e macroeconômicos sua instância privilegiada de validade e realização, mas como sugestão do modo de como a relação com o outro ser humano deve ser necessariamente assumida, caso se queira assumir a possibilidade concreta, e não apenas teórica, de um mundo ético. “Paz” deveria ser aqui entendida, portanto, simultaneamente como um termo ético e como o fundamento possível e necessário de uma sociedade ética-política. Examinemos, portanto, aspectos centrais das obras

dos autores, a partir do pano de fundo do conjunto de seus pensamentos, que nos permitirão uma aproximação dos temas que aqui nos interessam.

a) Rosenzweig e a grande oferta de paz

Um dos mais importantes fenômenos do *fin-de-siècle* 1800-1900 – poderíamos talvez retroceder este tempo até meados do século XIX –, no campo da alta cultura europeia, especialmente na área de influência de língua alemã (mas também em outros contextos, como, por exemplo, Henri Bergson na França) é a forma de como judeus assimilados lidaram com a grande tensão entre tradição e contemporaneidade, ou seja, de como viveram na tensão entre o judaísmo, entendido aqui não no sentido de uma religião, mas no sentido de um complexo cultural a um tempo intenso e difuso, e a vida “cristã” de seu tempo, em estados marcados por questões políticas de crescente gravidade. A questão da sobrevivência neste mundo é seguramente o caso de algumas das mais proeminentes figuras culturais judaicas da época, esta época em que o século XX realmente inicia. Uma época que não se demarca com precisão cronológica, mas com uma especificidade sociocultural que se estende desde a segunda metade do século XX até os movimentos emigratórios e o aniquilamento de inúmeros intelectuais pelos nazistas à época da segunda guerra mundial. De Hermann Cohen a Walter Benjamin, de Albert Einstein a Franz Kafka, de Sigmund Freud a Hannah Arendt e tantos outros: o que aqui temos são pessoas que se encontram, não sem dilaceramento, entre dois mundos – o mundo da assimilação, que prometia explícita ou implicitamente a integração social e política, na esteira do Iluminismo e da Haskalah, e o mundo da decepção, no qual ficou mais e mais claro que as promessas – os antigos sonhos de assimilação e convivência pacífica – não teriam lugar, pelo menos não da forma como haviam pensado gerações mais antigas de judeus de língua e cultura alemã. Esta situação indica uma tensão de enorme complexidade.

Rosenzweig leva muito a sério a constatação de que as grandes propostas filosóficas do passado não são suficientes para o enfrentamento teórico das imensas questões que a crise da cultura e da racionalidade propõe em sua época. Naturalmente, sua leitura não é meramente desde a perspectiva de uma

contemplação “horizontal” da história, assoberbada por um acúmulo de fatos significativos sem precedentes, mas sim desde uma análise profunda do passado em seu *sentido* para o presente⁵². Acima de tudo, cumpre ressaltar o fato de que Rosenzweig pensa desde o *cerne* desta complexidade; e é este o pensamento que o conduzirá aos tecidos mais profundos de sua contemporaneidade, em sua combinação única de sonhos e desesperanças.

De forma direta, podemos dizer o seguinte: a *Estrela da Redenção* – a obra principal de Rosenzweig – se propõe como um movimento complexo, que tem de ser compreendido de forma completamente do que normalmente se passa com os sistemas filosóficos da tradição. Seria pertinente examinar neste ponto de como assoma da dinâmica própria deste movimento, encontrável desde seu início, a característica forma da *temporalidade*, que constitui a rigor a substância profunda do todo da *Estrela*, o sangue de seu corpo, de cuja compreensão depende a possibilidade, por sua vez, da compreensão do projeto integral de Rosenzweig de um *Novo Pensamento*. Inúmeras são as perspectivas de análise que aqui se propõem; a nós nos basta, porém, no presente contexto, destacar o seguinte: esta é exatamente a forma de como Rosenzweig *pode* pensar. Tal nos parece absolutamente decisivo: o pensamento existencial de Rosenzweig não é uma forma de filosofar que lhe fosse possível entre outras, mas, exatamente, a única forma que lhe era franqueada, a única forma que permanecia possível, para ele, para filosofar no seu tempo.

O que tudo isto significa é o seguinte: Franz Rosenzweig teve de, em seu trabalho, articular o mais importante de sua tensão existencial: sua obra é, exatamente, um genial desdobramento desta tensão. Aqui reside um dos aspectos mais extraordinários deste pensamento. Com uma ligação visceral a uma remotíssima tradição, sua cultura “privada”, Rosenzweig teve de integrar em si mesmo seu tempo absolutamente presente e seu passado, a fim de permanecer fiel à sua ansiedade pela mais absoluta atualidade de sua época.

O que poderíamos entender, aqui, por “atualidade”? Exatamente a situação gravíssima de um mundo que se precipitava em um abismo espantoso, uma situação

⁵² Cf. SOUZA, R. T., *Existência em Decisão – uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*, p. 21-54.

que não mais permitia que a filosofia simplesmente reorganizasse e atualizasse esquemas de pensamento do passado para abordá-la.

Era portanto necessário um “Novo Pensamento”⁵³ – um pensamento que se dirigisse de forma direta ao núcleo dos acontecimentos. De que acontecimentos, mais especificamente? Aqueles fatos que haviam definitivamente dilacerado as esperanças humanas em projetos racionais de uma “paz conciliatória”⁵⁴.

Ou seja: para Rosenzweig, se a filosofia ainda tem um espaço na cultura, então apenas no sentido de uma ousadia extrema, que, a rigor, nada mais aceita como fundamento a não ser uma absoluta *nec-cessidade* (Not-wendigkeit) cultural e existencial, que traduz da melhor forma possível a penúria⁵⁵ humana em sentido mais próprio.

Dois temas pretendemos agora privilegiar na presente análise da obra de Rosenzweig: a *temporalidade* e a *originariedade do múltiplo* – temas que respondem, exatamente, à questão da sobrevivência em meio à falência do passado e aos desafios do futuro.

Ao contrário de uma linha interpretativa que remonta à inspiração parmenideana, inspiração presente de alguma forma nas concepções de história da filosofia até Hegel – a identificação entre ser e pensar – postula Rosenzweig expressamente, desde o início de seu pensamento, a absoluta diferença entre o Eu pensante e o conteúdo do pensamento.

E ao contrário da forma mais tradicional do filosofar – na qual a temporalidade de certo modo é tratada normalmente como escândalo do pensamento racional – toma Rosenzweig uma posição completamente diferente em sua abordagem do tempo. “Tempo”, para Rosenzweig, não é um elemento a mais na lógica do espaço ou um dado da cosmologia ou da filosofia especulativa, mesmo que provinda de fontes tão diversas como Aristóteles e Kant, mas é, simplesmente, a única possibilidade de

⁵³ Existe tradução espanhola deste famoso texto de Rosenzweig, onde de certo modo o conjunto de sua filosofia é inteligível em uma unidade sintética: ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989.

⁵⁴ Cf. SOUZA, R. T., *Existência em decisão...*, p. 29-54.

⁵⁵ A palavra “Not”, que está em “Notwendigkeit” (necessidade), significa também penúria, necessidade no sentido de carência, em alemão.

encontrar o Outro enquanto Outro; o que significa: preservar a original multiplicidade do real.

A articulação destes dois núcleos originais do pensamento de Rosenzweig – a temporalidade e a multiplicidade original do real – constitui, para nós, o mais profundo e basilar estrato de seu pensamento. O seu pensamento poderia ser sintetizado, em linhas muito gerais, como o cuidadoso *desdobramento* desta articulação. Este desdobramento *sui generis*, que se espalha pelos mais diversos campos da cultura, constitui a especificidade da obra de Rosenzweig; sua erudita síntese de todo um mundo de sentido – seu mundo, de certo modo, igualmente, *nosso mundo* – vai exatamente nesta direção: em meio da espantosa multiplicidade de novos dados científicos e culturais, abordar de forma nova o humano, o *sentido de humanidade* que palpita por detrás de descobertas científicas e culturais. Mas não um sentido subsumido em alguma idéia de humanidade, que houvesse sido soterrada pela catástrofe da Primeira Guerra Mundial e pelo progresso desenfreado e que seria agora de “ressuscitar”, mas como concretude extrema, concretude decisivamente *no extremo*, sem a qual o mundo como tal – ou seja, como lugar de encontro com o outro – nem ao menos pode ser concebido.

Qual seria, agora, a feição que poderia assumir esta articulação extremamente complexa?

Muitas são, naturalmente, as respostas possíveis. Nossa resposta se conduz, porém, na inspiração do título deste texto: o tema da paz – ou, melhor dizendo, as possibilidades desde as quais a paz e sua concretização são concebíveis.

Articular conseqüentemente a diversidade do original, a temporalidade concreta da vida significa assim, nas presentes reflexões: pensar novamente a possibilidade da paz desde seu impulso fundador, em sua originariedade. Sem a multiplicidade, sem o outro irredutível ao mesmo, nos encontramos ainda na indeterminação do neutro, do indiferenciado, que não é pacífico, mas, simplesmente, ou *violento*, ou *morto*. E sem este tempo, o qual, segundo Rosenzweig, nós somos, este momento do presente plenificado no qual temos de continuamente justificar nossa existência, seria impossível tanto pensar como edificar uma situação de verdadeira paz. Pois “paz” significa em sua origem mais remota: *estabelecer relação não-violenta com o outro*, ou seja, não reduzi-lo a mim mesmo – não-redução que é

reconhecimento ético da alteridade de outrem, do outro tempo que ele é: momento inicial de toda e qualquer possibilidade de relação propriamente humana; início da construção de um mundo ético em meio aos escombros da totalidade degenerada em violência e fragmentação infinitas. Na construção de uma sociedade humana viável assume o Novo Pensamento, o pensamento "experencial" (erfahrendes Denken), seu verdadeiro sentido: *uma reordenação ético-temporal do mundo desde a dimensão humana da construção do sentido do mundo.*

É neste sentido que se pode perceber que a obra de Rosenzweig - que explicita, desde sua perspectiva, as condições de uma tal reordenação -, não apenas fala implicitamente de paz: ela se constitui por si só em uma alentada *oferta de paz*, talvez uma das maiores que o século XX conheceu. E cumpre ressaltar, mais uma vez, que não se trata de algum tipo de figuração teleológica da paz como conciliação das multiplicidades do diverso, das alteridades do outros, que desembocasse em algum tipo de totalidade do pensamento, mas, exatamente, o contrário disto: paz tem aqui apenas sentido enquanto se constitui, apesar de tudo, na *preservação do sentido do múltiplo*. Paz é *oportunidade de encontro e realização de encontro* no contexto da temporalidade que assume sentido exatamente no tempo em que este encontro efetivamente acontece e que, finalmente, o constitui.

b) Levinas e a possível efetivação da paz desde a reordenação ética do mundo

Rosenzweig procedeu àquela que nos parece ser a mais grandiosa tentativa do século XX filosófico de renovar tão profundamente a filosofia que esta, a partir desta renovação, apenas assumiria inteligibilidade quando fiel à diversidade do real – o que, a rigor, constitui seu impulso primigênio. Filosofia só poderia significar, segundo o legado da *Estrela da Redenção*, levar a vida tão a sério que esta não pudesse ser confundida, em nenhum momento, com a mera representação ou idéia de vida. Viver significa: permanecer fiel à temporalidade, e filosofar significa, assim, preservar e cultivar esta temporalidade que nós somos e na qual nós vivemos, e que constitui nossa linguagem (linguagem que é verbalização do real, tradução inteligível do fluxo da existência). Concretamente, tal dado indica: preservar os infinitos pequenos encontros de paz que podem e *devem* ter lugar entre os muitos que se

encontram no universo da lógica e que podem fazer, destes encontros lógicos onde “um” mais “um” é meramente “dois”, um encontro ético não quantificável, mas apenas qualificável humanamente, onde o encontro de “um” mais “um” é infinitamente mais do que “dois”. Filosofar significa: transformar a “quantidade” em “qualidade”⁵⁶.

É evidente, porém, que sabemos que esta grandiosa oferta de paz não só não foi aceita, como provavelmente nem foi compreendida, e toda a inspiração que a animava fracassou historicamente, havendo prevalecido a lógica da guerra – e não falamos apenas da Segunda Grande Guerra. Mas o mundo que preparou e levou a cabo a Segunda Guerra Mundial, não era o mundo que se deixasse afetar por argumentos racionais, muito menos por argumentos eivados com a coragem e a inovação daqueles propostos por Rosenzweig. Para a totalidade da guerra, em suas diversas instâncias e fases, lógicas e justificações, existe apenas seus próprios motivos, quase sempre devidamente filtrados ideologicamente até chegar à opinião pública; estes motivos são sua racionalidade própria, a autorreferência entre os motivos alegados e os seus processos de justificação. Todo o resto pertence à esfera do *Estranho*, do outro, ou seja, daqueles a quem a totalidade da racionalidade fechada, do estado de beligerância, do Mesmo, coloca em questão pelo sua mera presença. O outro – os outros – devem, ou aceitar a oferta de guerra, ou, quando pouco ou nenhum poder possuem, devem ser simplesmente aniquilados – eis a lógica totalidade da Guerra -, ou, *em tempos de “estado de exceção” que são a regra*, a lógica do dia a dia das instituições e dos povos.

Levinas teve de experimentar na própria carne o quão eficiente e implacável esta lógica realmente é; como sabemos, sua família inteira, com exceção de esposa e filha – foi dizimada num campo de extermínio nazista.

Ainda que nada mais separasse Levinas de Rosenzweig, parece-nos suficiente este fato. Dito de outra forma: *eram outros tempos*. Para um mundo que pode acompanhar realmente de como o inferno pode ser construído na terra – não somente no *front* distante ou no campo de batalha, mas nas veias onde corre o

⁵⁶ Cf. SOUZA, R. T. *Existência em Decisão...* p. 133-145.

sangue de pessoas queridas que estão sendo aniquiladas – foram as ofertas de conciliação e paz do passado não apenas vazias, mas, simplesmente – ofensivas.

O pensamento de Levinas é compreensível, em sua radicalidade, apenas quando mantemos muito à vista a extrema tensão que significa a necessidade de pensar aquilo que, em princípio, extrapola toda e qualquer possibilidade de pensamento – e ter de pensar tais fatos em si, desde a tradição hegemônica do ocidente, impensáveis.

Não é nosso objetivo aqui uma apresentação geral do pensamento de Levinas, mas apenas uma aproximação do tema geral de que este texto trata. O que aqui preponderantemente nos interessa é examinar a forma de como Levinas procede a uma reordenação completa das prioridades do pensamento filosófico, tendo, entre outros objetivos, a intenção de estabelecer substratos para uma sociedade pacífica em seu mais profundo sentido.

A multiplicidade original, que vivifica a obra de Rosenzweig, propõe frente à tradição da unidade ontológica do pensamento um vigoroso contraponto, que permanece muito vivo em Levinas e que, em última análise, é igualmente condição para a compreensão de seu pensamento. O Outro não pode ser recebido a não ser como realmente diferente (*anders*), porque sua alteridade se ancora a uma dimensão pré-original, não-neutralizável que a racionalidade articula, exatamente, como a dimensão de "originariedade do múltiplo". Desta *originariedade* provém a *necessidade absoluta de não se lhe permanecer indiferente*, caso não se queira cair em um delírio ou tautologia racional, exatamente porque a concretude extrema do múltiplo resiste à forte tendência de que, por sínteses intelectuais, sua energia acabe desembocando em uma unidade abstrata-conceitual.

Esta não indiferença ao múltiplo – privilegiada em sua dimensão antropológica – é definida por Levinas como *ética*. O estabelecimento de relações éticas significa exatamente isto: preservar e promover a *originariedade* do outro enquanto outro, o que quer dizer: estabelecer a ética como filosofia primeira.

E quando se fala em *originariedade* da ética, não se pensa aqui na postulação de algum tipo de ética a ser construída como derivação do previamente existente no universo das referências ontológicas, mas antes a *pregnância* do imperativo de

reconhecer no existente – e aqui nos permitimos utilizar estes perigosos termos – o *negativo* ou o *anverso* do ético, em sentido adorniano.

Esta negatividade, que teoricamente é apreensível desde a grande história hegemônica do desdobramento do logos ocidental, é experimentada faticamente, com especial força, nos terríveis acontecimento da Segunda Grande Guerra. Mas – e isto nos interessa aqui muito especialmente -, não apenas lá, mas em cada situação e estrutura social que reproduza de algum modo o fenômeno de redução dos muitos ao uno, do Outro ao Mesmo, da multiplicidade à totalidade violenta, ou seja, na inspiração de Adorno, que *subsuma a variedade do real no mero conceito*.

E tal se passará sempre, segundo Levinas, caso a ética não seja reconhecida como base de todo e qualquer filosofar. Isto significa, de forma muito concreta: *ou* é a dignidade do Outro na origem de todo o pensamento, pensamento que deriva da relação humana sem a qual nada do que é humano pode ser compreendido, *ou* o Outro concreto é rapidamente metamorfoseado em um outro meramente lógico, reproduzindo a relação de violência mais encontrável não apenas na história do mundo, mas também na história do pensamento: estas primas tão próximas.

Levinas traduz, assim, a grandeza da intuição de Rosenzweig em pequenos e decisivos elementos, que não só possibilitam, mas também legitimam cada verdadeira relação humana no que ela tem de definidor exatamente *como* humana. Se Rosenzweig, como filósofo da cultura, pensa a possibilidade da paz em categorias civilizatórias amplas e complexas, Levinas, apropriando-se desta intuição original, pretende chegar ao núcleo da possibilidade de pensar a paz como tal, como consequência do encontro real entre os diferentes humanos, na medida em que postula o ético como a *proto-palavra* de cada origem possível no mundo de sentido humano.

Síntese – Paz e Ética – a paz desde a ética

É momento, agora, de sintetizarmos o até aqui examinado.

O pensamento de Levinas, considerado em sua multiplicidade de consequências, é, sem Franz Rosenzweig, apenas precariamente inteligível. A filosofia de Levinas não poderia, muito provavelmente, ter chegado ao ponto de

extrema radicalidade ao qual chegou, sem o vigor subjacente do pensamento de Rosenzweig – que poderia ser chamado, no presente contexto, de *experiência radical e preservação da multiplicidade original da realidade*.

É preciso, porém, notar que aquilo que, segundo nosso parecer, separa irrefutavelmente Levinas de Rosenzweig, não é algum tipo de movimento filosófico, como a fenomenologia ou outro, mas os terríveis acontecimentos da Segunda Guerra Mundial. Tivesse Rosenzweig tido de atravessar a guerra, teria ele certamente escrito a *Estrela* de forma totalmente diferente, se é que a escreveria; e é porque Levinas teve de vivenciar a guerra e o que ela realmente significou, que ele pôde como que reatualizar as intuições principais da *Estrela*. Se para Rosenzweig havia ainda alguma possibilidade de ter esperança na construção da paz desde dimensões latentes na história, esta esperança assume em Levinas um sentido completamente diferente, um sentido de originalidade da ética, ética que está *aquém* e *além* de cada concepção possível de realidade e que a determina, seu verdadeiro “fundamento”, no sentido em que utilizamos esse termo. E, por outro lado, é apenas após a morte de Rosenzweig – com a crescente consciência da crise de fundamentos da civilização que mergulha na catástrofe – que a idéia de “estado de exceção que é a regra” pode se delinear em sua dimensão “benjaminiana”.⁵⁷

Se nos é ainda possível entender “ética”, em Rosenzweig, a partir do estatuto que assume de uma consequência absolutamente necessária de uma base “ontológica” muito especial: a base da multiplicidade primacial do real -, tal não é possível no caso de Levinas. Para Levinas, a ética não deriva de uma base anterior, por mais diferenciada e fiel à multiplicidade de consequências eticamente valiosas que esta possa ser, mas é a própria base desde a qual o pensamento se pode gestar, o que sustenta e determina a racionalidade.

Entre os dois pensadores se interpõe a barbárie da segunda Guerra Mundial e o holocausto, pois a Segunda Guerra – aqui entendida de forma eminentemente *simbólica* – indica definitivamente a falência das velhas consciências, ou seja, a

⁵⁷ Por mais interessante que possa ser o confronto das idéias de Benjamin com outros autores que abordaram, sob óticas diversas, este tema – especialmente Carl Schmitt – não cabe aqui uma análise dessas questões. Ver, a respeito, FLICKINGER, Hans-Georg. *Em nome da liberdade – elementos da crítica do liberalismo contemporâneo*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

decadência definitiva das promessas conciliatórias da racionalidade ao estilo transcendental ou ontológico de imensa parcela da tradição filosófica. Após a Segunda Guerra, após o Holocausto, após as guerras multiplicadas que se seguiram com seus respectivos holocaustos e suas metamorfoses sociais e culturais, não é mais possível filosofar tocado pela ingenuidade, pois estes acontecimentos tornam evidentes a substância a partir da qual *ainda é possível filosofar*.

Estes acontecimentos extremos, porém, não assomam isoladamente em meio as ondas impessoais da história; eles indicam o aguçar extremo do modo de como acontecimentos cotidianos, "pequenos", as inumanidades diuturnas e nem sempre facilmente divisáveis em meio à superabundância de fatos da história – da miséria às infinitas violências contra o Outro, em todos os seus níveis e formas de manifestação, não só se articulam logicamente no decorrer dos fatos históricos, ao ponto de se transformarem em casos "normais", têm de ser abordadas. *Toda violência contra o outro é, neste sentido, uma guerra*. A forma mental que esta guerra assume é a substituição insinuante da concretude da alteridade pelo seu mero conceito.

Podemos mesmo ousar dizer que exatamente *isto* constitui a estrutura profunda do mundo em que vivemos. Não será uma filosofia do diálogo – ou *um diálogo de filosofias e mundos* – tão necessário exatamente por isto: porque a substância de um verdadeiro diálogo é muito dificilmente encontrável, pelo menos no âmbito da grandeza dos conceitos e cosmovisões que têm como fundamento, em última análise, a "despotencialização" da alteridade do Outro através de conceitos tão gerais como "progresso", "ordem global", etc.?

Ou, dito de outra forma, será que não é necessário que demarcemos exatamente o campo onde as guerras acontecem, não apenas na multidão de acontecimentos que podem ser chamados tecnicamente de "bélicos", mas também no estado de guerra permanente que determina *realmente* muitas, se não todas as nossas sociedades contemporâneas?

Tinham, portanto, Rosenzweig e Levinas (como muitos outros pensadores) extrema razão, quando eles, de forma explícita ou implícita, situam o *núcleo da violência na substituição do Outro por seu mero conceito* – um conceito mudo, *sem linguagem*, cúmplice da injustiça e que abre finalmente espaço para a substituição

da temporalidade real por suas figurações lógicas, na completação tautológica da Totalidade?

Muitos acontecimentos históricos separam Levinas de Rosenzweig. Uma dimensão aproximativa, porém, *a mais importante*, sobrevive a qualquer separação: a grande e urgente necessidade do desmascaramento filosófico das bases do estado de violência em que vivemos em nossa sociedade globalizada – tarefa gigantesca que permaneceria não obstante estéril, caso não pudéssemos investir no *núcleo gerador* de cada comunidade humana possível. Estes dois pensadores nos fornecem este núcleo – o *ético*, ou seja, a não indiferença com relação ao outro real.

Para Emmanuel Levinas – como para Franz Rosenzweig – a construção da paz é assim, por princípio constitutivo, a instauração do ético como base mais profunda de toda e qualquer ação humana.

Conclusão – Levinas e a filosofia política em tempos de “Estado de Exceção”

Um modelo de filosofia política que, movido por altos ideais, acabe por olvidar a lama na qual as relações humanas atuais se dão – o mundo da miséria nos mais diversos sentidos, dos terrorismos e dos fundamentalismos delirantes, das catástrofes ecológico-sociais já efetivas ou anunciadas, da promiscuidade entre a ciência e os interesses bélico-econômicos, das manipulações midiáticas de todos os tipos – é um modelo de filosofia política que vive na inconsciência da época que efetivamente corre. A salvação do que a modernidade ofereceu de melhor à posteridade não se pode dar senão fragmentariamente, à Adorno. Após a falência dos grandes relatos e dos discursos edificantes, perdidos na tempestade do real, *sobra o concreto* – o humano, o vivo, perdido em meio à petrificação de instituições em sua generalidade violentas e caducas, em meio ao estado de exceção que é regra – e regra violenta. A totalidade falida, por sua vez, gera a necessidade de uma vigorosíssima diacronização do real, para que tempos, alteridades, outros, se encontrem. É neste ponto que o pensamento da Alteridade de Levinas se constitui em uma contribuição essencial para que se conceba o que pode significar a fundamentação mais *radical* de uma filosofia política igualmente mais *radical* – que vá à raiz das questões e exorcize os encantamentos de uma modernidade que não

dá conta de sua falência enquanto projeto civilizatório – *pois é o próprio conceito de civilização* – o seu sentido, possível ou imprescindível – *que está em jogo*. É muito provável que, de posse de categorias filosóficas tão improváveis para os sonhos da modernidade como “substituição”, “alteridade”, “ética como fundamento”, “liberdade investida” e outras do repertório levinasiano, possamos conceber uma alternativa poderosa à hegemonia do estado de exceção pela emersão do propriamente *excepcional* que virá a revelar a verdadeira face do estado de exceção em que vivemos – e aqui, em acorde com os argumentos que abordamos ou, meramente, tangenciamos, encontramos a “loucura pela justiça” – este “núcleo indesconstrutível de toda desconstrução”, como diz Derrida, que se decide a permanecer e se legitimar em cada “instante de decisão” de Rosenzweig. Iniciar-se-ia então “um conceito de história que (daria) conta disso”, como quer Benjamin – a saber, que, em termos de filosofia eminentemente política, dê conta do humano e da vida, ora perdidos entre delírios, conceitos e concepções grandiosas.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*, São Paulo, Ed. Boitempo, 2004.

AMODIO, Paolo et alii. *Emmanuel Levinas – Philosophie et judaïsme* in: *Pardès – Revue Européenne d'étude et de culture juives* 26/1999.

BAUER, Anna Elisabeth. *Rosenzweigs Sprachdenken im "Stern der Erlösung" und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift*, Frankfurt am Main, 1991.

BECKERT, Cristina. *Subjectividade e Diacronia no pensamento de Levinas*, Lisboa, 1998.

BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas*, São Paulo: Brasiliense, 1985.

CASPER, Bernhard. *Das dialogische Denken - Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg, 1967.

---, "Offenbarung in Franz Rosenzweigs 'Erfahrendem Denken'" in: *Archivio di filosofia* n.1-3 (1994), 453-465.

---, "Ereignis (Acaecimiento) en la concepción de Franz Rosenzweig y en el pensamiento de Martin Heidegger" in: *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 1996, n.29-30, 3-20.

---, "Korrelation oder ereignetes Ereignis? Zur Deutung des Spätwerkes Hermann Cohens durch Franz Rosenzweig" in: MOSES, Stéphane – WIEDEBACH, Hartwig (Hrsgs.). *Hermann Cohen's Philosophy of Religion*, Hildesheim-Zürich-New York, 1997, 51-69.

CHALIER, C. *Levinas – a utopia do humano*, Lisboa: Instituto Piaget.

---, *Pensées de l'éternité – Spinoza, Rosenzweig*, Paris: Les éditions du Cerf, 1993.

CIARAMELLI, Fabio. *Transcendance et Ethique – Essai sur Levinas*, Bruxelles, Ousia, 1989.

---, «De l'errance à la responsabilité», in: *Etudes phénoménologiques*. VI n. 12, 1990, 45-66.

---, «L'appel infini à l'interprétation. Remarques sur Levinas et l'art». *Revue Philosophique de Louvain*. 92, 1994, 32-51.

---, Levinas' Ethical Discourse between Individuation and Universality". In: BERNASCONI R. & CRITCHLEY, S. (orgs.) *Re-reading Levinas*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1991. p.83-105.

COHEN, Hermann. *Die Religion der Vernunft aus der Quelle des Judentums*, Wiesbaden, 1995.

COHEN, R. *Time in the philosophy of Emmanuel Levinas*. (State University of New York at Stone Brook, 1979), Ann Arbor, University Microfilm International, 1987.

DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas*, São Paulo, Editora Perspectiva, 2004.

---, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

DREIZIK, Pablo. (Org.) *La memoria de las cenizas*, Buenos Aires, Ed. Patrimonio Argentino, 2001.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia – subjetividade e sentido ético em Levinas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997.

---, "Levinas: Mito-Logos e a possibilidade de um sentido ético". *Veritas*. Porto Alegre, v. 44, n.2, p. 285-296, jun., 1999.

---, "Linguagem e desmistificação em Levinas" in: *Síntese – Belo Horizonte*, v. 28, n. 91, 2001.

FAYE, Jean-Pierre. *A razão narrativa*, São Paulo: Editora 34, 1996.

FÉRON, E. "Éthique, langage et ontologie chez Emmanuel Levinas". *Revue de métaphysique et de morale*. 82, n1, jan./mars., p. 64-87, 1977.

---, "Le temps de la parole". In: *Levinas, Exercices de la patience*. Paris: Obsidiane, 1980. p. 19-32.

---, „L'horizon du langage et le temps du discours". In: *Autour de l'être, du temps e de l'autre*. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1981. p.67-92.

FINKIELKRAUT, Alain. *A humanidade perdida*, S. Paulo: Ática, 1998.

FRIEDRICH, Otto. *Antes do dilúvio – um retrato da Berlim dos anos 20*, Rio de Janeiro: Record, 1997.

FUCHS, Gotthard - HENRIX, Hans Hermann (Orgs.). *Zeitgewinn - Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Frankfurt am M., Knecht, 1987.

FUNK, R. *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott*. Freiburg/München: Karl Alber, 1988.

FUCHS, Gotthard - HENRIX, Hans Hermann (Orgs.). *Zeitgewinn - Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Frankfurt am M., 1987.

GREISCH, Jean - Jacques ROLLAND (Orgs.). *Emmanuel Levinas - L'éthique comme philosophie première - Colloque de Cerisy-la-Salle*, Paris, 1993.

JOSPE, Raphael (Org.). *Paradigms in Jewish Philosophy*, London, 1997.

KUIAVA, Evaldo. A. *Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do Outro em Kant e Levinas*, Caxias, do Sul, 2003.

---, A. Subjetividade transcendental e alteridade. In: BOMBASSARO, Luís Carlos – PAVIANI, Jayme. (Orgs.), *Filosofia, Lógica e Existência*. Caxias do Sul: EDUCS, 1977.

---. Dialética e Alteridade. In: *Da habilidade humana em perscrutar o ente*. Caxias do Sul: UCS Editora, 1998.

---, Objetividade e transcendência em Levinas. *Conjectura*. Caxias do sul, v.3, n.2, p.122-148, jul./dez., 1998.

---, . Crítica de Levinas à estrutura da subjetividade kantiana. *Veritas*. Porto Alegre, v. 44,n.2, p. 297-310, jun., 1999.

LESCOURRET, Marie-Anne. *Emmanuel Levinas*, s/l, Flammarion, 1994.

LETZKUS, Alwin. *Dekonstruktion und ethische Passion – Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*, München, Fink, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*, Den Haag, 1961.

---, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, 1974.

---, *Difficile liberté - Essais sur le judaïsme*, Paris, 1976.

---, *Hors sujet*, Montpellier, 1987.

---, *A l'heure des nations*, Paris, 1988.

---, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1986.

LICHARZ, W. (Org.) *Lernen mit Franz Rosenzweig*, Frankfurt am Main, 1984.

LOPES NUNES, Etelvina. *O Outro e o Rosto: problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas*. Braga: Faculdade de Filosofia da Universidade Católica, 1993.

LÖWY, Michel. *Redenção e Utopia*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1989.

---, *Romantismo e Messianismo*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1990.

---, *Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*, São Paulo: Boitempo, 2005.

MATE, Reyes. *La razón de los vencidos*, Barcelona, 1991.

MAYER, Reinhold. *Franz Rosenzweig - eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*, München, 1973.

---, “Einführung” a ROSENZWEIG, Franz. *Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, 1996.

MELO, Nélio Vieira de. *A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2003.

MENDES-FLOHR, Paul (Org.). *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, Hannover/London, 1988.

MOSES, Stéphane. *System und Offenbarung - Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, München, 1985.

---, *Spuren der Schrift - Von Goethe bis Celan*, Frankfurt am Main, 1988.

---, *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, 1992.

---, “Responsability Rescued” in: MENDES-FLOHR, Paul (Org.). *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, Hannover/London, Brandeis University Press, 1988, 89-106.

MOSES, Stéphane - WIEDEBACH, Hartwig (Orgs). *Hermann Cohen's Philosophy of Religion*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 1997.

MÜNSTER, Arno (Org.) *La pensée de Franz Rosenzweig. Actes du Colloque parisien organisé à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Paris, 1994.

NESTROWSKY, Arthur - SELIGMANN-SILVA, Márcio (Hrsg.), *Catástrofe e Representação*, São Paulo, Escuta, 2000.

PELIZZOLI, Marcelo L., *A relação ao outro em Husserl e Levinas*, Porto Alegre, 1994.

---, *Levinas – a construção da subjetividade*, Porto Alegre, 2002.

PEPERZAK, Adriaan. *Ethics as first Philosophy – The signifiacnce of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*, New York/London, 1995.

---, *Beyond – The philosophy of Emmanuel Levinas*, Evanston, 1997.

PIVATTO, Pergentino. *La relation à la transcendance dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas*, Paris, T. Doutorado, 1980.

---, A ética de Levinas e o sentido do humano - Crítica à ética ocidental e seus pressupostos. *Veritas*. Porto alegre, v. 37, n.147, set/1992, p. 325-363.

---, Responsabilidade e culpa em E. Levinas. *Cadernos da FAFIMC*. Viamão, n. 19, 1998, p.87-107.

---, Ser moral ou não ser humano. *Veritas*. Porto Alegre, v. 44, n.2, p. 353-367, jun., 1999.

---, "Ética da Alteridade", in: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Petrópolis, Vozes, 2000, 79-97.

PIVATTO, Pergentino S. (Hrsg.), *Ética – crise e perspectivas*, Porto Alegre, 2004.

REGUERA, Gabriel B. *La construcción ética del Otro*, Oviedo, 1997.

ROSENZWEIG, Franz. *Das Büchlein des gesunden und kranken Menschenverstandes*, Frankfurt am Main, 1992.

---, *Hegel und der Staat*, Aalen, Scientia Verlag, 1982.

---, *Zweistromland - Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* (Gesammelte Schriften III), Dordrecht/Boston/Lancaster, 1984.

---, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

SANTNER, Eric L. *A Alemanha de Schreber*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *Franz Rosenzweig - Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Freiburg/München, Alber, 1991.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich (Org.) *Der Philosoph Franz Rosenzweig – 1886-1929*, Internationaler Kongress Kassel 1986, Freiburg/München, Alber, 1988, 2 Vols.

SCHMIED-KOWARCZIK, Wolfdietrich. *Franz Rosenzweig - Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Freiburg/München, Alber, 1991.

---, *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929) – Internationaler Kongress* (Org.), Vols. I e II, Freiburg/München: Alber, 1986.

---, *Práxis e Responsabilidade*, Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & Desagregação. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996.

---, *O tempo e a Máquina do Tempo - Estudos de Filosofia e Pós-modernidade*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1998.

---, *Existência em Decisão - uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*, São Paulo, Perspectiva, 1999.

- , *Sujeito, Ética e História - Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1999.
- , *Sentido e Alteridade – Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000.
- , *Metamorfose e Extinção - Sobre Kafka e a patologia do tempo*, Caxias do Sul, EDUCS, 2000.
- , *Ainda além do medo – filosofia e antropologia do preconceito*, Porto Alegre, DaCasa-Palmarinca, 2002.
- , *Sobre a construção do sentido – o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*, São Paulo, Editora Perspectiva, 2003.
- , *Responsabilidade Social – uma introdução à Ética Política para o Brasil do século XXI*, Porto Alegre, EVANGRAF, 2003.
- , *O Brasil filosófico – história e sentidos*, São Paulo, Editora Perspectiva, 2003.
- , *Ética como fundamento – uma introdução à ética contemporânea*, São Leopoldo, Editora Nova Harmonia, 2004.
- , *As fontes do humanismo latino - A condição humana no pensamento filosófico contemporâneo*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.
- , *Razões plurais – itinerários da racionalidade ética no século XX*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.
- , "Nós e os outros. Sobre a questão do humanismo, hoje", in: PAVIANI, Jayme – DAL RI Jr, Arno (Orgs.), *Globalização e humanismo latino*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000, p. 203-212.
- , "Justiça, liberdade e alteridade ética. Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas", in: VERITAS – Revista de Filosofia, Vol. 46 n.2, 2001, 265-274.
- , "O tempo e o novo – sobre o 'Novo Pensamento' de Franz Rosenzweig", in: FELTES, H. P. M. – ZILLES, U. (Orgs.), *Filosofia: diálogo de horizontes – Festschrift em homenagem a Jayme Paviani*, Porto Alegre-Caxias do Sul: Edipucrs-EDUCS, 2001, p. 299-314.
- , "Alteridade e Citabilidade: Levinas e Benjamin", in: Veritas, junho 2000.
- , "Justiça, liberdade e alteridade ética", in: SOUZA, Draiton Gonzaga de. – OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.), *Justiça e Política*, Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- , "A inversão ética da intencionalidade – ética e metafenomenologia na obra de Emmanuel Levinas", in: *Conjectura – Revista do Centro de Filosofia e Educação da UCS*, v. 4, n. 1/2, 1999.
- , "Humanismo e alteridade. A filosofia frente à radicalidade do desafio humano", in: PAVIANI, Jayme – DAL RI Jr, Arno (Orgs.) *Humanismo latino no Brasil de hoje*, Belo Horizonte: Editora da PUC-MG, 2001.

SOUZA, Ricardo. Timm de. – OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.) *Fenomenologia hoje – existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*, Porto Alegre, 2001.

---. *Fenomenologia hoje II – significado e linguagem*, Porto Alegre, 2002.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, Porto Alegre – Petrópolis, E.S.T.-Vozes, 1983.

---, "Levinas e a reconstrução da subjetividade". In: *Veritas*. Porto Alegre. v. 37, n. 147, set/1992, p. 365-377.

---, "Levinas: a ética é a ótica". In: DE BONI, Luís A - STEIN, Ernildo (Org.). *Dialética e Liberdade*. Porto Alegre/Petrópolis: Editora da UFRGS/Vozes, 1993.

---, "A consciência moral como consciência primeira - Uma interpretação do pensamento de Emmanuel Levinas" in: SUSIN, L. C.- GUARESCHI, P. *Consciência moral emergente*, Aparecida, Ed. Santuário, 1989.

SUSIN, Luiz Carlos *et alii* (Orgs.). *Éticas em Diálogo – Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*, Porto Alegre, 2003.

VILA-CHÃ, João. "Heteronomia e Sentido – uma abordagem da meta-ontologia de Emmanuel Levinas", in: *Revista Portuguesa de Filosofia* 42 (1986), 55-86.

WIEMER, Thomas. *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*. Freiburg/München: Karl Alber, 1988.

FUNDAMENTOS ÉTICO-FILOSÓFICOS DO ENCONTRO

RES(INS)TAURATIVO

Introdução

O presente texto⁵⁸, muito embora breve e essencialmente sintético, pretende evidenciar em suas linhas e entrelinhas o resultado de reflexões que se sucedem desde há muito tempo e que assumem, precisamente aqui, o status de esboço provisório de uma questão por nós considerada central no que tange ao que se se compreende normalmente, nacional e internacionalmente, como “justiça restaurativa”. Baseia-se, fundamentalmente, em duas hipóteses, que serão posteriormente algo mais explicitadas e desdobradas argumentativamente: em primeiro lugar, que a idéia geral, no sentido coloquial da palavra “abstrata”, de “encontro”, tem o potencial de neutralizar o efetivo acontecimento ou evento de um encontro *real* – e, ao reverso, que um encontro real subverte toda e qualquer lógica prévia ao seu acontecer que pudesse ser antevista segundo moldes teóricos – ; e, em segundo lugar, que um tal encontro real, em sua dimensão ético-criadora mais profunda – mais *radical* – *instaura* como que um *novum* na cadeia dos eventos humanos, obrigando a inteligência a compreendê-lo desde parâmetros, por consequência, também *radicalmente* diversos daqueles usualmente utilizados para abordar e definir a própria noção de *realidade*.

Desconstruindo a formalização do Encontro: o Encontro real para além de sua idéia

A idéia de um “encontro teórico”, ou seja, meramente formal, entre dois seres humanos, porta evidentemente desde sempre uma contradição em seus próprios termos. A concretude do ser humano não pode ser abstraída em uma idéia geral de “ser humano geral-abstrato” que se substituísse, em qualquer hipótese, à singularidade absoluta que, exatamente, torna cada ser humano inconfundível

⁵⁸ Versão original de texto de mesmo título publicado in: PETRUCCI, A. C. C. *et alii*, *Justiça juvenil restaurativa na comunidade: uma experiência possível*, Porto Alegre: Procuradoria Geral da Justiça – Assessoria de imagem Institucional, 2012.

relativamente a cada outro. O ser humano é sua vida e sua expressão circunscritas nos limites estritos de sua silhueta espacial-temporal que o distingue de qualquer generalidade possível pela inconfundibilidade do espaço e do tempo que vive e em que vive, e isso relativamente a qualquer outra pessoa, entidade ou idéia. Assim como está além do que nos é possível anular *enquanto* singularidade, na condição que é a sua própria singularidade, irreduzível a qualquer ordem de minha re-presentação, ou seja, sua Alteridade em relação ao poder de meu intelecto, por mais potente que esse seja – por mais que simpatizemos com alguém, não sentiremos nunca os *seus* sentimentos, pois são seus e de mais ninguém; por mais que empatizemos com a dor que alguém possa sentir, não sentiremos *sua* dor, pois ela é sua e de mais ninguém –, também não há razão poderosa que, tendo em nosso intelecto sua sede, possa se apropriar – tornar próprio o Outro –, que consiga reduzi-lo a uma função de um jogo social maior, por grandioso que este seja. A capacidade de quem pensa é enorme, mas a unicidade do outro é incomensurável, por estar além de qualquer idéia de medida como determinação ou mensuração como ato de vontade. Por isso, podemos afirmar sem hesitação que a dor ou a alegria do Outro são *infinitas*, pois negam a finitude que meu intelecto lhes poderia apor – já que tal finitude tem origem *em mim*, e não no que, em não sendo eu, não se resolve absolutamente na interioridade da intriga de meu “Eu”, por poderoso que este seja.

Resta, portanto, a questão óbvia: como é possível, então, que possamos falar “do(s)” outro(s), e não apenas “com” o(s) outro(s)? Aguçando a questão, deveríamos perguntar: não somos antes treinados a falar “sobre” outros em vez de falar “com” outros?

A resposta é evidente. Especialmente a partir da Modernidade, com a complexificação acelerada das sociedades e a organização burocrática das novas formas de relações sociais, no advento da “era do indivíduo”, processa-se uma metamorfose notável. Lançando mão das mais antigas e fundadoras tensões da reflexão filosófica, aquelas que têm a ver com a relação entre o particular e o universal, entre a coisa e o conceito, entre o real e o ideal, ocorre um movimento maciço de *formalização da realidade*, de universalização argumentativa de conceitos e categorias, ao qual as singularidades inconfundíveis dos seres humanos particulares obviamente não escapam; antes são *subsumidas* na nova ordenação administrativa

do mundo. A culminância de um tal projeto e realização se dá em momento próximo de nós; idéias abstratas substituem realidades concretas; se tal chegou ao paroxismo, por exemplo, à época dos extermínios nazistas (não esqueçamos o zelo com o qual cada prisioneiro era tatuado com um *número* de identificação que substituía qualquer outra forma de identificação, e era por sua vez, numa paródia grotesca com a inconfundibilidade do singular em que cada prisioneiro se constituía, *inconfundível* com qualquer outro *número*), tal não significa que esse modo de conceber o mundo não esteja absolutamente presente na contemporaneidade mais próxima. Cada um *faticamente* é o número de sua identidade civil, a simbólica de seu papel social, o seu poder de consumo, muito antes e muito mais que a carnalidade singular, seu "corpo próprio", que constitui seu ser real e o distingue de qualquer outro. Pois números, simbólicas, mesmo papéis sociais são intercambiáveis – apenas a carnalidade do *corpo vivo e separado* de todos os outros não é.

Tal estado de coisas, além de, primariamente, servir e referendar lógicas de poder as mais diversas, pela metamorfose – um decaimento – de uma racionalidade prudente em uma *razão instrumental*, devasta a tessitura social baseada em encontros reais; esses são, agora, desprezível questão privada ou espaço de projeção de poder – ou ambas as coisas, agora logicamente complementares (Kafka). Ocorre, portanto, o que a Filosofia, ao longo de milênios, sempre anteviu e temeu: a substituição da coisa por seu conceito (Adorno), do real pelo ideal(izado), do Outro concreto pelo Mesmo poderoso (Levinas), da multiplicidade convivente pela unidade violenta e organizadora (Rosenzweig), da diferença real pela diferença formal (Derrida).

Dado que tal situação se constitui, por definição, como destrutivamente *anti-humana* (para não entrarmos no tema correlato, mas sumamente importante de, por se constituir exatamente anti-humana, se constituir também e necessariamente *antiecológica*) – na medida em que solapa aquilo que caracteriza o humano para além da mera idéia de humanidade, a singularidade inconfundível – ela deve ser radicalmente desconstruída, ou seja, deve-se reduzi-la a seus elementos inteligivelmente mais primários, para que se possa reverter a opacidade maciça de

que lança mão para se legitimar e recriar. Tal constitui, hoje, a *tarefa ética por excelência*.

As derivas e possibilidades de uma tal tarefa são ilimitadas, porém aqui nos interessa especificamente a dimensão de reconstrução do encontro real pela falência brusca e definitiva de uma certa modalidade de encontro formal. A referência é especificamente ao que se entende por em sentido lato por "encontro restaurativo" como alternativa a modalidades tradicionais e formalizadas de solução de conflitos, especialmente, em sua dimensão pedagógica, na percepção do que empiricamente se verifica no âmbito de adolescentes e jovens⁵⁹, sem, porém, exclusão em princípio de grupo ou faixa etária alguma.

A questão a ser aqui ressaltada é: por que exatamente *aí* se tem uma expressão altamente privilegiada, entre as mais adequadas, para a comprovação estrita da desconstituição de uma formalidade enrijecida? Não se trata, naturalmente, de uma escolha arbitrária ou incidental. O encontro restaurativo apresenta ao menos duas características que o elegem á posição de dimensão diferenciada da reconstituição ético-fática da idéia de encontro entre *singularidades*.

Por um lado, o ato infracional que motivará posteriormente o encontro significa primariamente uma *ruptura*. Ruptura em múltiplos sentidos: ruptura de uma ordem social tacitamente estabelecida ou presumida; ruptura de uma confiança abstrata igualmente presumida; ruptura de uma intimidade agredida, antes pretensamente inviolável; ruptura psíquica, no âmbito do infrator, de regras morais bem ou mal internalizadas. Essa ruptura, que significa, em última análise, *o rompimento de uma expectativa de continuidade*, de obviedade, instala a *crise* no entremeio da relação inter-humana.

Por outro lado, como derivação de sua própria concretude, essa ruptura *não é teórica em nenhum sentido* desse termo, ainda que rompa com todas as *teorias* de convivência, paz social, ordem jurídica e tudo o mais que se alicerça em uma determinada concepção teórico-formalizada de mundo que atribui aos atos reais a qualidade de desvios em relação à perfeição formal da idealidade convivencial.

⁵⁹ Cf. KONZEN, A. A., *Justiça restaurativa e ato infracional*, Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

Da justiça “restaurativa” à justiça “instaurativa”

O significado efetivo de algo que, desde um certo estilo de razão calculadora seria tido por impossível e que, não obstante, muitas vezes surpreenderá pela fecundidade de significados que porta – um “encontro restaurativo” bem conduzido e que possa ser considerado bem sucedido – indicia de modo inegável um fato decisivo para qualquer reflexão posterior: a *entrada em crise*[6] de uma determinada organização mental do que seja o mundo das relações formalizadas e a sua efetiva existência no tempo. Percebe-se que tais relações formalizadas não se sustentam em si mesmas e se constituem, a rigor, como uma espécie de reflexos idealizados de situações idealizadas. A *concretude extrema* que um encontro entre humanos significou nesse caso – e sempre deveria significar – gerou, desde si mesma, na complexidade de seu acontecer, a criação de algo que nunca existira antes: um encontro tão ético quanto possível – ou seja, tão humano quanto possível – entre (aqui considerados á guisa de exemplo) dois seres humanos cujos elos formais que pretensamente os ligariam no interior de uma sociedade juridicamente organizada se provam frágeis ou faticamente inexistentes. Um encontro que mereça tal nome, no âmbito do humano, oferece ao que o acompanha a inusitada percepção de que algo se *cria*, ou seja, a rigor, *que o próprio encontro se cria – a si mesmo*. A proximidade *lógico-administrativa* de serem ambos os envolvidos membros, por exemplo, de um mesmo Estado e, por decorrência, de pretensamente conviverem em uma mesma sociedade, sob uma mesma Constituição, teve que, nesse caso particular, ser levada á insustentabilidade de suas próprias premissas tacitamente aceitas – pela ocorrência do ato infracional – para que se estabelecesse, na temporalidade do encontro restaurativo que acontece, a proximidade *real* entre humanos para além de qualquer formalização e classificação.

Trata-se, aliás (e tal não é questão secundária do ponto de vista da presente análise), de um paradoxo altamente instrutivo. É *porque* as pessoas envolvidas, por circunstâncias que aqui não se podem analisar mas que serão sempre diversas, participaram de um evento comum a ambas que as reduziu à *nudez* humana que *propriamente* as constitui, pelo ato infracional – a vítima, *vitimizada* pelo ato e suas consequências; o autor, *capturado* devido ao seu ato e sofrendo suas

consequências –, que a *formalidade* fátua de elos sociais preexistentes e pretensamente suficientes se tornou cabal, ou seja, foi desmascarada em sua pretensão de totalidade racional no interior da qual as pessoas, decaídas em meros “indivíduos”, números ou mônadas psíquicas, manteriam elos umas com as outras ainda que, faticamente, tais elos fossem inexistentes ou, ao menos, irrelevantes para a humanidade de cada um. O autor do ato não existia *qua* humano, para a vítima: apenas como indiferença numa espécie de (*contradictio in adjecto*) “convivência indiferente”; a vítima não existia para o autor até então *qua* humana, mas, no sentido da gênese do ato realizado que a transformou realmente em vítima, como alvo potencial de sua ação, no caso, de seu “ato infracional”.

Essa é a razão pela qual podemos caracterizar o encontro restaurativo como, *essencialmente*, um encontro *instaurativo*: instaura elos que previamente existiam apenas em uma idealidade fraca e a rigor impalpável e, portanto, *os cria faticamente*, independentemente de tudo o que se presumia existente em termos de elos sociais em termos seja de teorias sócio-jurídico-políticas, seja do senso comum. É apenas no encontro humano propriamente dito, onde o encontro em si assume tal fecundidade de significados, que não apenas se pode, mas se deve considerá-lo como uma instância humana de *criação* por excelência, que se percebe a possibilidade de alcance ético de um tal encontro – a saber, permitir que os envolvidos se recriem a si mesmos, na consecução de uma *pertença ética* antes absolutamente estranha à sua “convivência indiferente”, pois nela inexistente e não prevista.

Em suma, não se trata – ou, definitivamente, não se trata *apenas* – de restaurar algo presumivelmente rompido; trata-se, antes, *de instaurar o previamente nunca acontecido*. Ambos os autores (mais que meros atores), que se viam, porém não se enxergavam na teia social comum que habitavam, na atmosfera de indiferença que os caracterizava como habitantes de um universo social no qual a indiferença é mote, pela transformação obsessiva e instrumental da *qualidade* (singularidade) em *quantidade*, exatamente pela *diferença* que o conflito ocasionou de uma forma que nenhuma racionalidade instrumental pode anular, agora se encontram – *diferente* concreto que encontra *diferente* concreto, e não cópia, reduplicação ou projeção de si mesmo – no sentido propriamente humano desse termo, de um modo que nunca lhes seria possível conceber sem

a *experiência* do encontro real que se seguiu à *experiência* do trauma. *Instaurou-se* algo que *nunca* antes havia existido sobre a terra.

À guisa de conclusão – do Encontro à Justiça como fundamento da realidade

Em um mundo como o nosso, no qual uma patética pedagogia ensina e relembra constantemente, com a finalidade de manter as mônadas psíquicas, falsamente denominadas "sujeitos", prudentemente distanciadas umas das outras, que "minha liberdade acaba onde começa a do outro", é extremamente salutar que se diga em bom e articulado tom exatamente o inverso, como faz, por exemplo, o filósofo lituano-francês E. Levinas: "minha liberdade *começa* onde *começa* a liberdade do outro". Não somos fragmentos aleatórios de poeira cósmica ou mônadas racionais à Leibniz, mas, se merecemos o nome de humanos, somos seres medularmente *relacionais*. É na relação – ou como consequência de relação – que tudo o que nos é significativo acontece – incluindo nosso próprio nascimento.

Tal leva a uma concepção de Justiça totalmente diversa – uma Justiça não como equilíbrio, mas como construção da realidade ética, ou seja, humana. Nesse sentido, segundo essa tradição de pensamento, a justiça não se baseia na determinação livre e racional de liberdades que interagem ao procurarem criar as possibilidades de um mundo mais justo. Antes de se pensar em justiça, é necessário que se pense as condições para sua efetivação, e estas condições não estão simplesmente no exercício livre da liberdade, ou no exercício da liberdade via contrato, ou outro. A justiça – como tampouco uma teoria da justiça – não decorre da mútua interação entre liberdades previamente dadas, de forma contratualista ou outra, pois a liberdade como tal, em seu desdobramento possível, *não* é um pressuposto suficiente para uma teoria da justiça. Antes de chegar à possibilidade de pensar uma teoria da justiça, faz-se necessário levar a sério a tensão que habita o próprio interior da liberdade pensada *ou* exercida – tensão entre sua vocação simultânea à *espontaneidade* e à *arbitrariedade*. Esta tensão não é normalmente levada às suas últimas consequências porque se tem como evidente o fato de que a liberdade, na

modernidade, só é compreendida como *positividade* – visão que as teorias liberais sempre se apressaram a referendar.

Significaria isto que Levinas e autores que pensam desde sua tradição ou correlatamente se constituem em apologetas de alguma situação de não-liberdade? Evidentemente que não. A questão – seja aqui bem ressaltado – é investigar até que ponto *liberdade enquanto auto-legitimação de um determinado exercício livre de si mesma e justiça enquanto efetivação não simplesmente teórica ou racional de uma "lógica" justa, mas fundamento da realidade humana, são mutuamente compatíveis*. Portanto, liberdade sim; mas liberdade lúcida, que se conheça o suficiente para saber até que ponto seu exercício pode ser violento, arbitrário e destruidor: liberdade estruturalmente constituída de moralidade, que lhe é anterior e que legitima o livre exercício da eticidade: no dizer de Levinas, *liberdade investida*.

A justiça se propõe assim não como uma dimensão de realidade a ser simplesmente teorizada desde a facticidade mesma da realidade, mas, antes, como uma *condição fundamental* para que a realidade possa ser considerada propriamente *real*. A justiça, ou seja, a ética realizada e em realização desde o Encontro instaurativo da humanidade do humano, é a estrutura basilar do sentido humano e cosmológico, sem a qual a realidade não é, a rigor, segundo esta linha de pensamento, nem ao menos pensável. A justiça, portanto, não é nesse sentido concebida como uma questão teórica, nem ao menos como uma questão existencial, mas como uma questão *fundacional*, sem a qual as restantes determinações do mundo e da realidade não podem ser propriamente concebidas enquanto questões radicalmente *humanas*, pelo menos não em sua plenitude.

A elucidação teórica detalhada dos argumentos implícitos nas presentes afirmações é absolutamente inviável nos limites do presente texto, mas não é inviável a percepção clara de que "tudo começa com um encontro" e os encontros res(ins)taurativos aí estão para nos lembrar esse fato. Desta forma, segundo este modelo de pensamento que se estrutura apenas na medida do trauma que o encontro com a Alteridade significa, antes de se pensar a justiça enquanto possibilidade da realidade, *há que, inversamente, pensar a realidade enquanto possibilidade da justiça*. "Justiça" é a *efetivação de si mesma* e, decorrentemente, da realidade enquanto tal, apenas e na medida enquanto o encontro com a Alteridade radical se

efetiva no tempo – *tempo do encontro instaurativo* – que nós mesmos somos e em que cada instante é um instante de *decisão* – decisão pela justiça *ou* pela injustiça. Tal, nada mais e nada menos, significaria desencontrar-se da tautologia, da formalização do mundo, da quantificação violenta das singularidades, e levar o tempo e o Outro realmente a sério.

ÉTICA, VIDA E CONHECIMENTO

Muito boa tarde, obrigado pelo convite, às professoras que eu já conheço, aos colegas que estou conhecendo, colegas de outros momentos também e a gentileza de toda a tramitação para que a pudéssemos estar aqui. É um prazer estar aqui e encontrar vocês, sempre colegas, sempre amigos.

Eu estive o tempo todo pensando: qual a melhor forma de abordar o tema "ética, vida e conhecimento"?⁶⁰ Porque existem obviamente infinitas formas, e eu fui colocando algumas palavras, que pelo jeito tocam, digamos assim, na ideia geral do evento. E o meu problema é sempre o seguinte: tenho muito pouco tempo para dissertar sobre muitas coisas e não dá para transformar em confusão algumas intuições ou algumas questões que a gente já tem por dadas.

Então eu peço sempre a paciência das pessoas que vão me ouvir, porque eu não vou argumentar a cada momento. Isso tudo é o somatório de anos e anos que a gente vem trabalhando, a gente que tem bastante experiência no que concerne a essa questão. Nós, que já acumulamos tanto, que às vezes nos é difícil até recuperar todos esses dados. Mas, podemos iniciar esta discussão de uma forma bem clara, bem objetiva, desde um ponto de vista da minha formação obviamente e a minha orientação, pois não posso falar senão por mim.

Podemos começar, assim, trazendo algumas dimensões que podem, num primeiro momento, soar quase como prosaicas, mas, que podem talvez, numa revisão mais profunda e numa abordagem mais densa e mais pensada, permitir que se extraia delas algumas questões mais significativas.

Vamos começar pela questão do conhecimento. Vocês notaram que eu coloquei algumas coisas aqui, eu coloquei a ética, o conhecimento, a vida; a minha triangulação seria essa, simplesmente porque está colocada um pouco da proposta do evento.

Vamos arbitrar um desses termos para iniciar. E eu vi que quando a colega trouxe essa garrafa que está sobre a mesa, era a deixa para iniciar os

⁶⁰ Palestra proferida junto ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Social da UFRGS. Transcrição da gravação original: Carla Bottega.

questionamentos, e eu vou explicar por que. Vejam bem, a gente tem uma ideia muito romântica, muito tradicional, muito vezes até ingênua do conhecimento.

Eu sei que vocês aqui são um dos grupos privilegiados que costumam fazer uma reflexão, vamos dizer assim, "meta-epistêmica". Cada vez refletem sobre o conhecimento que constroem até pelo próprio cabedal teórico que eu sei que vocês aqui, de um modo geral, trabalham. Conheço alguns dos trabalhos que aqui se desenvolvem. Então, por isso, seria um dos públicos menos ingênuos justamente para se trabalhar essa questão.

Conhecimento é poder. Mas conhecimento não é poder porque Bacon disse que conhecer, saber e poder coincidem essencialmente. Conhecimento é poder porque é a nossa forma de chegada à diferença, que é a origem do conhecimento – ninguém conhece o que já conhece; o que já conhece, já é conhecido. Quando se fala em conhecer nós estamos falando em verbo, em verbalização, e não em substantivo, e não em uma iluminação fora do tempo, mas *no* tempo. Um processo de aproximação de uma determinada realidade. Isso é verbalização, isso é temporalidade, isso é temporalização.

Não é desde aquela postulação ali no início da modernidade, vamos dizer assim, trazida por Bacon, de que saber e poder coincidem essencialmente porque é assim que está lá, mas sim, desde que a gente possa conceber um ato cognitivo, ou seja, desde sempre. Então vejam o porquê eu falei nas garrafas. Porque se eu olho essa garrafa com a ideia normal que as pessoas têm de conhecerem – quando eu digo normal, acho que ficou bem claro no discurso da colega, e como sempre existe a guarda levantada, e com muita razão, sobre a tendência positivista que bem ou mal nos engolfa e, não obstante, é assim que normalmente as pessoas concebem este tipo de realidade. Eu tenho este objeto, eu quero conhecê-lo, o que eu quero dele? Eu quero extrair dele a sua medula, as suas entranhas, eu quero tirar dele o seu sentido de realidade para mim. Eu quero saber... Isso aqui é um polímero. O que é isto aqui, está bem, é uma garrafa. Quando eu digo uma garrafa, e não importa se eu estou inferindo, ou se eu estou deduzindo, etc., o que eu estou, na verdade, é estabelecendo uma lógica de poder a respeito desse objeto; pela minha pronúncia eu destituí este objeto de potenciais outros seres e outras apreciações e expressões que talvez esta garrafa pudesse ter. Foi muito bom que a colega citou o Haroldo de Campos, e outros

pensadores que estão na linha da estética, porque a estética impediria que isso fosse cabal. Agora, não vamos nos iludir, porque nós sabemos muito bem que a estética é uma prima pobre de todas as ciências e todos os saberes. Nós sabemos muito bem disso, desde sempre. Aliás, vocês sabem que se num curso de filosofia tem que cortar alguma coisa, em algum momento, geralmente se corta a estética. Tem cursos de filosofia que são autorizados a funcionar sem a estética. Interessante aquilo que se diz da sensibilidade, da *aisthēsis*; ele é, de alguma forma, colocado assim neste grupo.

Quando eu chego a esta garrafa para conhecer, eu retiro da garrafa o sentido de garrafa que ela tem para mim e pronuncio a verdade sobre ela. Nada menos do que isso. Nós, formados no pensamento grego, bem ortodoxo, não queremos a *dóxa*, não queremos a aparência, não queremos a proximidade de uma ideia, nós queremos a coisa mesma. Ou tão próximo quanto possível da coisa mesma. Então, se nós temos um elemento, vamos dizer, um elemento linguístico, que pode definir este objeto como sendo uma garrafa, essa pronúncia "suga" para dentro de si mesma as potencialidades deste objeto enquanto uma estranheza diferente do meu intelecto antes de chegar até ele.

Então, com isso eu afirmo o meu poder sobre esse objeto, eu digo: isto é uma garrafa! Eu digo, isto é um copo, isto é um relógio, isto é uma caixa. E de repente, eu digo, isto é uma pessoa. E aí vocês já notaram como a coisa começa a complicar um pouquinho. Por que eu quero tanto dizer desta garrafa? É o problema ancestral do pensamento que vai sempre se colocar. Se a gente for pelo lado de Aristóteles é de uma forma, do Platão é outra. Mas a questão é a seguinte: como é que eu posso usar o universal para simbolizar ou para significar singulares? Por isso que eu disse, o bom que esta garrafa é um pouquinho diferente dessas outras garrafas aqui na mesa, não concordam? Mas quem é que tem dúvida, uma vez sabendo que isso é garrafa, que isso outro *também* é garrafa? Então, olhem que artifício excelente que nós temos do ponto de vista cognitivo para podermos, vamos dizer assim, transbordar da nossa experiência e passarmos logo para a criação de uma espécie de micro-delírio derivado onde eu coloco todos os objetos que cabem sobre aquela designação específica, sobre um gênero próximo, para falar com Aristóteles, num mesmo saco. Então, isto é uma garrafa, porque isto outro é uma garrafa, e eu de algum modo soube

pelos meus processamentos mentais, independentes se são por inferência ou por dedução, etc., chegar à conclusão que este objeto também é uma garrafa, e isso me dá um poder gigantesco.

Observem agora como, digamos assim, essa questão quando se coloca desse modo, traz congenitamente um *buraco ético* lá na origem. Ético no sentido de *relação*. Porque observem o seguinte – e isso eu costumo dizer sempre que estou falando assim para grupos, em palestras, é um exemplo que sempre cabe – nós temos palavras para designar praticamente tudo. Nós somos muito denotativos, tentamos ser muito precisos na nossa promulgação de realidade, na medida em que a nossa experiência é metabolizada pelo nosso intelecto e exprime algo. Então eu aqui do alto do meu *podium*, falando *ex cathedra*, olho para vocês e digo: olha, existe uma palavra que une todo mundo aqui, uma palavra que nós glorificamos, gostamos e tudo mais, é uma palavra, ou uma expressão: ser humano.

A minha pergunta, que eu sempre faço neste momento, é: alguém aqui se ofende de ser chamado de ser humano? As pessoas costumam não se ofender por serem chamadas de ser humano. Aonde é que eu quero chegar com isso? A Neuza se ofende de ser chamada de ser humano? Não. Mas agora vem a pergunta: a Neuza se *contenta* com ser chamada de ser humano? É evidente que não. Neste momento, eu estarei chamando-a de ser humano e não de Neuza. A denominação é uma remarcação de uma diferença irreduzível a uma abstração universalizante. Porque nós gostamos de sermos chamados pelo nosso nome, e não de um nome geral? E nós podemos ver isso aí, por exemplo, num teste à contraprova muito facilmente. Peguemos uma criança pequena, de uns 3 anos, que já tem uma consciência de si, e chamemo-la pelo nome errado. Vamos chamar o Joãozinho de Paulinho, ele vai ficar brabo, ele não vai gostar. – Eu não sou o Paulinho! É interessante porque ele tem uma consciência de diferença que nós, pela nossa própria lógica de socialização, a partir de uma ideia de mônada, especialmente a partir da modernidade, vai se criando e vai permitindo a articulação daquilo que vai se chamar sociedade, que na verdade são circuitos de poder, nós bem sabemos. Nós atenuamos isso, e isso passa a ser meio que recalcado. E o pior, é que até o próprio nome passa a um segundo plano. No ponto de vista do estatuir geral de uma sociedade complexa, como é a nossa, por exemplo, o nosso nome pouco importa,

vocês sabem bem disso. Basta vocês terem um homônimo que já foi tudo água abaixo. Por isso tem que ter o CPF. Nós somos mais um número do que o nosso próprio nome? Interessa do ponto de vista jurídico-social, o nosso número, o nosso CPF, o nosso RG, é isso que importa. O nosso nome é uma questão privada. Então é interessante, o que a gente está observando aqui é que a partir de uma lógica de conhecimento que vai se afirmando frente à realidade, e que vai, digamos assim, a partir de séculos e séculos, e a partir da modernidade fica muito robusta, e não por acaso, é que vai se criando aquelas grandes categorias interpretativas da sociedade – as que se pretende criar lá na Revolução Francesa.

Não por acaso nesse momento, essas categorias que são abstratas oportunizam que a gente traga universais para tentar entender uma complexão de sociedade. E ao fazermos essa dimensão de complexão de sociedade, nós temos um problema: o que é totalmente eminente do ponto de vista abstrato, se torna totalmente inviável, do ponto de vista da sua compreensão. Nós estamos de volta à origem da própria questão. A saber, como é que um particular pode permanecer particular se ele pertence a uma universalidade. Nós somos seres humanos, que mais nós queremos? Isso é ótimo para que uma sociedade neutra se institua. E aí vocês entenderam aonde é que eu queria chegar, porque afinal de contas todo mundo é igual, todo mundo é ser humano. Mas interessante é que necessariamente nessa igualdade formal tem que haver uma desigualdade real. Desigualdade que às vezes é do ponto de vista do desequilíbrio, não da diferença, não da singularidade. Por isso que, numa sociedade de iguais, sempre tem alguns mais iguais que outros, necessariamente será assim. Por quê? Porque há uma aposta na universalização generalizante. Então, aí nós temos a questão justamente que vai se dar. Vejam o que eu fiz aqui nesse processo cognitivo primitivo, primigênio, onde eu não conhecia isto aqui, consegui chegar numa metáfora do pensamento, cheguei a uma ideia, e à explanação para mim mesmo de que isso aqui é uma garrafa, utilizando exatamente o verbo ser no presente do indicativo, com início, meio e fim e ponto final, porque isso é uma pronúncia. Quando eu faço isso, o que eu estou fazendo é utilizar a lógica ancestral de objetivação ou objetificação daquilo que é a realidade. É o sonho de Ulisses, é aquilo que está lá na ancestralidade do Ulisses, e que no século XX Adorno e Horkheimer quando escrevem um importantíssimo livro chamado *Dialética do*

esclarecimento vão analisar e vão denunciar como uma falcatrua mental. Por quê? Porque aquilo que pretende ser o desencantamento daquele poder que essa garrafa poderia eventualmente ter para mim, na verdade se transforma por si mesma num encantamento. Essa é a tese da dialética do esclarecimento, ou seja, eu faço uma hierarquia, eu estabeleço uma hierarquia a partir da minha própria cognição, enquanto deixada assim mesmo, e essa hierarquia, de certo modo, se volta contra mim. E isso aí então nos causa um enorme problema: onde é que vai entrar a ética aí?

Ética é uma segunda questão. Por isso que na filosofia a importância está no ser, nas coisas como elas são. Peguem um manual de filosofia qualquer, uma enciclopédia, ali vai estar a grande disciplina filosófica, a ontologia. O que é o ser enquanto ser? Enquanto os filósofos antigos (e muitos não tão antigos assim) não chegassem a resolver essa questão estavam angustiados. Porém, o problema de que aqui se trata é: a relação *não é* uma questão ontológica, mas de outra ordem.

Vejam, podemos estabelecer uma possibilidade de pensar a ideia como sendo um conjunto de mônadas, que se relacionam umas com as outras, ou não se relacionam, mas cada uma fechada totalmente para si mesma e que não podem ser quebradas. Por isso a palavra indivíduo, diferente de sujeito. Indivíduo é aquele que não pode ser dividido, indiviso; o sujeito, ele é por si mesmo *pertença* ao outro, pois é *pelo outro* que ele se constitui em sujeito.

Então vocês veem que interessante, a gente tem aí uma estrutura mental para pensar em cada um de nós como tendo algum sentido para cada outro de nós, do ponto de vista social enquanto mero indivíduo contratante, enquanto indivíduo que se relaciona numa particularidade contingencial. Mas, essencialmente, nós somos, nessa concepção, um irremediável egoísmo voltado para dentro de si mesmo. Não no sentido hobbesiano, porque no fundo, no fundo, tanto o sentido hobbesiano quanto o sentido rousseauiano vão dar na mesma: eu sou um indivíduo. Vocês lembram do *Emílio*? Não sei se lembram ou se aqui se trabalha, mas o *Emílio* é a narrativa educacional de um indivíduo que se compreende, que se respeita... isso é ótimo, para uma sociedade que está saindo do medievo. Agora, para nós, numa sociedade hipercomplexa, isso traz um lastro de passado muito complicado quando a questão se coloca no que diz respeito à ética.

Aqui nós vamos ter que fazer um desvio. Queria fazer uma provocação, vocês vão entender que é, digamos assim, uma metáfora, pois eu venho originalmente da arte, então para mim essa prática é muito natural e eu acho que ajuda a exemplificar. Eu vou pedir licença para fazer isso e depois voltamos para a temática da ética.

Então nós temos uma noção, um lugar comum do que seja verdade, é aquilo que não é o falso, é aquilo que não é a aparência e isso nós tomamos para dentro da nossa episteme, ainda que seja uma episteme aberta o suficiente para se auto-refletir. Pois bem, vamos partir dessa premissa. Agora vamos pegar essa verdade, e vamos fazer uma brincadeira com ela. Vamos imaginar o seguinte: nós somos todos aqui cientistas da área biomédica pesquisando uma epidemia. Somos cientistas da velha guarda, assim cada um está no seu laboratório pensando sozinho para resolver o problema da epidemia. Temos uma quantidade de biomassa para descobrir qual é o agente patogênico, que está causando esta doença. Todos nós temos a mesma competência e partimos do mesmo princípio e do mesmo material, é uma situação hipotética. Estamos seguindo a nossa tradição cognitiva, estamos investigando, etc. Mas a colega ao lado tem uma particularidade; ela tem um tipo de ousadia, de estranhamento, e ela diz: olha, todo mundo estava pensando, e eu também pensava e tudo estava me levando a considerar, que uma bactéria é o agente patogênico desta doença, esta epidemia sobre a qual estamos nos debruçando. Mas eu, pesquisando, formulei uma hipótese de que talvez seja um vírus. Seguem as pesquisas, todo mundo pesquisando, a colega pesquisando, todos fazem todos os testes, replicam os testes, etc, etc. E chegam à conclusão de que é um vírus, ela – a colega ousada – diferentemente de todos nós outros, chegou a uma verdade. O que causa a gripe A é um vírus e não uma bactéria. Ninguém vai discutir isso. O que causa a AIDS é um vírus e não uma bactéria. Essa doença X o que causa é um vírus. Aí eu pergunto o seguinte: existe sentido em nós todos ali nos mobilizarmos, fazermos guerra contra a descoberta dela, dizendo que não é um vírus e sim uma bactéria? Porque a verdade a partir do modelo que ela descobriu faz mais sentido do que qualquer linguagem que tente anulá-la. A verdade coloca-se por si mesma.

Outra pergunta, e vocês vão entender porque eu estou fazendo estas perguntas que parecem tão bobas. Teria sentido se hoje eu fosse um vírus e amanhã me transformasse em uma bactéria? Evidente que não, a ciência no sentido que nós

a conhecemos, ela pressupõe uma permanência das condições para que as variáveis fossem levadas a chegar nas suas certezas, nas suas verdades, a tornar-se evidente; se não fosse assim, cada médico e cada psicólogo quando visse um paciente teria que reinventar a sua ciência ab initio. Tem que ter alguma coisa que permanece enquanto se mantiver a situação presente da descoberta.

Agora vejam que interessante, a colega chegou à verdade e descobriu o agente patogênico desta doença, e essa verdade tem duas características principais. Primeiro: ela é uma verdade *solitária*. E, se a colega descobriu o vírus, ela simplesmente fez uma descoberta, ela descobriu, ela tirou a coberta que cobria aquele não saber. E agora ele tornou-se saber. É uma verdade solitária, vocês concordam? Ela depois pode publicar na Science e aí todo mundo vai ficar sabendo, mas no momento da descoberta é uma verdade solitária.

E em segundo lugar, e aí vem a razão daquela brincadeira que eu fiz, se hoje teria sentido a descoberta dela. Absolutamente não. É uma descoberta que tem que ser invariante em relação ao tempo, tem que ser independente, não temporal, quer dizer, não é porque hoje está quente que é um vírus, mas porque dadas aquelas condições será sempre um vírus. Portanto, *fora do tempo*, se daqui a cem anos houver a mesma doença, o agente causador será um vírus. Normalmente, e eu posso garantir pra vocês, quando na rua alguém fala em verdade, está pensando é nisso, não é? Porque, afinal de contas, a ciência é a grande instituição contemporânea à qual todos se curvam. Eu sempre brinco com meus alunos, se me surge uma manchinha na pele, eu não vou ali no bar da esquina perguntar o que uma pessoa acha, eu vou num dermatologista. Não adianta ser um médico, tem que ser um médico especializado. Agora, para falar sobre a tríade kantiana, Deus, mundo e ser humano, para isso, qualquer um numa mesa de bar pode falar e todas as falas são "válidas", é interessante isso. Portanto, isso nos dá realmente a noção de que a ciência é a meta-instituição que engloba todas as instituições. Agora, vamos nos dar a liberdade de fazer algo desviante nisso. Acompanhem bem esta sugestão que estamos querendo trazer. Eu chego aqui, eu acho que é a primeira vez que eu estou vendo a colega aqui da mesa, eu acho que é a primeira vez que ela está me vendo, eu não me lembro pelo menos na minha memória. Eu acho que dá pra dizer isso, não é, Andréia? Ai eu chego para ela, com o testemunho de vocês, e digo: Andréia, sabe de

uma coisa, eu sou teu amigo. Que coisa idiota, concordam? Qual é a base que eu tenho para dizer uma frase dessas? Soa a sarcasmo, soa até o ridículo. Tem um lado de ridículo. Nos já entendemos tudo ainda que não tenhamos chegado no fim do raciocínio.

Vamos pensar numa outra situação: Nós nos conhecemos agora, e a Andréia conclui seu Doutorado e nós estamos viajando e nos encontramos em Paris, num Congresso. Voltamos para cá, eu faço alguma coisa e convido a Andréia para falar, ela lê o material que leu hoje, e a gente vai se aproximando. Aí a Andréia tem um filho, está precisando de um padrinho desesperadamente, e me pergunta, não quer ser o padrinho? Respondo que quero... E aí a gente vai se aproximando. Então, hoje dia 24 de agosto de 2012, eu conheci a Andréia e disse uma frase *non sense*, sem sentido. Não há nenhuma relação de humanidade intersubjetiva entre nós do ponto de vista do enunciado que eu coloquei. Agora, vamos imaginar isso tudo que eu contei, essa historinha com vocês. E que no dia 24 de agosto de 2032, daqui a 20 anos a gente se encontrasse, talvez nessa mesma sala, eu olhasse pra Andréia, a Andréia olhasse pra mim, e eu dissesse para a Andréia: sabe que eu sou teu amigo? E ela, hipoteticamente, respondesse: sim, Ricardo, sou tua amiga, e tu és meu amigo. Eu vou perguntar para vocês: é a mesma frase, não é? Assim como as garrafas são as mesmas. Agora eu pergunto: é a mesma frase? Não... É evidente que não! Vocês estão notando? Por que não é? Se for verdade que nós configuramos essa amizade *ao longo do tempo*, existe alguém que possa dizer que essa verdade não é verdadeira? Podem alegar que nós tenhamos um problema psíquico, isso é uma outra questão... Do ponto de vista daquilo que me diz respeito enquanto referência de realidade, sentido de realidade para mim, aquilo que eu estou dizendo e que ela concordou hipoteticamente, no ano de 2032, é verdade!

Então, se isso é verdade, não há quem possa destituir de sentido de verdade dessa verdade. Assim como eu não posso destituir de sentido de verdade que é um vírus que causa aquela doença que a colega descobriu, porque ousou pensar de forma diferente. Agora eu pergunto para vocês: haveria essa verdade? Vamos fazer contraprova. Alguém de vocês ama alguém? Sim, provavelmente. Alguém de vocês tem amigos? Sim. Agora pensem se faz sentido o que eu estou dizendo. Se tu não tens, não tem como descobrir. Se tu tens entra dentro desse grupo que estou dizendo.

Agora, pensem o seguinte: Essa frase, ela tem que ser tornada completamente referente dela mesma, porque o tempo passou.

Se aqui, cientificamente, em meio à epidemia, eu tinha que ter uma verdade solitária, que não tem nada a ver com outra pessoa, tem a ver com o objeto de pesquisa e tinha que ser fora do tempo, ela não tinha que mudar. Agora, eu tenho uma verdade "conjunta", por assim dizer, pois a gente pode aceitar que o amor que se sente por alguém é verdadeiro, mas a gente não sente que o amor é necessariamente uma relação entre "eu" e mais de um – outro ou outros. A gente sente amor por alguém, ou por algum correlato de sentido desse nosso amor. Portanto, essa verdade da amizade, do amor, da relação, já que é social, do *socius*, essa amizade aqui ela *não pode ser solitária*. Em nenhuma hipótese, senão é simplesmente um sinal de delírio ou doença mental. Uma criança pode ter os seus amigos imaginários, mas ela está num processo de treinamento da sua cognição, das suas dimensões afetivas, etc. Mas alguém pode dizer assim: um pai pode gostar de um filho, se dar bem com o filho e o filho achar que o pai não é assim, pode não gostar do pai. Mas isso aí não invalida nada, porque tem *dois* envolvidos. Tem mais que um.

E, segunda questão: o que tornou profundamente ridícula a frase dita no início é que não denotava tempo. Pois essa é uma verdade que *só o tempo constrói*. Sem o tempo para recheiar as vivências, para, digamos assim, alimentar o processo de criação dessa relação, não existe a possibilidade da promulgação de algo, remotamente numa relação que possa ter um sentido de verdade. *Sem tempo ela – a verdade relacional – não existe*. E agora vem a questão: Onde é que está escrito que aquela verdade – a científica, solitária, fora do tempo, vale mais que a outra? Quando é que nós tomamos esta opção civilizatória e, pior, a absolutizamos? Essa verdade interessa primordialmente a quem detém os meios de conhecê-la e de utilizá-la. Num sentido muito grande, obviamente. Saber é poder. Mas do ponto de vista daquilo que aqui se faz em termos de psicologia social: é por isso que eu estou falando sobre saber e poder. Ou da filosofia, ou da antropologia, das humanidades, nesse sentido. Isso porque algumas vezes nós nos sentimos instados a ter que adequar aquilo que nós descobrimos em relação a essa lógica *que não é a nossa lógica*. Por exemplo, que não é pior a lógica da relação humana em relação a qualquer outra lógica. Vejam bem, o que nós estamos aqui questionando é que quando surge um problema na

nossa vida - e nós somos adestrados, desde a mais tenra infância, a pensar neste quadrante da verdade científica e solitária, a responder binariamente à solução entre o verdadeiro e o falso – os computadores funcionam binariamente, fazer um computador em rede ainda é muito difícil, a ideia de uma rede neural é de grande dificuldade; é tudo binário, nós somos binários. Nós somos treinados para sermos binários e onde existe a binariedade é aqui; lá, na verdade relacional, *na ética*, existe a *multiplicidade*.

Então, o que realmente está acontecendo? Em termos de pesquisa, eu vejo horrores, exatamente trabalhando em ética em pesquisa. Não é um privilégio da minha universidade, não é um privilégio desta universidade, de todas as universidades, em todos os níveis. Eu vejo um reflexo nas universidades daquilo que acontece na sociedade, simples assim.

Nós estamos aqui com uma situação que, ao ignorar que o modelo de poder, de exercício de poder, de objetificação que serve para que eu reafirme o meu poder sobre a realidade, é inservível para lidar com relações e tenta transpor para as relações esse modelo de poder da verdade solitária; o que nós fazemos, como consequência disso, é chegarmos numa crise ética sem precedentes talvez na história da humanidade ocidental. Existiam as fatrias, existiam as pertenças, existiam as guildas, existia tudo isso. A verdadeira realidade mais observável do ponto de vista de uma configuração de modernidade é o esfacelamento dessas pertenças, na promessa de recriação de uma meta-pertença que resolveria todas essas, num sentido algo hegeliano. De repente, todos os seres humanos, por serem seres humanos, estariam plenamente contemplados nas suas necessidades.

Eu estava esses dias numa banca, numa determinada universidade, na área do direito, e lá, eu até levei um livro que era uma pessoa da área do direito que tinha escrito também e falava sobre os apátridas e os refugiados. E a pessoa que estava ali fazendo doutorado, defendendo, ela estava problematizando estas questões, e alguém da banca me saiu com essa: mas vocês notaram, isso não tem muito que ficar pensando, porque desde 1948 com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, não existe mais quem não esteja sob a salvaguarda da ideia de humanidade. Que lindo, que maravilha! Uma pessoa íntegra e ingênua, cheia de boas intenções, mas que fazia a penosa e mortal *confusão entre o desejo e a realidade*. É

obvio que eu não disse, mas eu pensei na hora, então vamos avisar isso para aquelas pessoas que morreram hoje na fronteira tentando cruzar para outro país, para poder escapar do horror, são milhões de refugiados, nós sabemos disso. É um grande movimento que estamos tendo: refugiado do clima, refugiado político, refugiado econômico. A pessoa substitui o real por uma projeção delirante de um dever ser, que não tem nenhuma base empírica e replica isso como se fosse uma verdade constatada. E tem gente que acredita, e muita gente.

Esse é o *fundamento da crise ética que nós estamos vivendo*. Como nós só sabemos tratar com objetos, quando nós encontramos o outro, ou quando o outro nos encontra, melhor, porque eu posso substituir aqui a colega pela ideia que eu tenho dela, é a melhor forma de lidar, aliás, pois é a que menos me incomoda. Eu substituo a garrafa pela ideia de garrafa, eu não preciso mais da garrafa. Isso desaparece. Eu posso dizer, eu objetifiquei a garrafa, e disse o que ela é. Eu esqueci que quando alguém bate na porta, geralmente se pergunta: quem é? A não ser quando a gente sabe que é alguém que está voltando, e a gente diz: o que é? Sabe por que já tem um pressuposto. Eu traio a minha própria linguagem que é mais sábia do que eu, e que estava dando a chance de eu encontrar alguém.

E aí, por trás desta casca delirante, a minha colega some, e eu pronuncio um discurso sobre a minha colega e no fim ela diz: eu *não* sou nada disso. Ela nega o meu delírio; meu narcisismo é mortalmente atingido; como eu não sei lidar com isso, eu destruo essa colega para que o meu delírio continue. Eu sei que enquanto eu estou lidando com a garrafa, a garrafa não pode resistir, mas há o outro que pode resistir e coloca o meu narcisismo em cheque, e isso é extremamente doloroso numa sociedade doente como a nossa. Cheia de pessoas doentes. Porque são extremamente frágeis, inseguras e qualquer coisa que abale minimamente a frágil estrutura de manutenção, digamos assim, da sua estrutura psíquica é uma ameaça catastrófica. Ou seja, *eu não sei lidar com sujeitos, eu só sei lidar com objetos*, em última análise.

Eu venho lutando há bastante tempo nesta questão de ética, bioética clínica, bioética médica, para trocar aquela expressão, "sujeito" de pesquisa. Isso é um eufemismo ridículo e ofensivo. Uma pessoa que está tomando medicamento que eu acho que pode fazer bem, e eu posso tanto ser uma pessoa sincera que realmente

acha que vai fazer bem, como posso ser alguém que está sendo pago pela indústria de medicamentos para testar como é realmente o efeito daquele remédio, e ainda chama aquela pessoa de “sujeito” de pesquisa, é realmente uma afronta. O tal “sujeito” é na verdade um objeto, é tão objeto quanto a droga que ela está ingerindo.

Vamos desmistificar isso. Nós sabemos lidar essencialmente com objetos e maltratar os objetos, olhem para a natureza. De onde vêm os problemas ecológicos? Nós não encontramos a natureza, nós nos confundimos, é uma grande confusão que criaram, uma fusão. Nós primeiro temos que nos *chocar* com a natureza. O Bacon dizia: nós temos que conhecer a natureza, para dominá-la. Ele quer que surja uma consequência desse saber, não quer ficar fazendo metafísica. Está aí a consequência.

Então, vejam que o nosso problema ético é essencialmente esse: nós inflamamos uma lógica de funcionamento da realidade, da nossa versão da realidade e da versão que nós temos da realidade de tal forma, que aqui houve uma invasão. E quando houve essa invasão a coisa começou a ficar feia. Quando alguém tem que escrever um livro chamado “inteligência emocional”, como se houvesse alguma inteligência que não fosse emocional, a coisa está muito louca, vocês hão de convir. Alguém já conseguiu alguma coisa na vida que não fosse carregada de emoção, nesse momento de conseguir? Emoção, emoção é indecente, cuidado. Não é isso? No fundo é isso. O Jenner quando injetou no filho dele a primeira vacina, imagina o que passou pela cabeça desse cara. O Koch mexendo com coisas que podiam contaminar, é interessante. Não há uma grande descoberta na humanidade, não há conquista na vida da gente que não seja cheia de emoção. Mas quando chega na hora do real parece que eu tenho que esfriar essa emoção para dar credibilidade objetiva e, portanto, positivisticamente chancelável à minha pretensa descoberta. Isso é uma *doença*, uma doença da civilização.

Mas não há, por outro lado, como pensar em ética pela metade. Enquanto esse dilema não for resolvido, e as pessoas não entenderem o que aconteceu nessa hipertrofia da justificação do poder sobre a realidade, não entenderem as razões do seu próprio delírio e as razões dos seus próprios medos, a ética é *flatus vocis*.

Ética é uma ancestral pertença relacional, e desde ela nós poderíamos lidar com a natureza. E existem escolas, existem grupos, existem tradições, existem culturas, existem civilizações que têm essa possibilidade e assim fazem, portanto, é

real e sim possível quando a gente se relaciona com a natureza, conhece a natureza de uma forma tal, que a natureza é *convidada* a interlocucionar conosco e a nos mostrar algo que nós perguntamos a ela, e não aquilo que nós invadimos. O artista que pergunta, por exemplo um grande pintor, ele pergunta ao objeto o que o objeto pode permitir que ele coloque numa tela. Por isso que ele consegue pintar tão bem. Mas isso o cientista não pode fazer, ele tem que invadir o objeto para tirar, descarnar o objeto, deixar o esqueleto mental do objeto, porque isso é ciência. Isso pode ir numa revista científica.

Se nós não aprendermos a lidar com a sensibilidade, acabou a ciência, porque essa coisa não é ciência, é uma *doutrina de poder*, num sentido mais estrito, o saber que não está contaminado pela relação não existe, e aí, por exemplo, dentro dessa estrutura *ser sujeito é superar a era do indivíduo*. O indivíduo são essa mônadas, todas elas iguais umas às outras, mas todas diferentes, todas contratantes ou não-contratantes. *O sujeito é aquele que se constitui pelo encontro com o outro, então o outro me constitui pela responsabilidade que eu tenho pelo encontro que nós estabelecemos*. Nessa tradição não existe sujeito que seja congenitamente intersubjetivo; então esse intersujeito que os artistas têm com os objetos, e que o cientistas geralmente não tem com a realidade, talvez fosse o elemento de balizamento para pensar, digamos, a constelação de questões, pelo que eu percebi, que estão preocupando a partir do texto que a colega leu. Aos vários grupos que trabalham aqui e que certamente têm a coragem de ir além do meramente aceitável, além do já dito, para poderem chegar às margens – a ideia de margem me é muito cara – digo: é nas margens que as coisas se dão. Para cá das margens já está tudo dominado, para lá das margens a gente tem que cuidar porque é o desconhecido, e pode, talvez, nos devorar, mas nas margens as coisas acontecem. Obrigado.

FILOSOFIA PRIMEIRA E ÉTICA DA PRODUÇÃO – FALÁCIAS DA ÉTICA DO DISCURSO

Introdução

Se as contingências do início do século vinte e um tendem a incrementar as modalidades de discursos filosóficos crítico, estabelecendo claramente as fronteiras entre um certo intelectualismo hedonista muito em voga e a filosofia propriamente dita, é também verdade que antiutopias totalizantes nunca estiveram tão fortes. A tese do “fim da história” defendida entre outros por Francis Fukuyama e seus herdeiros, que promulga o atingir de uma espécie de nirvana social globalizante a partir da disseminação ilimitada da ideologia neoliberal e do referencial quase escatológico do consumo infinito, após a queda do Muro de Berlim, significa um fruto maduro destes tempos: a utopia de não ter mais (de ser ver com) utopias reais e potencialmente realizáveis, sonho caro a toda cosmovisão totalizante – isto significa aqui: tendente a *unificar* violentamente todas as *diferenças* em uma *unidade de sentido* englobante que *anula* as diferenças *enquanto tais* – esta tese é vendida como a mais equilibrada das alternativas e a que melhor responde a este sonho antiutópico.

As insuficiências deste modelo, evidentes a partir de uma visão retrospectiva da história ocidental (da qual a onipresença capitalista não é mais do que a culminância lógica e onto-cronológica), têm dado margem ao surgimento de uma série de pensamentos alternativos, alguns menos críticos, ainda afeitos a uma visão condescendente e intimamente reformista, outros mais radicais e que levam em consideração a *totalidade do passado* e um *sentido* tornado evidentes na situação mundial atual, aquele sentido explícito na crise global *ecológico-social* e que só não é percebido nas ilhas de fantasia ideológicas e materiais do referido consumismo total transformado em metafísica redentora, ou por seus arautos.

A Ética do Discurso como ética global

Fruto tardio “construtivo” do pensamento “negativo” da Escola de Frankfurt, a Ética do Discurso pretende, em suas diversas modalidades, o estabelecimento de um patamar global de comunicação onde todas tenham voz ativa; através de uma espécie de dialética entre a comunidade real de comunicação e a comunidade ideal de comunicação ilimitada, devem confluir a um ponto maximamente aperfeiçoado de consenso os interesses de cada interlocutor em sua especificidade.⁶¹ A Ética do Discurso propõe a construção de uma ordem ética nova a partir da *voz ativa* de cada interlocutor possível que deve *possuir e ocupar seu espaço* no concerto da comunidade de comunicação real, a qual é constantemente referenciada pela idealidade da comunicação total. Esta é uma das intuições máximas deste pensamento: a procura de um estágio de comunicação tão intensiva e profunda, que nenhuma iniciativa comunicacional de nenhum interlocutor possível possa ser ignorada, ou, dito de outra forma, onde os interesses de cada interlocutor possam ser *expressamente colocados* na ordem lógica do discurso que é ação comunicativa, ou seja, a proposta da interação mais perfeita possível entre a *comunicação ativa* – o âmbito da especificidade lógico-discursiva que aponta para além de si e se regula pela idealidade perfeita da comunicação ilimitada – e a *ação comunicativa propriamente dita* – o discurso transcendido no sentido da ação ética a partir do *ponto de união* entre discurso e ação.

Constitui-se assim a Ética do Discurso em uma proposta ética coerente, uma das mais coerentes da contemporaneidade, na medida em que pressupõe como elemento fundamental e condição de possibilidade a existência a priori de diferenças que *devem entrar em comunicação*, ou seja, leva a sério a possibilidade de diferentes tipos de vícios “etnocentristas” ou eurocentristas⁶² e se propõe em princípio a combatê-los. Coloca-se assim *além* dos desconstrutivismos niilistas e dos vários tipos de pragmatismos éticos de índole utilitarista e positivista, onde esta questão

⁶¹ Este é obviamente um esquema amplo desta linha geral de pensamento; as diferenças entre os modelos de Habermas e Apel, por exemplo, não serão aqui tratados. Mas elas não invalidam este esquema geral de compreensão.

⁶² Cf. SCHELKSHORN, H., “Ética sem sofisma etnocêntrico? Uma discussão crítica sobre a Ética do Discurso e a Ética da Libertação latino-americana”, in: Libertação-Liberación 1/1993, p. 22ss.

não é propriamente levada em consideração. Propõe-se a si mesma, por sua vez, como elemento de interlocuções com modelos de pensamento outros que têm em sua base de inteligibilidade este *levar a sério* das diferenças *reais* entre povos, culturas e indivíduos, diferenças de *profundidade*, em contraste com modelos de pensamento que pulverizam as diferenças no in-diferenciado. É desta forma que pode se estabelecer um diálogo profícuo entre a Ética do Discurso e a Filosofia da Libertação latino-americana, representante do primeiro grupo de pensamentos, uma filosofia que se constrói por sobre a intuição das diferenças profundas e irreduzíveis e que tem na possibilidade de *ruptura da totalidade vigente* o seu sentido mais profundo.

A Ética do Discurso apresenta por outro lado, porém, uma dimensão de circularidade perceptível desde que o observador se situe *fora* da centralidade pensante, ou seja, desde que as condições mínimas para a interlocução de todos os membros da comunidade de comunicação *ainda* não estejam patentes. Em termos práticos percebe-se que quem está fora da comunidade de comunicação assim tende a permanecer por forças que *transcendem* a do poder argumentativo, seja ele qual for. Se o cético entra de alguma forma no discurso argumentativo, o mesmo não se dá com o cínico que *domina* em última análise as *possibilidades de estabelecimento* do discurso, está antes e fora dele⁶³, apresenta anterioridade lógica e ontológica. A evidência de tal fato se dá naquilo que se pode chamar a "falácia central" da ética do discurso, a qual se mostra como uma paradoxalidade auto-obliterante que se mostra suficientemente a uma análise estabelecida desde um ponto de vista *externo* à própria lógica interna deste modelo de pensamento, e que se pode evidenciar da seguinte forma:

⁶³ O texto de Enrique DUSSEL "Del esceptico al cínico", in: Libertação-Liberación 1/1993, enfoca de forma muito aguda a questão dos limites de possibilidade do estabelecimento do discurso ético-argumentativo frente a uma *totalidade de sentido* violenta e anterior, cuja lógica é outra em relação à argumentativa.

A falácia central da Ética do Discurso

a) A Ética do Discurso pressupõe já, em sua construção, o estágio crítico-construtivo que ela pretende encetar, ou melhor, corroborar faticamente. Ela pretende superar o estágio de relegação subjetivista de uma ética que Apel chama de "existencialista" através de um objetivismo ético formalmente consensual e materialmente argumentativo, sem perceber que a crítica ao positivismo ainda não foi suficientemente crítica, na medida em que a separação formal entre teoria (quase positivista) e práxis (quase crítica) – vista pela Ética do Discurso como característica das tendências hegemônicas éticas e científicas contemporâneas a serem criticadas por ela – somente existe enquanto não se toca o núcleo do desdobramento hegemônico do capitalismo de fato, *Aufhebung* do positivismo ingênuo, a um tempo sua superação e sua realização, e a quem os positivismos da neutralidade não servem mais, *enquanto tais*, do que como franjas ideológicas que se expõe de uma maneira cada vez mais óbvia à crítica de filiação pós-frankfurtiana.

b) Desta forma, a Ética do Discurso, em suas intenções pressupõe implicitamente uma "crítica completa" de um determinado de status quo universal, crítica esta que somente se tem dado, *faticamente*, de forma altamente incompleta e neutralizada. *A superação do individualismo ético de procedência liberal só se pode concretizar quando o liberalismo individualista in toto é superado, e não quando apenas um de seus epifenômenos mais agressivamente claros, como esta moralidade monádica e burguesa, é superado; em outras palavras, a possibilidade de uma construção lógico-transcendental de uma comunidade de comunicação, em seus estágios A e B⁶⁴, pressupõe não somente superação definida do modelo ético individualista-liberal, mas também, anteriormente, a superação do modelo geral hegemônico que fornece as bases reais a este sub-modelo ético.*

c) Se para a filosofia analítica a "fundamentação científica de uma ética normativa é impossível" ⁶⁵, não é impossível uma crítica filosófica desta impossibilidade, baseada na crítica do positivismo mesmo em suas diversas formas;

⁶⁴ Cf. APEL, Karl-Otto. *Estudos de moral moderna*, p. 91.

⁶⁵ APEL, K.-O., Op. cit., p. 94.

mas se a “fundamentação normativa” é possível, então somente o será na medida em que se puder criticar também as *condições de possibilidades últimas* do surgimento de uma ciência positivista. Isto significa: para além e anteriormente à crítica da neutralidade pretensa da ciência – crítica esta obviamente necessária e bem realizada já nas premissas da Ética do Discurso – deve ser possível uma meta-crítica radical da pretensa neutralidade de um *todo de sentido*, no qual não só a ciência, mas também muitas outras coisas e fatos, alvos de uma ética crítica, se movem. No berço esplêndido da neutralidade do *factum* sistêmico como realidade abrangente e prevalecente a priori não se podem colher todos os elementos para a crítica radical deste, e muito menos para uma reconstrução ética propriamente alternativa.

d) Desse modo, a Ética do Discurso pressupõe implicitamente uma crítica de suas possibilidades mesmas, para que possa escapar do ranço do reformismo infinito. *Esta crítica, ainda não está concretizada de forma inequívoca, nem pela Ética do Discurso, nem por qualquer outro modelo; o que há são grandes intuições ainda sem sistematização final e em construção.* Mas estas intuições como que se desdobram em dimensões não antevistas – fixá-las, criticá-las e sistematizá-las inteligivelmente é a tarefa mais urgente neste fim de milênio e adiante. Esta é a tarefa da *crítica da Totalidade*.

e) A crítica plena da Totalidade pressupõe uma transmutação da base de inteligibilidade da cultura ocidental, ou não poderá ser efetivada proficuamente.

f) Esta transmutação se anuncia exemplarmente na obra de Emmanuel Levinas, quando este autor propõe a substituição da ontologia pela ética enquanto filosofia primeira: “pela ética é que se abre brecha na esfera intelectual.”⁶⁶ O que significa isto? Significa que a primeira totalidade, a totalidade autojustificante da circularidade das razões “neutras” – *para além da crítica das neutralidades parciais* – é rompida; e esta é a condição para todo progresso. A ética fornece doravante um patamar crível de inteligibilidade, *revertendo a tendência*

⁶⁶ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre-Petrópolis: EST-Vozes, 1984, p. 248.

*autolegitimadora da inteligibilidade fechada da totalidade de sentido ontológica*⁶⁷, que tem inevitavelmente acabado por se consubstanciar na Totalidade fática da história.

Sem esta reconsideração de fundo do problema mesmo do "*modus intelligendi*" da filosofia, sem uma nova "ótica ética"⁶⁸, o reformismo infinito preserva seu *locus* intocado no tecido das boas intenções filosóficas. Entre estas se encontra seguramente a Ética do Discurso.

A Ética como Filosofia primeira

Assim, a pré-crítica de fundo e de base teria de ser exercida no momento de postulação dos princípios de universalização⁶⁹; caso contrário, *a própria ideia do atingir-se um tal estágio se torna contraditória, e recai-se na tautologia no momento mesmo em que se intenta escapar dela.*

O pré-requisito para qualquer ética verdadeira – *não credora da chancela ontológico-neutralizante para existir e que não necessita, assim, hipotecar suas consequências mais radicais* – constitui-se desta forma no estabelecimento prévio de uma base ética de inteligibilidade da realidade, como já sugerido. A ética como filosofia primeira significa: todo o contato com a realidade, toda interpretação desta realidade e todas as possíveis interpretações destes fatos se dão eticamente, onde o contato e a ação éticos substituem o conhecimento classificador tradicional e podem vir a fundamentar um conhecimento sobre bases absolutamente novas, com outro *sentido*. Todo o conhecimento é então necessariamente secundário a uma ética primeira frente às mais diversas dimensões da realidade perceptível, a um *nascimento compartilhado eticamente*, talvez um retorno à origem da *co-naissance*.

⁶⁷ Esta questão é altamente complexa e não pode ser aqui mais que sugerida. Para uma visão geral: CIGLIA, F. P., *Un passo fuori dall'uomo – la genesi del pensiero di Levinas*, Padova, 1988, especialmente a primeira parte: "Ascesa e declínio di una prospettiva onto-egologica."

⁶⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961 (1974), p. 51 e 281.

⁶⁹ Veja-se Habermas, Jürgen, "Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso", in: Idem, *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 61ss.

Filosofia primeira e Ética da produção

A questão é, agora, a materialização de *momentos sintéticos* onde esta nova situação se evidencie, o início do trabalho de criação filosófica sobre as novas bases teóricas que se deduzem desta grande transmutação. Para tal, faz-se mister reencontrar em cada momento do trabalho do trabalho filosófico o sentido original da transmutação de fundo. As análises se desenvolverão então de formas variadas – ou na direção de um amplo painel organizado, onde a história é refletida à luz da reconsideração de sentido, as ciências humanas frutificam a filosofia nascente e um todo coerente emerge a partir de uma *direcionalidade ética* tornada evidente e que norteia toda filosofia possível doravante; ou em direção a um esforço abstrato concentrado ou quase pontual, que contempla uma das questões de base da filosofia atual, de uma forma consequentemente contextualizada, e que vem a favorecer a compreensão das estruturas mais profundas da Totalidade, bem como apontar possibilidade dirigidas e bem circunstanciadas de superação.

Um exemplo desta segunda modalidade é oferecido pelo livro sobre a “Ética da Produção” do filósofo Sirio Lopez Velasco.⁷⁰ O objetivo aqui não será uma exposição completa ou um texto exaustivamente crítico em relação a ele, um dos “primeiros frutos maduros” de uma tarefa de fundamentação empreendida a partir de 1977⁷¹, e sim algumas reflexões sobre o seu *modus operandi* e considerações sobre sua contextualização filosófica a partir do avançar de uma tese de compreensão ampla.

A via de acesso à ideia geral subjacente à obra é por si só árdua, e isto é reforçado pelo estilo do autor, despojado, totalmente desmetaforizado, quase anti-literário, atendo-se ao essencial das ideias expressas, onde concisão e economia se interpenetram. Não apenas na letra, mas também no espírito do trabalho habita uma preocupação de precisão pontual, como se o próprio trabalho já constituísse uma *síntese de si mesmo* – o inverso da *Gerede* heideggerianamente criticada.

A tese de compreensão ampla poderia ser apresentada assim:

⁷⁰ LOPEZ VELASCO, Sirio. *Ética de la producción: fundamentos.*, CEFIL, Campo Grande, 1994.

⁷¹ Op. cit., p. 9.

a) Implicitamente está presente no conjunto a ideia de fundo da *insuficiência* das éticas correntes para um enfrentamento exitoso da Totalidade vigente, entendida sempre, na tradição de Marx, como sendo o capitalismo. Esta insuficiência é visada especialmente com relação à Ética do Discurso, em uma linha de argumentação semelhante em suas ideias gerais àquela apresentada no item (três) deste texto.⁷² Em diálogo especialmente com a Ética do Discurso, é evidenciada a não-efetivação de uma crítica prévia das condições *produtivas* vigentes na sociedade tornada global.⁷³

b) A partir daí, propõe-se a necessidade da construção dos “fundamentos” da Ética da Produção, como *conditio sine qua non* do a priori de argumentação apresentado como pedra fundamental da Ética do Discurso.⁷⁴

c) A grande intuição que pervade todo o trabalho dá-se no discurso a partir da síntese criativa que se estabelece desde a tríade Lógica-Ética-Filosofia da Linguagem. As conquistas contemporâneas da Filosofia da Linguagem, especialmente os atos de fala austinianos em seus diversos aspectos, são analisados e combinados a partir de parâmetros da lógica formal desenvolvida para além das formalizações tradicionais, onde o “condicional ‘porque’”, um condicional “não-veritativo” e por isso não integrado à tradição da lógica binária, assume um papel condutor da reflexão, servindo de cópula entre “enunciados” da lógica clássica e “imperativos” (*obligativos*) éticos da Filosofia da Linguagem, configurando assim um “quase-raciocínio causal”⁷⁵ que representa a nova fusão lógico-linguística que irá, segundo o autor, fundamentar a Ética da Produção.

d) Vistas isoladamente, as conclusões lógicas apresentadas tendem a apresentar uma certa “circularidade” de sentido, que dificulta sobremaneira sua compreensão. Somente no momento em que a presença do imperativo ético proposto como *questão fundamental* na forma kantiana de “O que devo fazer?” assume seu posto inequívoco na reflexão, é que esta circularidade pode ser abandonada em nome de uma *anterioridade ética doadora de sentido* para o trabalho especulativo.

⁷² Op. cit., p, 13ss (essencialmente p, 32ss), 51, 78ss.

⁷³ Id., ibidem.

⁷⁴ Id., ibidem.

⁷⁵ Op. cit., p. 46.

e) O trabalho especulativo alcança uma de suas culminâncias na expressão da primeira norma da Ética da Produção: "Devo zelar por uma natureza sã do ponto de vista produtivo *porque* 'a natureza exterior é sã desde o ponto de vista produtivo' é condição de 'eu sou um ser humano' e 'eu faço a pergunta: *O que devo fazer?*'"⁷⁶ Aí estão presentes todas as matérias primas da especulação: a questão kantiana original, a imbricação lógico-formal, o pano de fundo ético radical e a metalógica linguística enunciativa. Desde a questão ética original *retroage* o raciocínio na direção das condições de possibilidade desta questão original, pela intermediação lógica do conceito especial *porque*.

f) O segundo ponto culminante dá-se na exposição da segunda norma da Ética da Produção: "Devo garantir a sobrevivência de cada ser humano porque cada ser humano é produtor da comunidade humana de produção e a comunidade humana de produção é condição para que eu faça a pergunta 'o que devo fazer?'"⁷⁷ Aqui são as formalidades sentenciais abandonadas em nome da coerência interna do raciocínio e da busca direta das condições últimas de postulação da questão "o que devo fazer".

g) As duas normas definem sem maiores dificuldades o pressuposto maior subjacente tanto às conclusões como aos delicados raciocínios que levaram a elas. Trata-se da crença radical na postulação ética original como fundamento da realidade mesma, seja no nível da operatividade humana produtiva – no primeiro caso – como no nível de uma "proto-ética" primordial, que se propõe previamente à primeira questão ética, como se dá no segundo caso – onde a formulação lógica "o que devo fazer" não serve mais do que antessala ao imperativo de garantia de sobrevivência de todo e qualquer ser humano. Nesta segunda norma, a reordenação meta-ontológica se estabelece claramente: antes de se perguntar o que se é, propõe-se imperativamente *o que fazer*; a quadríade kantiana é reordenada hierarquicamente ⁷⁸ – ainda que o autor não explicita tal – em torno a

⁷⁶ Op. cit., p. 55.

⁷⁷ Op. cit., p. 77.

⁷⁸ Quando Kant apresenta, na *Kritik der reinen Vernunft*, o resumo de todos os interesses da razão (A 805, B 833, à página 728 da edição Felix Meiner de 1952) – „Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?“ (ainda sem o „Was ist der Mensch?“) – esclarece em seguida que a primeira questão é puramente especulativa, a segunda puramente prática, e a terceira a um tempo especulativa e prática, sendo que o prático serve ao teórico („[...] so, dass das Praktische nur als ein Leitfaden zur Beantwortung der Theoretischen, und, wenn diese hoch geht,

um *fundamentum inconcussum* ético, sem o qual as outras questões *não detêm seu sentido*, secundário que este é em relação à primariedade ética. Todas as filigranas lógicas tiveram este objetivo: evidenciar sua incompetência no instante do surgimento imperativo da *resposta* ética "metalógicamente" anterior à *própria questão formalizada*. Subversão da lógica elementar, em direção à elementaridade absoluta ética *qua prima philosophia*.

Conclusões

A desproporção entre a tarefa filosófica que se propõe imperativamente nesta atmosfera nada consoladora de início do século XXI e as condições que para isso apresenta a consciência filosófica mais lúcida, ainda afeita irremediavelmente a uma determinada ordenação pensante, à lógica ontológica de todos os tempos, aos pudores de acabamento, esta desproporção assume proporções ainda mais espantosas quando a intuição das verdadeiras necessidades vem à tona. Permite este vir à tona: eis o esforço a ser empreendido na direção da lucidez. Os caminhos far-se-ão no caminhar.

Algumas direções se anunciam já, obstante com suficiente clareza. Elas todas dependentes de uma *consciência transmutada* ou *subvertida*. Este é o pano de fundo de toda ação conseqüente, e, ao mesmo tempo, a garantia do não-recair no reformismo infinito ou na neutralidade consoladora do *nihil sub sole novum*. O que a humanidade e a realidade menos precisam é de consolações hipócritas – já as tiveram suficientes ao longo da história e da história da filosofia. Faz-se mister o explorar todos os fulcros da Totalidade, para perceber ali as possibilidades da vida.

Esta exploração pode principiar nas mais diversas dimensões, à luz da experiência indeclinável da coerência com o *princípio* acima exposto. Sua incipiência deve ser a garantia de seu futuro.

spekulativen Frage führt" – id., ibid.), não estabelecendo uma hierarquia clara, ainda que à especulação seja reservada a instância maior de julgamento. A novidade da filosofia pós-ontológica é considerada como *fundante e princípio de inteligibilidade* – inclusive das outras questões – a questão: "o que devo fazer?", a qual assume doravante um posto hierárquico superior nesta constelação.

A Ética da Produção – que leva a sério este princípio – é uma conquista *in nuce* da subversão ontológica em vias de realização, ainda que não percebida desta forma. O líquido destilado ainda não conta com vasos inteiramente adequados – isto não depõe contra seu valor intrínseco.

Apenas o tempo poderá vir a permitir que os contornos desta grande subversão se apresentem nitidamente. E apenas o trabalho sobre o princípio fundante garante, neste tempo de tautologias, que o tempo possa se temporalizar realmente, e que o futuro seja mais do que uma abstração lógica.

ÉTICA E ESPÍRITO –

sobre a questão da religião no pensamento de E. Levinas

Introdução - o ponto de partida da reflexão

*Qu'est-ce que l'Europe? C'est la Bible et
les Grecs. La Bible - renversement ontologique?*

Emmanuel LEVINAS⁷⁹

Em um livro sobre a história da filosofia contemporânea, recentemente traduzido ao português, o filósofo francês Christian Delacampagne refere-se a certa altura à “filosofia religiosa de Emmanuel Levinas”⁸⁰. Trata-se de uma afirmação muito difundida e altamente problemática - principalmente ao se levar em conta as maneiras “normais” pelas quais a tradição tende a entender o termo “religião” - e que tem levado a incompreensões das mais diversas ordens.

O que está por trás da incompreensão do sentido deste discurso é a mesma dificuldade que faz com que não se compreenda exatamente o núcleo da viragem epistemológica que se está produzindo na contemporaneidade, e da qual este pensamento indica uma das grandes dimensões: a dificuldade extrema de se conceber uma construção filosófica que se postula exatamente na ambigüidade da linguagem filosófica⁸¹ e que pretende *assumir* esta grave ambigüidade - utilizar a linguagem do ser para evidenciar seus limites, deixar que se interpenetrem cosmovisões originais fundamentalmente diferentes -, onde esta ambigüidade é dimensão necessária na nova abordagem do trato da realidade, aquilo a que temos chamado “metafenomenologia”.

⁷⁹ *Hors sujet*, Paris, Les Editions du Minuit, 1988, p. 155.

⁸⁰ DELACAMPAGNE, Christian. *História da filosofia no século XX*, Rio de Janeiro, Zahar, 1997, p. 58.

⁸¹ O primeiro grande filósofo a circunscrever esta ambigüidade na obra levinasiana foi Derrida, no conhecido texto “Violência e metafísica” (“Violence et métaphysique - essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas” in: DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*, Paris, 1967). Desde lá, esta crítica se reapresenta ciclicamente e provém de duas dimensões de pensadores: ou aqueles que simplesmente não entendem as bases do pensamento levinasiano, ou aqueles que, em as entendendo, reenfocam sempre de novo sua paradoxalidade quase “insuportável” para a racionalidade “normal”.

Nosso objetivo, neste texto, não é senão abordar introdutoriamente a dupla questão de Deus e da religião no pensamento de Levinas desde a perspectiva que consideramos decisiva, e desde uma breve síntese própria deste vastíssimo tema. Isto se fará a partir de uma via de entrada que coloca em questão - como aliás o pensamento de Levinas como um todo - a solidez das referências do pensamento ocidental dos pré-socráticos a Heidegger e ainda além (e desde antes), no trato de conceitos como "ser" e "infinito"⁸², procurando ocupar e explorar exatamente este espaço de ambigüidade sem o qual a eloqüência da linguagem da novidade não passa de discurso vazio.

Ser e infinito na história

O pensamento de Levinas se caracteriza pelo diálogo crítico com a tradição filosófica do passado e do presente. É *porque* o passado da humanidade foi o que foi, é *porque* o presente está sendo exatamente assim e não de outra forma - inclusive, na experiência que lhe foi tão próxima, das guerras e câmaras de gás, mas também na miséria e na multidão de perigos que espreitam o ser humano buscando aniquilá-lo, buscando reduzi-lo, reduzir o Diferente a nada, ao Não-ser - que sua visão da contemporaneidade assume o aspecto que assume: local privilegiado para que possamos, retrospectivamente, compreender a lógica real do desdobramento do ser do Ocidente.

Ora, esta lógica, pretendendo sempre apresentar-se com o Logos, intende trazer consigo, com seu desenvolvimento, todo o *sentido* de sua auto-legitimação, em um processo constante de auto-referência. Pode-se dizer, de outra parte, que a *referência das referências* é o verbo "Ser": é ele que conecta os termos dispersos da

⁸² Sobre a questão da relação entre o pensamento de Levinas e as grandes questões da religião em geral e da religião cristã em particular, veja-se entre outros SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem messiânico - uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, EST/Vozes, 1983; VÁSQUEZ MORO, Ulpiano. *El discurso sobre Dios en la obra de Emmanuel Levinas*, Madrid, 1982 (Tese de Doutorado); PIVATTO, Pergentino Stefano. *La relation à la transcendance dans l'oeuvre d'Emmanuel Lévinas*, Paris, 1980 (Tese de Doutorado); WENZLER, Ludwig. *Das Antlitz, die Spur, die Zeit - Zeitlichkeit als Struktur und als Denkform des religiösen Verhältnisses nach E. Levinas*, Freiburg, 1987 (Tese de Habilitação), etc. Ver também o número Especial de Cadernos da FAFIMC (13), 1995, Viamão, sobre a obra de Levinas, bem como o número 147 (1992) da Revista VERITAS (PUCRS - Porto Alegre), sobre o Seminário nacional sobre o pensamento de Emmanuel Levinas e Colóquio de amizade judaico-cristã, realizados em Porto Alegre, de 27 a 29 de novembro de 1991.

realidade percebida e dá origem àquilo que temos chamado "fórmula original do Ocidente": $[x=y]$ - onde a igualdade corresponde ao conetivo-explicativo "é", sempre no presente, conjugado que esteja em qualquer forma verbal; pois no mundo dos conceitos puros, no reino dos "entes", não existe propriamente o tempo ou a temporalidade; a verdade do ser consiste justamente em presentificar a realidade identificada como *verdade* - o ser que é em oposição ao não-ser que não é - em um presente eterno. E, neste sentido, tanto a Ontoteologia criticada por Heidegger como o próprio Heidegger (aqui identificado como autor da mais refinada reconstrução restauradora da história do ocidente filosófico) nadam em um mesmo mar: o mar da "espessura ontológica", na expressão de L. C. Susin. Ser é solidez, e máxima solidez, na qual se devem espelhar, pela via da analogia por exemplo, todos os outros seres. A identificação do ser com o bem, antiga como o próprio pensar ocidental, só é sistematizada na época clássica, e passa à história do pensamento teológico como uma espécie de "porto seguro" de toda especulação.

Lembremo-nos, porém, que já Platão - com o seu *epekeina tes ousias*, o bem além do ser que aparece na *República* - questionará esta intocabilidade da referência ontológica enquanto *limite extremo* para se pensar a realidade. Mas não é o que passa à tradição filosófica e teológica; para essa(s), o mal é, sempre, *carência de ser*, e o bem, o ser coincidindo consigo mesmo. Se esta coincidência é *absoluta*, temos o Ser absoluto, ou seja, Deus. Em outros termos, a tradição grega, veio interpretativo que referenciará a quase totalidade da construção consagrada deste conceito, assume, pelo menos a partir do "batismo" aristotélico de São Tomás de Aquino, uma estrutura definitivamente *ontológica*, no sentido de que é a proximidade ou distância ao conceito de "ser" que dará ao conceito de "Deus" maior ou menor credibilidade (pensemos nas sutis circunvoluções existenciais do argumento ontológico de Santo Anselmo, e teremos um paradigma que confirma, de forma absolutamente magistral, esta precedência ontológica; e tal está presente num Descartes ou Leibniz, e mesmo nos "immanentistas" Espinosa e Hegel: sempre, recorrentemente, "Deus" se aproximará da máxima "consistência" ontológica possível.)

Onde entra, agora, a questão do "infinito"? Na realidade, este conceito - façamos dele a imagem e o uso que quisermos - é antes de mais nada uma *conquista* do intelecto. A visão original dos gregos amava o *cosmos*, a limitação ordenada, a

determinação, a ordem, a beleza, antes que o *ápeiron*, a indeterminação e a ilimitação. A sua possibilidade racional, admitida e até colocada na difícil posição de arché da realidade por Anaximandro⁸³, não permanece senão como expressão de uma determinada *negatividade* da qual se deveria manter, a em da tranquilidade espiritual e da clareza metafísica, tanta distância quanto possível. Ao longo de toda a história da racionalidade helênica clássica, a noção de "in-determinado", "in-finito", repugna ao pensamento que intenta fixar suas próprias bases de inteligibilidade e concebe os fundamentos de sua "meta-física"⁸⁴.

À época da Idade Média, o infinito se confunde com Deus - o infinito pensado sempre *cosmologicamente* confunde-se afinal com o Deus onto-cosmológico da religião intelectualizada. E, nesta medida, pensar o infinito corresponderia a um ato intelectual estulto, a saber, pensar a realidade de Deus não analogamente. O conceito de "Deus" é, então, uma limitação à racionalidade que pretende alcançar o infinito.

A superação desta limitação corresponde à demarcação clara de irrupção do mundo moderno em relação à desagregação do mundo medieval. Sua expressão mais clara provém de Giordano Bruno em sua promulgação da infinitude do universo, à qual se segue a não menos expressa promulgação da infinitude do intelecto que é capaz de acompanhar esta infinitude do universo, superando qualquer barreira imposta por conceitos sagrados. Com isso, estabelece-se definitivamente a crença na correlação óbvia e excludente "infinito=conceito onto-cosmológico" - excludente porque não se concebe a possibilidade de se pensar a questão do infinito desde algum outro viés que não o onto-matemático.

Assim, a positividade do conceito de infinito, enquanto *dado intelectual*, é conquistada a duras penas, e tem também seus mártires: significa, propriamente, a divisão de águas entre o cosmo antigo e medieval e o pensamento moderno⁸⁵. E este conceito em sua feição moderna é fruto também, exatamente, de uma cosmovisão original que, consubstanciada no logos, define a realidade enquanto propriamente

⁸³ O fragmento subsistente de Anaximandro: "...uma outra natureza *apeiron*, de que provêm todos os céus e mundos neles contidos..." (Cf. KIRK, G.S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M., *Os filósofos pré-socráticos*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1994, 117.

⁸⁴ Cf. MONDOLFO, Rodolfo. *L'infinito nei pensieri dei Greci*, Firenze, 1934, passim. (Versão brasileira: *O Infinito no pensamento da Antigüidade clássica*).

⁸⁵ Cf. KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*, Lisboa, Gradiva, s/d., especialmente os capítulos V e VIII.

ontológica, no sentido acima descrito. Ser, Infinito, Realidade, Essência, Mundo (e, decorrentemente, "Deus" e "Religião"): todos conceitos irmãos, expressões de um mesmo processo de trofismo intelectual que pretende dar à "fórmula original do Ocidente" a sua solução final.

A "essência não-ontológica" da realidade - a questão de Deus e a essência da religião

Mas Levinas parte de outro princípio. Para ele, desde a tomada de consciência original da existência em que se constitui o impulso original do filosofar, coloca-se o ser como *repleto*, a existência assume a feição de uma "completude" sem interstícios. A percepção da impessoalidade do verbo "haver" no sentido de "existir" - *há* (il y a) a realidade, uma das dimensões da realidade é o "haver" - acaba por indicar uma realidade sem brechas, sem respiros. A experiência de ser - primariamente "existencial", mas também, depois, indiscutivelmente "especulativa" - é de alguma forma a experiência da *repleção* - como a experiência de ser de Sartre é de certa forma, em sua origem, a *náusea* - embora a náusea indique, também, o desconforto do ser em *desencontro* consigo mesmo. Esta experiência de repleção toma, na aproximação ainda fenomenológica de Levinas, o aspecto da *insônia*, da vigília perpétua e da vigilância omniabrangente *da qual não se pode fugir*, da qual o "eu" não se pode refugiar: "há", "il y a"⁸⁶.

Assim, a percepção da sufocação, do *excesso de ser*, dá margem à compreensão clara, absoluta e faticamente inequívoca, da *impossibilidade de*, nesta atmosfera ontologicamente saturada, o diferente aparecer como tal; o Outro *enquanto* Outro não tem espaço na Totalidade: apenas enquanto função do Mesmo. A ontologia está fechada ao outro, como o sabiam bem tanto Heráclito - para quem a luta ou a guerra diferenciavam definitivamente (ontológica e portanto realmente)- o ser do não-ser, como para Parmênides, para quem o ser, coincidindo consigo mesmo, coincide com a possibilidade de pensar a realidade (o famoso "o ser é, o não-ser não é"). No reino do ser, da espessura ontológica, tudo é função e expressão do ser - inclusive o conceito eminente de "Deus".

⁸⁶ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1984, passim.

Qual é, agora, o grande problema que este conceito propõe ao pensamento desde o advento do cristianismo? É exatamente a ambigüidade que se cria entre as impessoais concepções gregas clássico-rationais - ordem máxima, idéia de idéia, primeiro motor imóvel, de matriz perfeitamente "ontológica" - e a concepção de índole hebraica, baseada em uma "pessoalidade" divina, um Deus dotado de vontade e que dialoga, um Deus ético. Neste conceito, como em todos os outros fundamentais da filosofia desde então, espelha-se o choque e a tensão entre duas cosmovisões visceralmente diferentes, dois *mundos humanos*⁸⁷ profundamente diversos e de certa forma irreconciliáveis em seus princípios. O cristianismo medieval e moderno é fruto das tentativas de conciliação entre estes dois mundos, em um trabalho árduo estabelecido por grandes doutores da igreja como Agostinho e Tomás de Aquino e pela criação coletiva de um consenso compreensivo, onde o fulcro ontológico, de proveniência "grega", é definitivamente central (a vasta doutrina da "analogia" talvez seja a mais relevante construção no sentido de estender à realidade como um todo a preeminência do ser).

A obviedade se impõe: o conceito de "Deus" medieval e moderno está, a priori, condicionado pela sua pertinência ou não ao ontologicamente determinável. O processo moderno de *immanentização* de Deus, que tem suas grandes estações em Espinosa e Hegel e culmina com sua *aniquilação* em Nietzsche (na medida em que, apesar de tudo, ainda permanecia como obstáculo à coincidência absoluta do Mesmo consigo mesmo), contra o qual tanto se debatem os teólogos, não tem outra raiz do que esta: a inclusão deste conceito em um processo maior e mais original de totalização e anulação do diferente e sua conseqüente *neutralização* frente às razões do Ser: a procura sempre recorrente da solução à fórmula original do ocidente.

A filosofia de Levinas é primariamente um processo de pensamento que pretende respeitar a Alteridade verdadeira (em oposição à espécie entre gêneros ou à diferença a priori anulada pelo impulso de totalização do Ser), e que pretende, a certa altura de seu itinerário, a reconstituição da subjetividade a partir da Alteridade. Mas a Alteridade verdadeira traz consigo seu espaço de validade, seu *sentido*, e este *não pode ter lugar nos domínios do Ser* - pois o ser, como sabemos, não admite *outro*

⁸⁷ Cf. LUIJPEN, W. *Introdução à fenomenologia existencial*, E.P.U./EDUSP, 1973, p. 76ss.

que ele (para o ser, "nada" e "não-ser" não são mais do que sua *negatividade*). A Alteridade verdadeira significa o rompimento da solidão original das concepções de verdade ocidentais: introduz a pluralidade *apesar* da Totalidade e do Mesmo verdadeiros; não nega estas verdades mas, por levá-las extremamente a sério, opõe-se já a suas determinações absolutas. Cria-se, portanto, um espaço de tensão entre o ontológico e o ético - e o paradoxo do assassinato "ontologicamente possível e eticamente impossível" (ao tentar anular a alteridade de alguém assassinando-o, acabo por conquistar apenas um corpo *morto*, enquanto sua "alteridade" propriamente dita se refugia no "nada"), este paradoxo determina já dois campos de validade perfeitamente *distintos*, e isto significa aqui: irreconciliáveis enquanto proveniência e imiscíveis enquanto determinação discursiva.

Ora, este espaço apresenta, ao discurso respeitador da Alteridade, uma definitiva irreducibilidade. A leitura unificada do mundo, concebida desde sempre no Ocidente como desvelamento ontológico da realidade, esta tarefa solitária à procura de verdades solitárias (leitura esta da qual a ética é um apêndice disciplinar), ganha uma alternativa: a construção de *encontros éticos* entre "mais de um" e a consequente possibilidade de uma construção de uma verdade não-solitária, compartilhada: uma relativização da fórmula original do Ocidente através da introdução da temporalidade diacrônica no universo da eternidade conceptual. Percebe-se aqui a conhecida dualidade: Totalidade e Infinito - mas não infinito finalmente absorvido pela totalidade mas sim que, por sua realidade ética, permanece *infinitamente distante* de toda demiurgia racional, ao mesmo tempo que *infinitamente próximo* na relação cara a cara. Isto significa, mais propriamente, a conhecida substituição da ontologia pela ética enquanto filosofia primeira no pensamento levinasiano; pretende resguardar a Alteridade da violência unificante da Totalidade, através do reconhecimento do sentido da Alteridade *de certo modo sempre infinita*, que consiste, para um ser pensante, exatamente na impossibilidade de redução deste sentido a um "sentido maior". Em termos concretos, esta substituição significa, como dissemos em outro local: "...o fato de que a terra e por extensão o Universo devem ser compreendidos como um imenso palco, onde um *drama ético* se deve desenrolar... *Esta é a racionalidade final da existência*, e não a

exploração de quarks ou de *quasars* e galáxias distantes, a cata ao 'infinito' e a violentação do futuro".

Neste contexto, quem "é" Deus no conjunto da reordenação das disciplinas filosóficas, em cujo concerto todas são subsidiárias à Ética? Provavelmente - e esta é uma interpretação que leva em conta a variedade de aproximações levinasianas ao tema - a *salv guarda última e irreduzível* do espaço próprio da Alteridade, ou seja, o fundamento ético de toda ética, o infinito que, distorcendo o tempo e o espaço, apresenta-se simultaneamente *infinitamente antigo* e infinitamente futuro, *infinitamente próximo* e infinitamente distante: paradoxo e subversão de toda lógica ontológica, dado à racionalidade apenas como extremo *vestígio* - mas vestígio do absolutamente Novo e absolutamente Outro. *Êxodo do Logos*: paradoxo.

Para Levinas, explicitamente, "religião é ética". Mas o que significa isto? Significa que em nenhuma hipótese se pode conceber a religião desde um ponto de vista especulativo: pois religião é, entre outras coisas, cultivo da espiritualidade, e "espiritual, para nós, é a fome do Outro", no dizer famoso de Levinas. *Religião é ética*, e ética é a negação de toda possibilidade de solipsismo. *Religião é a efetivação prática da postulação da ética como filosofia primeira*.

Conclusão

*Die philosophische Wahrnehmung von
Lévinas hat gerade erst begonnen. Noch
ist fast alles offen.*
Bernhard TAURECK⁸⁸

A) É *possível* compreender a concepção de religião no pensamento de Levinas como o processo de circunscrição do núcleo mais complexo e precioso da essência mais profunda das religiões monoteístas ocidentais, o mais *indizível*, na medida em que se constitui no que, *por sua própria natureza*, se subtrai ao poder sintético-sincronizante do Logos grego.

⁸⁸ In: *Lévinas zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1991, 109.

B) E *também é possível* compreender esta concepção de religião - de forma *completamente não-religiosa*, no sentido que o termo "religião" possa tomar tradicionalmente - como o ato ousado de habitar um *fulcro de sentido* que se coloca exatamente *por fora* de qualquer *ímpeto solitário* definitivamente congênito ao âmago dos conceitos "ocidentais" mais correntes de "verdade" - *veritas* e *aletheia*.

C) No primeiro sentido, a inteligibilidade do conceito de religião em Levinas passa pela aceitação tácita da existência de uma realidade *meta-racional*, à qual se poderia, precariamente, "convidar à epifania" pelo nome "Deus", o totalmente Outro.

D) No segundo caso, as palavras são perfeitamente dispensáveis; está-se já em uma espécie de abismo habitado somente pelo *vácuo*, quase tão *ausente* e virginal como o espaço do Zimzum cabalístico. Trata-se de uma *terra incognita*: a terra do *des-conhecido*, do ápeiron aberto e indeterminado, contração absoluta de todas as virtualidades, *antes do tempo e da criação do sentido*. Mas um "antes" que *convida definitivamente* à criação.

E) No primeiro caso, o sentido habita a fé em Deus, um Deus ético que fala, pergunta, responde e ordena e, antes de tudo, pré-afirma: "somos, de início, dois - é nossa a responsabilidade de fazermo-nos muitos"; desdobrar este sentido significa *não estar só a priori*, nem solitariamente perdido no meio da multidão solitária e infinita dos seres, do Ser e dos eventos;

F) No segundo caso, o sentido tem de ser construído pelo *rompimento da fé, da crença na unidade entre realidade e razão*; à razão solitária, a realidade solitária só pode aparecer como definitivamente solitária: a Totalidade. Religião significa então: *rompimento da Totalidade pela construção da verdade coletiva que tem seu espasmo primitivo no traumatismo do Outro por fora de qualquer explicação prévia*; fuga da eternidade ex-tática pelo assumir definitivo e paradoxal do tempo de construção ética.

Síntese final) Em um caso como em outro, a tradição pode contribuir com poucos aportes compreensivos: a novidade é, por sua natureza, *excessiva*. A tautologia rompida - a Totalidade em processo acelerado de *desagregação* - abre uma dimensão inédita de realidade. Resta-nos ou negá-la, e recair no fastio e no horror do "nada de novo sob o sol", ou assumi-la; o que significa em última análise,

assumir esta dimensão, que sugere por sua vez a *infinitude das dimensões da realidade*. Mas uma realidade *ética*.

A QUESTÃO DO OUTRO NA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO – Filosofia primeira e crítica da Totalidade

Introdução - momentos da história de uma questão

De nenhuma forma se pode considerar a investigação filosófica explícita da realidade dos outros seres humanos enquanto tais, *outros* em relação a quem os pensa, como uma questão propriamente desdobrada a partir dos parâmetros iniciais do filosofar ocidental - seja em termos histórico-cronológicos, seja em termos de relevância na constelação de disciplinas filosóficas clássicas de linguagem grega. A preocupação incisiva demonstrada pelo pensar contemporâneo em torno a esta questão insere-se em última análise no âmbito das urgências prevalentemente práticas deste conturbado século presente, muito embora as raízes do problema penetrem profundamente no tecido dos séculos anteriores. Ainda mais nova é a percepção clara da necessidade de teorização inequívoca deste tema, para além de contingências simplesmente práticas, com a preocupação da consequência metodológica e levando o assunto à condição de extrema relevância que sempre lhe foi devida especulativamente.

Assim, este problema filosófico - sempre percebido, nunca enfrentado diretamente, de maneira sistemática, até tempos bem recentes - coloca-se como inadiável justamente na conturbação contemporânea de fim de milênio e em *conflito* com suas neutralizações encontráveis ao longo da história da filosofia ocidental. Se para os pré-socráticos o problema aparentemente não existia ainda, encontra-se em Platão e Aristóteles já como que neutralizado e despido de seus elementos mais intrigantes e irreduzíveis a uma metafísica monádica. Para estes clássicos, o interesse antropológico vai até os limites do estado e da civilização gregas e helenizantes. Nem os bárbaros, nem os inferiores pertencem às preocupações centrais de uma potência abstrativa que descobre sua força e se reflete em sua teoria. A categoria de *Alteridade* filosófica está assim viciada *ab initio*.

A situação não se altera substancialmente com os "éticos" gregos - uma direção já estava claramente delineada, e não seriam Epicuro e Zenão,

contemporâneos deste tempo espiritual clássico, a percebê-la diferentemente. É necessário aguardar pelo Cristianismo para que a questão assuma novos contornos.

O Cristianismo choca-se com a Totalidade grega de forma hoje dificilmente imaginável. Ali o outro é, em fundamento e per definitionem - *Outro*. O judaísmo concorre com uma tradição originalmente fecundada por esta intuição básica, de tão difícil compreensão por parte dos herdeiros de uma ontologia todo-poderosa. E esta ontologia triunfa. Os séculos seguintes são de domesticação daquilo que de subversivo estava a tradição evangélica imbuída. A relegação do Outro ao status de elemento de uma equação socializante de perfil ontológico-egológico, o outro definido a partir do mesmo - o reencontro do tema com sua índole originária grega, particularizante, neutralizante - dá-se à proporção em que se engendra a Cristandade. O Outro é novamente esquecido.

A idade moderna reencontra o outro como problema intelectual. Descartes procura pela realidade do outro, acaba por crer nela desde um viés totalmente gnoseológico-metodológico, em concordância com a tradição de que vem e que ajuda a refundar - e passa pelo assunto. O outro assume a condição clara de um empecilho necessário, a ser resolvido intelectualmente no âmbito dos sistemas e das teorias, sem ocupar propriamente um momento de relevância autônoma na lógica dos edifícios do conhecimento filosófico.

O reenfoque antropológico dos inícios e meados do século XIX - pensamos aqui em Feuerbach e, implicitamente, Kierkegaard - sugere uma revalorização da questão, mais pela obviedade de sua importância que por seu trato discursivo. Mas é em Marx que a questão está inequivocamente presente - o proletário é o Outro do sistema par excellence, um deles, muitos deles; e é o centro de uma reflexão cuja teoria da Alteridade não tem este nome.

Estamos enfim no século XX, que traz consigo um *esgotamento* do passado, principalmente pela decepção dos otimismo plantados pelo positivismo ingênuo e pelo cientismo. Se Husserl ainda pode falar do outro como um alter ego, a autores como Rosenzweig e Buber, entre outros - retomando o horizonte de uma antiquíssima *Weltanschauung* semita - esta formalização é *humanamente* impossível. A consciência crescente da histórica opressão dos outros, do Outro, por obra do poder de um cada vez mais inteligível *Mesmo* totalizante, torna inviável a inserção da

questão do outro enquanto tal em uma equação racionalizante bem-comportada. A miséria dispersa ao longo de séculos de exploração e servidão dos Outros se concentra no Outro que vira fumaça em Auschwitz e Hiroshima ou que apodrece crivado de balas por obra de um Esquadrão da morte no subúrbio da megalópole - em um processo inequívoco e perverso de *Aufhebung* em uma Totalidade sempre presente mas agora clara demais. Se para Sartre o outro é um perigo, pelo menos ele existe *por si*, tenta falar a sua própria língua: *já não é possível fingir que o Outro não existe enquanto tal*, enquanto irreducibilidade à neutralização. Mas esta intuição pressupõe uma outra, prévia, capaz de impedir o retorno do problema à órbita do voluntarismo totalizante; capaz de, em uma radicalização concreta e abstrata, superar a concreção e a abstração servis do passado totalizante.

É a gênese deste processo radical de abstração e concreção que este pequeno artigo quer sugerir: primeiro, em um procedimento abstrativo tão intenso, que carrega consigo a mais íntima e irreducível concretude na categoria, rapidamente esboçada, de Exterioridade absoluta em Levinas; depois - no núcleo propriamente dito deste artigo - na concreção do Outro na Filosofia da Libertação latino-americana - uma das primeiras filosofias de inspiração pós-totalizante.

A Ética como *prima philosophia* - o Outro como Alteridade absoluta

O filósofo lituano Emmanuel Levinas serve-se da Ontologia fundamental heideggeriana e da intencionalidade fenomenológica de Brentano e Husserl para estabelecer, por exemplo em *Totalité et Infini* (uma de suas obras máximas), a diferença irreducível entre a Totalidade e a Exterioridade. A Totalidade - de cuja a *Fundamentalontologie* se constitui no canto de cisne filosófico - é o processo de incorporação sistemática e violenta do Outro ao Mesmo, é o trofismo espontâneo e negador da possibilidade da Diferença para além das diferenças interespecíficas e intergenéricas. Ela se dá de forma mais clara na e desde a Guerra que é Ser desde os pré-socráticos - e que define o que *não é* - o Outro. O Ser, incorporando em si toda realidade possível, absorve a *possibilidade mesma de pensar a realidade*, transforma-se na pretensamente única realidade pensável, e dá início ao processo

de Onto-logia - a história da filosofia grega, acompanhando *pari passu* a história dos horrores da História e dos desafios a ela.

No âmbito da ontologia como filosofia maior, nada se pode pensar propriamente além dela - para ela, fora dela nada há. É preciso destituí-la de seu status intocado e erigir uma alternativa em seu lugar, em um processo semelhante a um salto mortal filosófico, onde se arrisca tudo em nome de um paradoxo frutífero e *novo*.

Esta substituição coloca a Ética no posto de filosofia maior, em relação à qual todos os outros ramos filosóficos são em última análise dependentes, ou seja, de quem, em última instância, recebem seu *sentido último*. Agora não interessa mais primariamente o *conhecer* - direção original da intencionalidade fenomenológica - mas sim o agir ético a partir da *recepção* do Outro enquanto tal - em uma Metafenomenologia que inverte a direção da intencionalidade e, por extensão, de todo o passado do modo de conhecer ocidental.

Aí pode o Outro, *abstratamente* preservado, falar sua língua natal, aí pode o Outro reencontrar sua *concretude* absoluta, sua indissolubilidade no tecido da Totalidade, primeira ruptura da tautologia totalizante sempre revivida ao longo dos séculos.

O Outro escapa assim da teia ontológica e mergulha no abismo de inumeráveis possíveis contradições, lógicas e gnoseológicas; abre os flancos à crítica da não existência: a mais corrente da história e a mais incisiva e definitiva; navega na imponderabilidade do desconhecido e tem somente - e suficientemente - a Ética a lastreá-lo e a norteá-lo: prenúncio da novidade absoluta, desafio e perigo, possibilidade de uma *história nova*.

O Encontro com a Novidade absoluta e a construção da ordem nova - o Outro na Filosofia da Libertação

A intuição da Alteridade absoluta que permanece para além da visibilidade ontológica, que é *apesar de não Ser* - e apesar do verbo "ser" -, que vive uma vida própria, não resolvida, não sincronizada na ordem do logos, que respira uma atmosfera que *nós não conhecemos*, que, em uma palavra, *porta sua própria*

inteligibilidade - esta intuição traz consigo o maior potencial subversivo da história do pensamento até agora. Se Marx ainda é por demais hegeliano, esta intuição pode vir a delimitar claramente entre seu sistema e sua linguagem e seu conteúdo precisou; se Benjamin - com muitos outros - fala uma linguagem ontológica para tentar penetrar e valorizar suas sombras - esta intuição ilumina as fronteiras da Ontologia de forma inequívoca, alivia construtivamente a tensão perpetuamente estabelecida e pode vir a subverter a subversão ingênua e bem-comportada.

Para que tal se dê, porém, é necessária a inserção histórica da categoria de Alteridade absoluta, agora já suficientemente presente em sua ausência para justificar um tal esforço metodológico em bases amplas. A máxima concreção tem de servir de idéia regulativa neste contexto, para que a suma abstração "metalógica" já atingida não se perca nas precariedades da linguagem que tende sempre à objetivação e à neutralização.

É neste contexto e a partir desta intuição que se estabelece um dos ramos principais da filosofia latino-americana - a Filosofia da Libertação, principalmente a partir da obra de Enrique Dussel.

O Outro, o diferente existente cujo máximo conteúdo é sua *diferença mesma* - esta entidade quase improvável - apresenta uma superfície de exposição a ser percebida e respeitada. Na extrema abstração levinasiana já ocorre tal, porém aqui tal concreção assume proporções inusitadas, proporcionais à urgência da tarefa ética a ser realizada - a libertação da opressão e da exploração crônicas. O Outro é o oprimido, multiplicado indefinidamente pela história violenta em cada nova geração tornada velha pelo *déjà-vu* de um ciclo tautologizante, mas reencontrado diuturnamente em cada momento e em cada espaço existente nestes contextos latino-americanos, nas franjas do Ser forte, na indignidade do não ser nada, nem para si, na violência que de-fine suas impossibilidades e nas suas possibilidades utópicas abertas, infinitas em sua virtualidade.

O Outro absoluto, inteligibilidade para si mesmo, espraia inteligibilidade em torno a si, refunda eticamente a possibilidade de um futuro propriamente futuro: *julga eticamente a história*, ao diacronizar os múltiplos mundos humanos possíveis em torno a um novum que se traduz em uma potencialidade ética inusitada. A ética *qua prima philosophia* envolve o presente, estala a totalidade de sentido fechado, abre

uma brecha na realidade monolítica e autossuficiente - a urgência assume *contornos claros*. O sentido da realidade mesma se transmuta. No aqui e agora, mais importante do que investigar os quarks e a origem do universo, é compreender que a essência do universo é constituir-se em um gigantesco palco, *onde um grande, ilimitado drama ético se tem de desenrolar*. Isto é a ética como filosofia maior, é isto o Outro absoluto como idéia reguladora: a realidade tem muitas faces para além da dimensão ontologicamente definida e de suas contingências.

Conclusão - a novidade para além da Totalidade

A categoria "Outro absoluto", crítica *per se* da Totalidade vigente, irrompe em um mundo desacostumado a novidades verdadeiras, porta o sentido de um desafio à racionalidade conhecida, *apresenta-se*: à apresentação seguem-se as indagações e a percepção do desconforto intelectual. Este tem de permanecer; as possíveis respostas a ele não se podem acoplar à sua indagação originária e originante, ética, oriunda de um "passado tão antigo, que nunca foi presente" - no dizer levinasiano - e apontando para um futuro que o presente não pode propriamente nem antever. Uma reflexão se inicia; o sentido da questão do Outro radicalmente não-totalitário e não-totalizado na Filosofia da Libertação - e em qualquer filosofia - é que a exigência ética absoluta, a urgência radical da realidade e da vida para além da Totalidade não pode ser traída.

(Anteriormente em Momento 1995)

POR UMA CRÍTICA DA RAZÃO OPACA, OU: AGAMBEN E A PROFANAÇÃO

*A profanação do improfanável é a
tarefa política da geração que vem.*

G. Agamben⁸⁹

Razão opaca

Permanece, na constatação incômoda e reiterada de que vivemos uma era *opaca*, que parece se comprazer, na era da "pós-verdade", a refugiar-se no mais funda da caverna de Platão, a necessidade da tarefa filosófica por excelência a realizar, a saber, uma *crítica da razão opaca*. Pois permanece completamente válido o que outrora escrevemos, que "(o essencial) da questão, aquilo que quer ser repetido *ad nauseam* (é): nem tudo é como parece. No grande e colorido universo da indiferença, nem tudo é indiferente; em meio às promulgações da inelutável neutralidade, nada é realmente neutro. A sociedade supermoderna e suas caricaturas... conservam em si, como seu segredo mais reservado, exatamente a mesma essência dos períodos mais obscuros da história. A mediocridade, a infinita disseminação, a multiplicação aparente do vazio, não é mais do que a artilosa e supremamente inteligente expressão que a hegemonia – a Totalidade – encontrou para preservar seu verdadeiro núcleo de olhares indiscretos."⁹⁰ Essa é, igualmente, uma descrição crível da racionalidade instrumental que em todo lugar se encontra, e que se confunde, de algum modo, com a própria ideia de racionalidade, pela confusão que estabelece com seus produtos e produções nos quais vivemos todos, de algum modo, semi-imersos.

É a semi-imersão – ou a semi-emersão – que permite a percepção do entre-lugar, dos entre-espacos de profunda *crise* que intentamos transformar em *crítica*⁹¹, o que consiste, no modelo aqui proposto, no primeiro passo da crítica da razão opaca

⁸⁹ In: *Profanações*, São Paulo: Boitempo, 2007, p. 79.

⁹⁰ SOUZA, R. T., "Derrota e loucura", in: SOUZA, R. T., *O tempo e a Máquina do Tempo – estudos de filosofia e pós-modernidade*, p. 81-94.

⁹¹ Cf. SOUZA, R. T., *Sobre a construção do sentido – o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*.

propriamente dita. A estranha distância, ou o *inter-valo* que separa a *diferença* (lógica) da *in-diferença* (moral), é o verdadeiro entremeio no qual se dará, como consequência necessária, a percepção futura da justiça como *distância* entre seu conceito e sua realidade ou, o que de modo mais sutil conflui finalmente ao mesmo ponto, justiça como frágil consciência da *distância infranqueável entre o conceito mesmo de morte e a morte irrepresentável como tal*.

Profanar a violência opaca do "estado de exceção que é regra" e de suas lógicas de legitimação

Se os dispositivos do culto capitalista são tão eficazes é porque agem não apenas e nem sobretudo sobre os comportamentos primários, mas sobre os meios puros, ou seja, sobre comportamentos que foram separados de si mesmos e, assim, separados da sua relação com uma finalidade. Na sua fase extrema, o capitalismo não é senão um gigantesco dispositivo de captura dos meios puros, ou seja, dos comportamentos profanatórios.

G. Agamben⁹²

Antes que se chegue a tal momento, porém, é necessário que se localize com clareza os pontos de clivagem que desarticulem as lógicas de violência que permitem a subsistência da Totalidade. Pois, embora a história da crise de sentido da contemporaneidade seja essencialmente a história da corrosão da blindagem da Totalidade, a consciência deste fato não se dá ainda a um mundo – a contemporaneidade – assombrado pela catástrofe difusamente in-consciente e que se torna hábito mental; a primeira tarefa, compreendida a Totalidade como interdito à profanação e promulgação do in-tocável, consiste em subverter a sacralidade

⁹² AGAMBEN, G., *Profanações*, p. 76.

escusa que blinda o verdadeiro núcleo da Totalidade para que esta permaneça *apesar do tempo que somos nós*.

Um texto já clássico de G. Agamben é de proverbial significado neste processo, entre muitos caminhos possíveis. Trata-se do texto "Elogio da profanação", no livro *Profanações*.⁹³

O autor inicia por uma apreciação filosófico-jurídica do termo "profanar":

Os juristas romanos sabiam perfeitamente o que significa "profanar". Sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais, elas eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas nem dadas como fiança, nem cedidas em usufruto ou gravadas de servidão. Sacrílego era todo ato que violasse ou transgredisse esta sua especial indisponibilidade, que as reservava exclusivamente aos deuses celestes (nesse caso eram denominadas propriamente "sagradas") ou infernais (nesse caso eram simplesmente chamadas 'religiosas'). E se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens. 'Profano' – podia escrever o grande jurista Trebácio – 'em sentido próprio denomina-se àquilo que, de sagrado ou religioso que era, é devolvido ao uso e à propriedade dos homens'. ... (D. 11,7,2).⁹⁴

Tem-se já aqui, na etimologia jurídico-histórica do termo, uma chave compreensiva que leva facilmente para além da compreensão coloquial do conceito; profanar não é essencialmente atributo de deuses ou super-homens, mas, apenas, o *contrário* de *sacralizar*: obra dos homens. Se sacralizar significa retirar à disponibilidade, profanar significa restituir a ela. Pode-se dispor do profanado ao ponto compreender seus constitutivos profundos.

⁹³ AGAMBEN, G., *Profanações*, p. 65-79.

⁹⁴ AGAMBEN, G., *Profanações*, p. 65. Ainda: "A profanação implica... uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado" – AGAMBEN, G., *Profanações*, p. 68.

O próximo passo é o diagnóstico histórico; o capitalismo se apresenta, no sentido em que se constitui finalmente em um específico *modelo metafísico de compreensão da realidade*, como a expressão histórica da Totalidade no aqui e agora, o que cumpre compreender. Todavia, como bem mostra Benjamin, estamos às voltas não como um corpo profano de ideias, mas com uma “religião da modernidade”, com seus ritos, templos e fanáticos:

O capitalismo como religião é o título de um dos mais profundos fragmentos póstumos de Benjamin; o capitalismo não representa apenas, como em Weber, uma secularização da fé protestante, mas ele próprio é, essencialmente, um fenômeno religioso, que se desenvolve de modo parasitário a partir do cristianismo. Como tal, como religião da modernidade, ele é definido por três características: 1. É uma religião cultural, talvez a mais extrema e absoluta que jamais tenha existido. Tudo nela tem significado unicamente com referência ao cumprimento de um culto, e não com respeito a um dogma ou a uma idéia. 2. Esse culto é permanente; é “a celebração de um culto *sans trêve et sans merci*”. Nesse caso, não é possível distinguir entre dias de festa e dias de trabalho, mas há um único e ininterrupto dia de festa, em que o trabalho coincide com a celebração do culto. 3. O culto capitalista não está voltado para a redenção ou para a expiação de uma culpa, mas para a própria culpa. ‘O capitalismo é talvez o único caso de um culto não expiador, mas culpabilizante [...] Uma monstruosa consciência culpável que não conhece redenção transforma-se em culto, não para expiar com ele a sua culpa, mas para torná-la universal [...] e para, ao final, envolver o próprio Deus na culpa [...] Deus não está morto, mas foi incorporado ao destino do homem.’⁹⁵

⁹⁵ AGAMBEN, G., *Profanações*, p. 70. Ainda: “De forma mais geral, tudo hoje pode tornar-se Museu, na medida em que esse termo indica simplesmente a exposição de uma impossibilidade de usar, de habitar, de fazer experiência... Por essa razão, no museu, a analogia entre capitalismo e religião se torna evidente. O museu ocupa exatamente o espaço e a função em outro tempo reservados ao Templo como lugar do sacrifício. Aos fiéis no Templo – ou aos peregrinos que percorriam a terra de Templo em Templo, de santuário em santuário – correspondem hoje os turistas, que viajam sem trégua num mundo estranhado em Museu. Mas enquanto os fiéis e os peregrinos participavam, no final, de um sacrifício que, separando a vítima na esfera sagrada, restabelecia as justas relações entre o divino e o humano, os turistas celebram, sobre a sua própria pessoa, um ato sacrificial que consiste na angustiante experiência da destruição de todo possível uso. Se os cristãos eram “peregrinos”, ou seja, estrangeiros sobre a terra, porque sabiam que tinham no céu a sua pátria, os adeptos do novo culto capitalista não têm pátria alguma, porque residem na forma pura da separação. Aonde quer que vão, eles encontrarão, multiplicada e elevada ao extremo, a própria impossibilidade de habitar, que haviam

O capitalismo é desse modo, para Benjamin, a *culminância da imanência* que se resolve em seu próprio culto excludente de tudo o que não é ele, *sans trêve et sans merci*. Porém esse processo excludente faticamente se dá através de um modelo mental racionalmente *totalizante-includente*⁹⁶; a própria ideia de Deus, qualquer ideia de Deus, é *incluída* no culto, estampada, por exemplo, em frases na *fatuidade metafísica* das notas de dinheiro, que tudo valem fora de si enquanto nada valem em si, e apenas valem algo em si quando, obsoletas, viram objeto de coleção. A capacidade metamórfica do capitalismo é a denúncia do erro de Nietzsche: "Deus" não está morto, mas foi, antes, *sequestrado* pela imanência – integrou-se ao destino do homem esvaziado da capacidade de conceber a Alteridade, ou seja, à lógica violenta do culto imanente-totalizante. Não há espaço para o *fora*; todos os espaços estão preenchidos, de um modo ou de outro, pela exclusão do tempo, da redenção, da esperança, pela Totalidade.

Porém, como toda Totalidade, como todo momento histórico da lógica de totalização, o capitalismo é autofágico; isso se mostra claramente por sua destrutividade e como se pode, eventualmente, exemplificar com o exemplo de Agamben:

Precisamente porque tende com todas as suas forças não para a redenção, mas para a culpa, não para a esperança, mas para o desespero, o capitalismo como religião não tem em vista a transformação do mundo, mas a destruição do mesmo. E o seu domínio é em nosso tempo tão total que também os três grandes profetas da modernidade (Nietzsche, Marx e Freud) conspiram cm ele, segundo Benjamin, sendo, de algum modo, solidários com a religião do desespero. 'Esta passagem do planeta homem, através da casa do desespero, para a absoluta solidão do seu recurso é o *ethos* que define Nietzsche. Este homem é o Super-

conhecido nas suas casas e nas suas cidades, a própria incapacidade de usar, que haviam experimentado nos supermercados, nos *shopping centers* e nos espetáculos televisivos. Por isso, enquanto representa o culto e o altar central da religião capitalista, o turismo é atualmente a primeira indústria do mundo, que atinge anualmente mais de 650 milhões de homens. E nada é mais impressionante do que o fato de milhões de homens comuns conseguirem realizar na própria carne talvez a mais desesperada experiência que a cada um seja permitido realizar: a perda irrevogável de todo uso, a absoluta impossibilidade de profanar." (AGAMBEN, G., *Profanações*, p. 73-74).

⁹⁶ Cf. SOUZA, R. T., *Sentidos do Infinito - A categoria de "Infinito" nas origens da racionalidade ocidental, dos pré-socráticos a Hegel*, p. 113-114.

Homem, ou seja, o primeiro homem que começa conscientemente a realizar a religião capitalista'. Também a teoria freudiana pertence ao sacerdócio do culto capitalista: 'o removido, a representação pecaminosa [...] é o capital, sobre o qual o inferno do inconsciente paga os juros'. E em Marx, o capitalismo 'com os juros simples e compostos, que são função da culpa [...] transforma-se imediatamente em socialismo'.⁹⁷

E a estrutura máxima, em termos de efetividade funcional e homogeneidade totalizante, no sentido de um *modelo biopolítico-necroético* correspondente ao estado de exceção em que vivemos⁹⁸, dá-se pela incorporação, ao núcleo totalizante, de todas as condições de vida e de vitalidade que – caracterizando o *tempo patológico*⁹⁹ por excelência – reduzem todas as qualidades – corpos, sexualidade, linguagem, nascimento e morte – à quantificação bruta, consubstancializando-se no modelo mais rígido do que Agamben chama de “Improfanável”:

Na sua forma extrema, a religião capitalista realiza a pura forma de separação, sem mais nada a separar. Uma profanação absoluta e sem resíduos coincide agora com uma consagração igualmente vazia e integral. E como, na mercadoria, a separação faz parte da própria forma do objeto, que se distingue em valor de uso e valor de troca e se transforma em fetiche inapreensível, assim agora tudo o que é feito, produzido e vivido – também o corpo humano, também a sexualidade, também a linguagem – acaba sendo dividido por si mesmo e deslocado para uma esfera separada que já não define nenhuma divisão substancial e na qual todo uso se torna duravelmente impossível. Esta esfera é o consumo. Se, conforme foi sugerido, denominamos a fase extrema do capitalismo que estamos vivendo como espetáculo, na qual todas as coisas são exibidas na sua separação de si mesmas, então espetáculo e consumo são as duas faces de uma única impossibilidade de usar. O que não pode ser usado acaba, como tal, entregue ao consumo ou à exibição espetacular. Mas isso significa que se tornou impossível profanar (ou, pelo menos, exige procedimentos especiais). Se profanar significa

⁹⁷ AGAMBEN, G., *Profanações*, p. 70-71.

⁹⁸Cf. SOUZA, R. T., *Crítica da razão idolátrica – tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*.

⁹⁹ Cf. SOUZA, R. T., *Metamorfose e Extinção – sobre Kafka e a patologia do tempo*, p. 107-115, entre outros.

restituir ao uso comum o que havia sido separado na esfera do sagrado, a religião capitalista, na sua fase extrema, está voltada para a criação de algo absolutamente Improfanável.¹⁰⁰

Todavia, a própria correção da temporalidade, sua inelutabilidade corrosiva que trinca a solidez do estabelecido¹⁰¹, volta a rigidez obsessiva do trofismo totalizante contra si mesmo; a expressão desse evento é a constatação de que

É possível, porém, que o Improfanável, sobre o qual se funda a religião capitalista, não seja de fato tal, e que atualmente ainda haja formas eficazes de profanação. Por isso, é preciso lembrar que a profanação não restaura simplesmente algo parecido com um uso natural, que preexistia à sua separação na esfera religiosa, econômica ou jurídica. A sua operação ... é mais astuta e complexa e não se limita a abolir a forma da separação para voltar a encontrar, além ou aquém dela, um uso não contaminado (...) Mas de que uso se trata? Qual é, para o gato, o uso possível do novelo? Ele consiste em libertar um comportamento da sua inscrição genética em uma esfera determinada (a atividade predatória, a caça). O comportamento libertado dessa forma reproduz e ainda expressa gestualmente as formas da atividade de que se emancipou, esvaziando-as, porém, de seu sentido e da relação imposta com uma finalidade, abrindo-as e dispondo-as para um novo uso. O jogo com o novelo representa a libertação do rato do fato de ser uma presa, e é libertação da atividade predatória do fato de estar necessariamente voltada para a captura e a morte do rato; apesar disso, ele apresenta os mesmos comportamentos que definiam a caça. A atividade que daí resulta torna-se dessa forma um puro meio, ou seja, uma prática que, embora conserve tenazmente a sua natureza de meio, se emancipou da sua relação com uma finalidade, esqueceu alegremente o seu objetivo, podendo agora exhibir-se como tal, como meio sem fim. Assim, a criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante.¹⁰²

¹⁰⁰ AGAMBEN, G., *Profanações*, p. 71.

¹⁰¹ Cf. SOUZA, R. T., "O corpo do tempo – um exercício fenomenológico", in: SOUZA, R. T., *Ética como fundamento II*, p. 207-214.

¹⁰² AGAMBEN, G., *Profanações*, p. 74.

A vida encontra um caminho em meio à espessura que a soterra – esse caminho é a profanação do pretensamente improfanável. A desarticulação da rigidez do construto totalizante, seu desencaixe de sua aura de obviedade e aceitabilidade, dá-se pela oportunidade que a temporalidade cria para que os instantes não coincidam uns com os outros, mas sejam sempre o novo que irrompe *apesar* de tudo o que já aconteceu.¹⁰³ E, por *novo*, pode-se entender no presente contexto, privilegiadamente, a linguagem, que é, em última análise, uma verbalização *do tempo, no tempo*, em todos os sentidos que se queira atribuir à ideia de “verbalização”. Essa é a razão – seu poder subversivo extraordinário – pela qual a linguagem é o alvo preferencial de cooptação da Totalidade:

...Se os dispositivos do culto capitalista são tão eficazes é porque agem não apenas e nem sobretudo sobre os comportamentos primários, mas sobre os meios puros, ou seja, sobre comportamentos que foram separados de si mesmos e, assim, separados da sua relação com uma finalidade. Na sua fase extrema, o capitalismo não é senão um gigantesco dispositivo de captura dos meios puros, ou seja, dos comportamentos profanatórios. Os meios puros, que representam a desativação e a ruptura de qualquer separação, acabam por sua vez sendo separados em uma esfera especial. Exemplo disso é a linguagem. Certamente o poder sempre procurou assegurar o controle da comunicação social, servindo-se da linguagem como meio para difundir a própria ideologia e para induzir a obediência voluntária. Hoje, porém, tal função instrumental – ainda eficaz às margens do sistema, quando se verificam situações de perigo e de exceção – deu lugar a um procedimento diferente de controle, que, ao ser separado na esfera espetacular, atinge a linguagem no seu rodar no vazio, ou seja, no seu possível potencial profanatório. Mais essencial do que a função de propaganda, que diz respeito à linguagem como instrumento voltado para um fim, é a captura e a neutralização do meio puro por excelência, isto é, da linguagem que se emancipou dos seus fins comunicativos e assim se prepara para um novo uso.¹⁰⁴

¹⁰³ Cf. SOUZA, R. T., *Existência em Decisão - uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*, especialmente p. 133-139.

¹⁰⁴ AGAMBEN, G., *Profanações*, p. 76.

Tem-se aqui uma releitura do que se tem chamado, clássica e contemporaneamente, de razão instrumental, a qual consiste, essencialmente, em uma lógica de neutralização da potência subversiva do Dizer no tempo, ou do tempo que é dizer. *O espetáculo é a ausência da palavra enquanto tal*, ou seja, enquanto linguagem – a tautologia que impede a palavra de ser mais que mero signo de expressão ritual de pertença à pretensa neutralidade colorida da quantidade intercambiável com qualquer outra quantidade:

Os dispositivos midiáticos têm como objetivo, precisamente, neutralizar esse poder profanatório da linguagem como meio puro, impedir que o mesmo abra a possibilidade de um novo uso, de uma nova experiência da palavra. A Igreja, depois dos dois primeiros séculos de esperança e de expectativa, já tinha concebido sua função com o objetivo essencial de neutralizar a nova experiência da palavra que Paulo, ao colocá-la no centro do anúncio messiânico, havia denominado *pistis*, fé. Da mesma maneira, no sistema da religião espetacular, o meio puro, suspenso e exibido na esfera midiática, expõe o próprio vazio, diz apenas o próprio nada, como se nenhum uso fosse possível, como se nenhuma outra experiência da palavra ainda fosse possível.¹⁰⁵

A expressão mais pura da violência totalizante se dá, então, na anulação do valor de realidade irrepresentável em favor do valor de exposição que é *somente* representação:

[No que diz respeito à pornografia] "...é talvez só na esfera do rosto humano que o mecanismo do valor de exposição encontra o seu devido lugar. É uma experiência comum que o rosto de uma mulher que se sente olhada se torne inexpressivo. Saber que está exposta ao olhar cria vazio na consciência e age como um poderoso desagregador dos processos expressivos que costumeiramente animam o rosto. Trata-se aqui da descarada indiferença que, antes de qualquer outra coisa, as manequins, as *pornostars* e as outras profissionais da exposição devem aprender a conquistar: não dar a ver nada mais que um dar a ver (ou seja, a própria e absoluta medialidade). Dessa forma, o rosto

¹⁰⁵ AGAMBEN, G., *Profanações*, p. 76.

carrega-se até chegar a explodir de valor de exposição. Mas exatamente através dessa aniquilação da expressividade o erotismo penetra ali onde não poderia ter lugar: no rosto humano, que não conhece nudez, porque sempre já está nu. Exibido como puro meio para além de toda expressividade concreta, ele se torna disponível para um novo uso, para uma nova forma de comunicação erótica.¹⁰⁶

O capitalismo, a expressão histórica de Totalidade que o capitalismo significa hoje, é, em última análise, *a anulação do sentido de rosto do rosto, a aniquilação do olhar do Outro.*

* * *

A tarefa política da geração que vem inicia pela apropriação da linguagem em sua *verbalização*, ou seja, pela renúncia ao abandono de todas as esperanças no nível de meras análises de sentenças mortas que só dizem algo a um mundo morto; em outros termos, e na inspiração de Levinas, os ditos, os ritos do culto totalizante, signos do grande Dito em que se constituem as religiões pretensamente improfanáveis que *permitem que o insuportável seja suportado* no corpo de seu culto, devem dar lugar, pelo *tempo* levado a sério, ao Dizer que diz infinitamente mais do que qualquer dito, *pois tem todo tempo para fazê-lo.*

Assim, profanar o opaco ou, o que dá no mesmo, a procura obsessiva pela justiça, é o início de toda crítica filosófica e a qualificação de toda atividade racional. É por ela que se dá a metamorfose do indivíduo – quantidade – em sujeito ético – qualidade.

2007.

¹⁰⁶ AGAMBEN, G., *Profanações*, p. 78.

**ÉTICA E DESCONSTRUÇÃO - JUSTIÇA E LINGUAGEM DESDE
"FORCE DE LOI: LE 'FONDEMENT MYSTIQUE DE L'AUTORITÉ'",
DE J. DERRIDA**

I

*A ruína não é, aos meus olhos, uma
coisa negativa."*

J. Derrida¹⁰⁷

*"Pois onde a desconstrução
encontraria sua força,
seu movimento ou sua motivação, a
não ser nesse
apelo sempre insatisfeito, para além
das determinações
dadas disso que se chama, em
contextos
determinados, a justiça, a
possibilidade da justiça?"*

J. Derrida¹⁰⁸

Muito dizem sobre um determinado pensamento as reações que esse suscita. Tessituras mentais diletantes, fantasmagorias inofensivas, delírios mansos, revestidos de pretensa credibilidade intelectual, reformismos, superfluidades e endogenias da tradição não costumam provocar mais do que olhares cúmplices ou complacentes. Seu lugar os espera ainda antes de surgirem; pertencem já à lógica das adequações, antes mesmo de se saberem adequados. Engrenagens tautológicas, seu vigor e sua vida consistem em se acoplarem às prévias determinações do "bom

¹⁰⁷ "Force de Loi: le 'fondement mystique de l'autorité'", in: *Deconstruction and the possibility of justice*, Cardozo Law Review, Vol. 11, july/aug. 1990, n.5-6, p. 1008. Esse texto será doravante abreviado "FL". Para maiores referências dos textos citados, cf. as referências bibliográficas ao fim do livro. Com relação à terminologia, utilizamos ao longo do texto, por sua força expressiva, neologismos como "construível", "desconstruível" e outros, derivados da linguagem de Derrida.

¹⁰⁸ FL, p. 956.

comportamento", e é nisso que se esgotam. Não chegaram a nascer, ou melhor, morreram antes de nascer, porque *o essencial de sua realidade é permanecerem inócuos à realidade à qual se dirigem.*

Outros modelos de pensamento há, porém, que parecem ter o estranho poder de suscitar, no núcleo da racionalidade hegemônica, reações desmesuradas, históricas e mesmo francamente paranóicas; funcionam como catalisadores do delírio e da intolerância, e, por tocarem a medula de algo certamente muito precioso, verão mobilizadas contra si todas as armas que o medo e a insegurança podem destilar quando se veem ameaçados, do preconceito¹⁰⁹ à ridicularização pura e simples.

Esse é certamente o caso do movimento filosófico conhecido sob o nome de "Desconstrução". A desconstrução já foi acusada, entre muitas outras coisas, de "fascista"¹¹⁰; "fraude intelectual" e "obscurantismo terrorista"¹¹¹; mais próximo de nós, e em terras brasileiras, a desconstrução e alguns de seus representantes, vagamente reunidos sob o nome de "pós-modernismo", receberam o sugestivo epíteto de "favela intelectual" –, não por algum estudante ou repórter desinformado, mas pelo festejado filósofo norte-americano da linguagem, John Searle, em entrevista ao jornal Folha de São Paulo. "Houve um desastre: o advento de uma facção anti-racionalista conhecida como pós-modernismo: é uma espécie de favela intelectual. Se tivesse cem anos pela frente, entraria para fazer a limpeza... (e, ao ser pressionado para dar nome)...Derrida, de Man" – assim se pronunciou o fino analista ao ser questionado sobre a comunidade intelectual de seu país¹¹².

¹⁰⁹Cf. nosso *Ainda além do medo – filosofia e antropologia do preconceito*, Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

¹¹⁰Cf., sobre esse assunto, GONDEK, Hans-Dieter – WALDENFELS, Bernhard. „Derridas performative Wende“, in: GONDEK, H.-D. – WALDENFELS, B. (Orgs.), *Einsätze des Denkens – Zur Philosophie von Jacques Derrida*, p. 7.

¹¹¹Assim se pronunciou a professora norte-americana Ruth Barcan Marcus, em 1984, contra a escolha de Derrida para a posição de diretor do Collège International de Philosophie: "To establish an 'International College of Philosophy' under Derridas' charge is something of a joke or, more seriously, raises the question as to whether the Ministère d'Etat is the victim of an intellectual fraud. Most of those informed in philosophy and its interdisciplinary connections would agree with Foucault's description of Derrida as practicing 'obscurantisme terroriste'" (Cit. por Uwe Dreisholtkamp, *Jacques Derrida*, p. 19.)

¹¹²Cit. por RAJAGOPALAN, Kanavillil, "Ética da desconstrução", in: NASCIMENTO, Evando – GLENADEL, Paula (Orgs.) *Em torno a Jacques Derrida*, p. 119.

Uma reação a tal ponto histórica dá o que pensar. A pergunta de Rajagopalan se põe por si mesma: “Por que motivo alguém como Searle, um filósofo de grande destaque e inquestionável prestígio e reconhecimento no campo de Filosofia Analítica, se sentiria tão ameaçado pela desconstrução?”¹¹³ Estaria Searle ainda ressentido com os embates de *Limited Inc.*?¹¹⁴ De qualquer forma, eis aí uma questão altamente curiosa.

Porém, ela não é apenas curiosa. Ela é decisiva para a compreensão dos fatos e das lógicas de poder por detrás das teorias.

Para o delineamento de uma resposta, nesse caso específico (que é apenas um entre inúmeros, não apenas no que diz respeito a esse autor, mas no que tange a muitos outros), não é necessário algum tipo de garimpo exasperante no universo das milhares de páginas escritas por Derrida; a abordagem de apenas um texto fundamental, entre muitos outros, é mais que suficiente para indiciar respostas que nos parecem altamente pertinentes a tão grave questão.

Um texto privilegiado, porém, que fala de justiça, ética, força, violência, lei, *walten*, *Gewalt*, “to enforce the law” – e de seus sentidos, possibilidades e impossibilidades. “Force de Loi – le fondement mystique de l'autorité” – o texto cuja primeira parte nos propomos aqui a analisar – é em muitos sentidos paradigmático. Não apenas irrompe no universo da desconstrução com uma potência e uma clareza, que inviabilizam quaisquer esperanças de inofensibilização do núcleo real da desconstrução, como explicita um vasto leque de sugestões e derivações implícitas ao longo de muitos outros textos, sugestões que têm a ver com o que realmente importa no processo de desconstrução.

Assim, o objetivo deste texto não é utilizá-lo como *pretexto* para mergulhar na vasta literatura crítica, em variadas línguas, já existente sobre o mesmo – da qual os artigos que aparecem no mesmo volume onde se situa originalmente “Force de Loi”, são um primeiro exemplo representativo. Sua ambição é bem mais modesta e definida: trata-se de destacar o que nos parece decisivo, no conjunto dessa conferência, para que se compreenda em que sentido asserções fortes – como a que,

¹¹³RAJAGOPALAN, Kanavillil, “Ética da desconstrução”, in: NASCIMENTO, Evando – GLENADEL, Paula (Orgs.) *Em torno a Jacques Derrida*, p. 120.

¹¹⁴DERRIDA, J. *Limited inc.*, Campinas: Papirus, 1991.

a certa altura, *identifica* a desconstrução com a justiça – são não apenas o anverso de lugares-comuns, que parecem ter fixado domicílio no imaginário filosófico, não somente nacional, a respeito desse modelo de pensamento, como repropõem aquilo que consideramos o propriamente necessário ao pensamento contemporâneo: o autoconfronto consigo mesmo e seus hábitos, ou, o que dá no mesmo, na trilha do Adorno que examinamos no último capítulo, *o confronto e a articulação de si com o que o sustenta*. É apenas nesse sentido que este capítulo, sim, é um pré-texto para, na medida em que tal é de competência das ciências humanas, expor as fímbrias de mais uma (e apenas mais uma) radical possibilidade de aproximação de certas estruturas de violência que não habitam o mundo das idéias e das boas vontades, mas exercem seu poder no cerne real das relações humanas que, anteriores às construções científicas, são por essas literalmente *manipuladas*, na reprodução de estruturas de poder espúrio encontráveis nos mais diversos níveis da vida nacional e global, nesse complexo contexto de início de século¹¹⁵.

II

A primeira questão e, simultaneamente, a questão mais importante, é posta por Derrida ao início do texto. O Colóquio, no qual essa conferência é proferida, leva o nome de *Deconstruction and the possibility of Justice*. O conetivo *e*, esse *and*, que aproxima dois universos em princípio separados – a desconstrução e a questão da possibilidade da justiça –, indica já o cerne do tema e da sua polêmica. Qual o sentido dessa articulação?

Esse título sugere uma questão que toma já por si a forma de uma suspeita; a desconstrução assegura, permite, autoriza a possibilidade da justiça? Torna ela possível a justiça ou um discurso conseqüente sobre as condições de possibilidade da justiça? (...) Terão os assim chamados desconstrucionistas alguma coisa a dizer sobre a justiça, alguma coisa a ver com a justiça? (...) Não será possível, como supõem alguns, que a desconstrução não só não permite nenhuma ação justa, nenhum discurso justo sobre a justiça, mas se constitui

¹¹⁵ Cf. SOUZA, R. T. "Três teses sobre a violência", nesse livro.

mesmo em uma ameaça contra o direito e a ruína da possibilidade propriamente dita da justiça? Sim, respondem alguns, não, responde o outro partido.¹¹⁶

Chegamos, neste nível da polêmica, a uma primeira constatação. *Não há, na desconstrução, a inequivocidade das interpretações já acabadas.* Em outros termos, ocorre já a visibilidade do complexo que interpenetra e simultaneamente afasta dimensões de realidade que se aproximam – no caso (e levando-se em consideração que o colóquio foi organizado por juristas), o que aqui se evidencia é o agudizar-se da tensão entre justiça e direito – “...se anunciam já as interpenetrações entre direito e justiça. O sofrimento da desconstrução, onde ela sofre ou onde sofrem os que ela faz sofrer, é possivelmente a ausência de regra e de critério assegurado para a distinção não-equívoca entre o direito e a justiça”¹¹⁷.

Derrida analisa algumas particularidades da língua inglesa que têm a ver com elementos internos ao processo da *efetividade* da lei ou do direito. As expressões *to enforce the law* – como *the enforceability of the law or of contract* –, se diferenciam claramente de uma expressão mais “neutra” como, por exemplo, “aplicar a lei”. *Enforceability*, essa força interna da expressão da língua inglesa parece, segundo ele, conduzir à conclusão de que, por um lado, a justiça do direito é de algum modo sua própria aplicação¹¹⁸; e, por outro, de que, por uma tal expressão, como que “não há direito que não implique, *em si mesmo, a priori, a estrutura analítica de seu conceito*, a possibilidade de ser *enforced*, aplicado pela força. Certamente há leis não aplicadas, mas não leis sem aplicabilidade ou de *enforceability* de lei sem força, seja essa força direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva e hermenêutica, coercitiva ou reguladora, etc.”¹¹⁹.

Como, agora, distinguir entre essa “força da lei” e a violência julgada injusta? Tomando o exemplo do alemão: como distinguir a violência (*Gewalt*) do exercício da administração derivada do poder (*walten*, verbo do qual *Gewalt* deriva)? São afinal

¹¹⁶FL, p. 920-922.

¹¹⁷ FL, p. 922.

¹¹⁸ FL, p. 924: “A aplicabilidade, a ‘enforceability’ não é uma possibilidade exterior ou secundária que vem juntar-se, ou não, de forma suplementar, ao direito. Ela é a força essencialmente implicada no conceito mesmo de justiça como direito, da justiça na medida em que se consubstancia em direito, da lei enquanto direito...”.

¹¹⁹ FL, p. 924-926.

distinguíveis? Não desemboca a vontade de justiça, através do exercício da força que é ínsita a si mesma e que se concretiza em sua formalização e no efetivar-se não-formal dessa formalização, finalmente na violência da injustiça realizada?¹²⁰

Essa questão, central para a compreensão profunda dos liames entre direito e justiça, é alvo de frequente atenção por parte de variadas escolas filosóficas contemporâneas, como, para citar um exemplo privilegiado, os modelos de ética da Alteridade derivados do pensamento de Levinas; nos próprios textos da chamada Desconstrução, vem sendo tratada com cuidado. O próprio Derrida ressalta o enorme cuidado que a utilização da palavra "força" – "expressão muito frequente, pode-se dizer decisiva em lugares estratégicos"¹²¹ – exige continuamente. Expressão, palavra, "...sempre acompanhada de uma reserva explícita, de uma *mise en garde*... Chamei muito frequentemente à vigilância, dei-me conta sobre os riscos que essa palavra oportuniza, seja o risco de um conceito obscuro, substancialista, oculto-místico, seja o risco de uma autorização dada à força violenta, injusta, sem regra, arbitrária"¹²².

III

Há que tratar tal força com cuidado, portanto; não é incomum tender a considerá-la uma dimensão *auto-realizativa* da realidade, uma dimensão que se justifica à medida que se realiza, e cuja realização é substância de sua própria determinação e índice maior de sua realidade, como, em certa medida, tende a acontecer com os modelos iluministas de liberdade.

Derrida ressalta o fato de ser possível reenquadrar a questão da força no contexto de estabelecimento da *diferença* – entendida, evidentemente, como "dinâmica diferencial", no sentido da desconstrução, e não como categoria lógica entre outras. "Trata-se para mim sempre da força diferencial, da diferença como diferença de força, da força como *différance* ou *force de différence* (a *différance* é

¹²⁰ Cf. FL, p. 926.

¹²¹ FL, p. 928.

¹²² FL, p. 928.

uma força diferida-diferidora), da relação entre a força e a forma, a força e a significação..."¹²³.

"Força" não é aqui, portanto, mero exercício de poder, mas – o que é central para as ulteriores reflexões –, se refere "também e sobretudo às situações paradoxais onde a mais intensa força e a maior fraqueza se intercambiam estranhamente"¹²⁴. Uma referência indireta à extrema fraqueza que subjaz a muitos exercícios concretos de violência implícita à força, enquanto exercício de poder? Ou mesmo, uma referência do Outro levinasiano, cujo sentido da apresentação consiste justamente em se expor de maneira absolutamente ex-posta, por decorrência absolutamente *fraca* em seu sentido ontológico, frente à força totalizante do Mesmo – tal como a *força* própria do bebê recém-nascido radicalmente frágil consiste em *não ter força alguma* no sentido das determinações do Mesmo que pode facilmente aniquilá-lo? O fato mais determinante nesse momento, porém, é o reatualizado relevo da *ambigüidade* que habita o núcleo da potência virtual ou real; a *diferença* da potência com relação a si mesma na estrutura propriamente dita de seu exercício.

O que faz, agora, a desconstrução ao lidar com tais variáveis? Em um primeiro momento, ao não propor como temática explícita conceitos consagrados, como o de "ética", "justiça" ou "direito", parece com eles nada ter a ver; e tal parecer baseia-se, por sua vez, na nostalgia de um mundo onde tais temas assumissem visibilidade cristalina por detrás de seus respectivos conceitos – o mundo das tradições mais consagradas e hegemônicas. A questão é, porém, bem mais complexa. Pois discursos "sobre a dupla afirmação, o dom para além do intercâmbio e da distribuição, o indecível, o incomensurável ou incalculável, sobre a singularidade, a diferença e a heterogeneidade, são também, de parte a parte, discursos pelo menos oblíquos sobre a justiça"¹²⁵. E isso porque a questão da justiça também pode, e mesmo, dada a infinita complexidade dos níveis em que ocorre, *deve* ser abordada desde os parâmetros colaterais que definem essa questão como um problema fundamental.

¹²³ FL, p. 928. "Différance" estabelece-se com a relação a "Différence" como o exercício "diferidor" da Différence, sua efetividade para além do conceito que, aureolada por um nome de pronúncia idêntica, pulsa de forma diversa *com relação a si mesma* enquanto cinde a correspondência tradicional entre significados e significantes, através da *temporalização* de si mesma, etc. (Cf. p. ex. DERRIDA, J. "A Diferença" in: DERRIDA, J. *Margens da filosofia*, p. 33-63).

¹²⁴ FL, p. 928.

¹²⁵ FL, p. 928.

Em outros termos – e essa é uma dimensão que exige extraordinária vigilância –, *não é porque se fala em “justiça” que necessariamente se tem interesse ou preocupação por ela*; é possível, e mesmo necessário, na fidelidade do desejo de justiça, que se fale sobre seus correlatos de efetivação ou não, seus conteúdos particulares e precários, seu questionamento à luz dos desequilíbrios que a pretensão de equilíbrio provoca (e mesmo de fatos e coisas que nem remotamente lembram a questão da justiça enquanto preocupação intelectual), para ter da justiça enquanto *fato humano* – e não meramente conceitual – uma aproximação *singular*, singular e inconfundível como tudo o que é humano. Por isso, “um questionamento desconstrutivo que começa... por desestabilizar ou complicar a oposição de *nomos* e de *physis*, de *thesis* e de *physis* – quer dizer, a oposição entre a lei, a convenção, a instituição, de um lado, e a natureza, de outro lado, com tudo aquilo que elas condicionam, por exemplo – e esse não é mais do que um exemplo – as questões do direito positivo e do direito natural... um questionamento desconstrutivo que começa... por desestabilizar, complicar ou paradoxalizar os valores como o do próprio ou da propriedade em todos os seus registros, do sujeito, e do sujeito responsável, do sujeito do direito e do sujeito da moral, da pessoa jurídica ou moral, da intencionalidade, etc., e (que parte) de tudo ou a isso segue, um tal questionamento desconstrutivo é um questionamento sobre o direito e a justiça. Um questionamento dos fundamentos do direito, da moral e da política”¹²⁶.

O que está o autor a ressaltar aqui é um constitutivo que nos parece fundamental na discussão sobre a questão da justiça desde um parâmetro contemporâneo de compreensão do tema: a dimensão de absoluta *radicalidade* da mesma, que se opõe a dimensões acessórias do justo enquanto consequência de um mundo gestado sem a preocupação direta, ou seja, *primacial*, por ele. A justiça, questão radical por excelência, *radica* em dimensões improváveis do real e de sua análise substantiva¹²⁷; sua questão se propõe desde todos os níveis de inteligibilidade,

¹²⁶ FL, p. 930.

¹²⁷ Cf. SOUZA, R. T. “Justiça, liberdade e alteridade ética. Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas”, in: VERITAS – Revista de Filosofia, Vol. 46 n.2, junho 2001, p. 265-274.

e não apenas desde os parâmetros consagrados de interpretação essencialista – ou existencialista – de consideração da moral.

Trata-se, assim, de uma consideração *de viés*, oblíqua. Evita-se com isso o ofuscamento dos conceitos que resplandece por detrás da *expressão formal* de um julgamento congelado em linguagem já dita. *A efetividade da justiça não se confunde com seus enunciados*, e é grande o risco que um enunciado – “tal ação é justa”, “eu sou justo” – venha a trair exatamente o que profere. “(Abordagem) oblíqua como esse momento mesmo, no qual me apresso a demonstrar que não se pode falar diretamente da justiça, tematizar ou objetivar a justiça, dizer ‘isso é justo’ e ainda menos ‘eu sou justo’, sem trair imediatamente a justiça, senão o direito”¹²⁸. *A justiça não se deixa refletir em seu conceito*, por mais grandioso que esse seja, ou por magnífica que seja a conformação ou a moldura no qual um ato, pretensamente justo, pretende se cristalizar. *A justiça não é um julgamento ou uma sentença*; ela se dá na temporalidade da ação que fornece elementos para que alguém possa crer poder captá-la em sua realização. Essa captação, porém, tem tanto a ver com o ato temporalizado quanto, por exemplo, a memória de um fato tem a ver com o fato mesmo, a saber, muito e pouco, e mesmo *nada*. Muito, porque *sugere uma evocação*, pouco, porque não se confunde com o ato; nada, porque a imagem do ato *em nenhuma hipótese faz justiça ao ato que não mais existe* (exceto, na melhor das hipóteses, em suas consequências, como a fotografia de uma festa *não traz à realidade* a realidade da festa, mas apenas a *evoca* na medida das possibilidades, sugestivas, porém restritas). *Ocorre a diferença entre a realização – a verbalização – da justiça e sua substantivação categorial posterior*. E essa diferença – seu sentido de realidade ou, para falar com Derrida, seu sentido *diferidor*, não existe para além de si mesma, mas, exatamente, na inquietude de si mesma, e apenas ali. *Singular*, absolutamente singular, como tudo o que é humano.

Em outros termos, de certa forma *a justiça é o tempo*, tempo que é escândalo do conceito.

¹²⁸ FL, p. 934.

IV

Mas é necessário, neste ponto, retomar a articulação entre justiça e força. Sem entrar nas considerações do próprio Pascal, que se refere, em vários momentos, à questão da relação entre justiça e força, com desdobramentos muito complexos (por exemplo, no Pensamento 272(298), citado e analisado por Derrida: "*Justiça, força*. – É justo que seja obedecido o que é justo, e é necessário que se siga o mais forte. A justiça sem a força é impotente; a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem força é contestada, porque sempre existem malvados; a força sem justiça é acusada. É preciso, pois, unir a justiça e a força; e, com esse fim, com que o justo seja forte, ou com que o forte seja justo..."¹²⁹), é possível retroagir, através de Pascal, a Montaigne, no que se refere à expressão "fundamento místico da autoridade". Com efeito, nos Ensaio, III, XIII – "Da experiência", Montaigne fala do "fundamento místico da autoridade das leis" – "As leis são obedecidas não porque sejam justas, mas porque são leis: é o fundamento místico de sua autoridade, elas não têm outro..."¹³⁰. Assim, não é a justiça que garantiria às leis sua credibilidade enquanto tal, mas o *fato de serem leis*, fato que repousa no mistério de sua origem, o fundo místico de sua autoridade. "(Segundo Montaigne) a justiça do direito, a justiça como direito, não é a justiça. As leis não são justas enquanto tais. Não se lhes obedece porque sejam justas, mas porque têm autoridade"¹³¹.

Tanto em Montaigne como em Pascal – na articulação em conjunto das questões do direito e da justiça – é possível perceber, em um primeiro nível, as premissas de uma "filosofia crítica moderna... uma crítica da ideologia jurídica, uma dessedimentação das superestruturas do direito que simultaneamente dissimulam e refletem os interesses econômicos e políticos das forças dominantes da sociedade... o que seria possível e sempre útil"¹³².

¹²⁹ PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, Porto Alegre: Editora Globo, 1973, p. 97.

¹³⁰ Apud DERRIDA, J., *Force de Loi*, op. cit., p. 938. Sérgio Milliet, na tradução brasileira da Editora Globo, fala no "mistério" do poder das leis: "A autoridade das leis não está no fato de serem justas e sim no de serem leis. Nisso reside o mistério de seu poder; não têm outra base, e essa lhes basta" (MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*, III, "Da experiência", p. 327).

¹³¹ FL, p. 938.

¹³² FL, p. 940.

Em um segundo e mais complexo nível, as reflexões pascalianas se referem a uma imbricação mais sutil, porém não menos incisiva, a uma dimensão fundante que habita já o momento de surgimento da justiça e do direito:

O surgimento mesmo da justiça e do direito, o momento constituinte, fundador e justificador do direito, implica uma força performativa, que significa sempre uma força interpretativa: não, dessa vez, no sentido de que o direito esteja a serviço da força, o instrumento dócil, servil e todavia exterior ao poder dominante, mas no sentido de que o direito entretém com o que se conhece por força, poder ou violência uma relação mais interna e mais complexa. A justiça no sentido do direito... seu momento propriamente dito de fundação ou instituição..., a operação que consiste em fundar, em inaugurar, em justificar o direito, em elaborar a lei, consistiria em um *coup de force*, em uma violência performativa e todavia interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça nem nenhum direito prévio ou anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente poderia, por definição, garantir, contradizer ou invalidar.¹³³

No núcleo da fundação ou da instituição da justiça *qua* proposição de lei, habita assim uma tensão original e originante, prévia à sua ordenação categoricamente inteligível: uma linguagem mais original que a inteligibilidade derivada de sua articulação lógica retroativa em termos de explicação, justificação – “nenhum discurso justificador pode ou deve assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem instituinte ou a sua interpretação dominante”¹³⁴.

A isso, a esse limite do discurso *nele mesmo* enquanto performatividade original – “...um silêncio murado na estrutura do ato fundador... murado, porque esse silêncio não é exterior à linguagem” – propõe Derrida a designação de “o místico”, em um sentido, porém, menos próximo de Montaigne e de Pascal que de Wittgenstein¹³⁵.

Assim,

¹³³ FL, p. 942.

¹³⁴ FL, p. 942.

¹³⁵ FL, p. 942.

A origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a posição da lei, não podem, por definição, apoiar-se senão finalmente sobre si mesmas, elas são uma violência sem fundamento. O que não quer dizer que elas são injustas em si, no sentido de 'ilegais'. Elas não são nem legais, nem ilegais em seu momento fundador. Elas excedem a oposição do fundado e do não-fundado, como excedem todo fundacionalismo ou antifundacionalismo. Mesmo se o sucesso de performativos fundantes de um direito (por exemplo, e é mais que um mero exemplo, de um Estado como garantia do direito), mesmo se esse sucesso supõe condições e convenções prévias (por exemplo, no âmbito nacional ou internacional), o mesmo limite 'místico' ressurgirá na origem suposta de ditas condições, regras ou convenções, e de sua interpretação dominante.

Estamos aqui às voltas com dimensões extremamente perigosas do pensamento. Pois quais as consequências imediatas de tal circunstância que se refere a uma origem "mística", ou seja, ilocalizável na ordem dura das causalidades, das quais seria como que uma "causa primeira" *na sua condição de não-circunscrição* original? Embora à primeira vista possa parecer que se está enviando a uma dimensão de *irracionalidade* original – já que a racionalidade da ordenação lógica (pelo menos a da ordenação lógica da origem em relação a seus derivados ou dos derivados à sua origem) está transtornada pela não-localização original do que se supõe como origem, o tal "fundamento místico" – parece razoável propor o caminho inverso e atacar a questão desde outro parâmetro de referência:

A estrutura que descrevo assim é uma estrutura na qual o direito é essencialmente desconstruível, seja porque ele é fundado, construído por sobre estratos textuais interpretáveis e transformáveis (e é a história do direito, a sua possível e necessária transformação, por vezes seu aperfeiçoamento), seja porque seu último fundamento não é, por definição, fundado.¹³⁶

¹³⁶ FL, p. 942.

A desconstrução do direito não conduzirá, portanto, a uma fundação original do qual deriva, mas simplesmente à sua *historicidade original*; seu “fundamento místico”, para além da visibilidade das origens, funciona não como um repositório de irracionalidade atávica, mas como garantia de que a história dessa desconstrução não está ainda narrada no núcleo de uma origem primeira localizável e determinante. Trata-se portanto de uma história *com historicidade*, e não de alguma espécie de retorno tautológico – e, em última análise, dispensável – à origem de si mesma. A racionalidade da desconstrução, essa árdua razoabilidade histórica, não se confunde, portanto, com uma razão que se desdobra apenas a si mesma em um processo de autoidentificação.

De qualquer modo, estamos aqui no cerne de “Force de Loi”. Derrida virá a propor a seguir aquilo que ele mesmo apresenta como sendo o paradoxo que conduzirá, por sua vez, à sua particular “teoria da justiça”.

Que o direito seja desconstruível não é uma circunstância infeliz. Pode-se encontrar aí a chance política de todo progresso histórico. Mas o paradoxo que eu quero submeter à discussão é o seguinte: é essa estrutura desconstruível do direito, ou, se preferem, da justiça como direito, que assegura também a possibilidade da desconstrução. A justiça nela mesma, se tal coisa existe, fora ou para além do direito, não é desconstruível. Não mais do que a desconstrução ela mesma, se tal coisa existe. *A desconstrução é a justiça*¹³⁷ (grifo nosso).

“A desconstrução é a justiça”. Justiça para além de suas metáforas, na crueza de seu *processamento* e na improbabilidade de sua síntese. O conceito – conceito de justiça – na contracorrente de si mesmo. Justiça que não sai fora de si, ou seja, que não constrói imagens de si, mas que se dá apenas em si mesma, no tempo que se exige e na ruptura da totalidade de sua idéia. *A justiça é o paradoxo propriamente dito, em si mesmo, a paradoxal realidade do real em si mesma, que não se oferece à idéia clara e distinta de seu reflexo intelectual, que com ela não mantém nenhum parentesco.*

Uma nova e estranha imbricação entre justiça e direito daí advém:

¹³⁷ FL, p. 944.

Pode ser que é porque o direito (que eu tentarei distinguir constantemente da justiça) é construível, em um sentido que supera a oposição entre convenção e natureza, é talvez porque ele supera essa oposição que ele é construível e, portanto, desconstruível... que ele torna possível a desconstrução, ou ao menos o exercício de uma desconstrução que, fundamentalmente, envia sempre a questões do direito. 1. A desconstrutibilidade do direito, da legalidade, da legitimidade ou da legitimação (por exemplo) torna a desconstrução possível. 2. A indesconstrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível, na medida em que se confunde mesmo com ela. 3. Consequência: a desconstrução tem lugar no intervalo que separa a indesconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito, da autoridade legitimante ou legitimada.¹³⁸

É necessário atentar para o fundamental do que está aqui sendo dito. Não se trata de aplicar à dimensão aberta pelas questões de direito e justiça – ou pelas questões da justiça para além do direito – um procedimento metodológico qualquer, que levaria incidentalmente o nome provocativo de “desconstrução”. Trata-se, pelo contrário, de derivar do *núcleo* essencial da questão humana fundamental – sua sobrevivência enquanto ser propriamente *humano* (o *sentido* propriamente dito do humano), portanto *relacional*, portanto intimamente imbricado às dimensões sociais de toda a ordem que tornam a vida humana possível –, trata-se de derivar daí um exercício de racionalidade que seja, simultaneamente, a reiteração por esse essencial; exercício ao qual advém o nome de desconstrução. Nesse momento, nesse caso específico, desconstrução do processo de *Aufhebung* desse essencial em uma sua idéia na qual se realizaria ou que dispensaria o processamento concreto de seu sentido através simultaneidade de todas as suas dimensões possíveis, que se dariam pretensamente de uma vez para sempre em sua síntese intelectual.

É hora, portanto, de retomar o título do Colóquio, agora porém, de forma algo alterada: “Dito de outra forma, a hipótese e as proposições às quais eu aqui experimentalmente me dirijo apelam mais incisivamente por seu subtítulo: a justiça como possibilidade da desconstrução, a estrutura do direito ou da lei, da fundação, ou de auto-autorização do direito como possibilidade de exercício da

¹³⁸ FL, p. 944.

desconstrução”¹³⁹. Não “Desconstrução e a possibilidade da justiça”, mas “Justiça como possibilidade da desconstrução”, melhor, como a possibilidade propriamente dita do exercício da desconstrução. Não se trata da aproximação de dois universos de sentido, mas da percepção de que o universo infinitamente disperso dos esforços desconstrutivos conduz a um ponto, e não a um ponto arbitrário ou supérfluo entre outros: ao ponto onde se decide o sentido da racionalidade – a fidelidade ao humano em suas dimensões efetivamente determinantes, ou seja, as questões da justiça e seus contrapontos.

V

“A desconstrução tem lugar no intervalo que separa a indesejabilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito, da autoridade legitimante ou legitimada”. As premissas estão aqui lançadas, portanto, com toda a clareza. A desconstrução não se move aleatoriamente em meio às infinitas dimensões da linguagem e dos sistemas de pensamento, mas se concentra na perspectiva do humanamente inadiável: reenfoca a sacralidade das promulgações, não para a elas opor um outro tipo de sacralidade ou intocabilidade, *não para entrar em seu jogo infinito de autolegitimações*, mas para habitar a tensão entre a fundação e seus derivados – a idéia de justiça e suas derivações positivas – e o *sentido* dessa fundação e de seus derivados – aquilo que, referido pela idéia, não se confunde com idéia alguma. Sem poder abrir mão de nenhuma dessas dimensões, é no *intervalo* entre ambas as dimensões que a desconstrução tem lugar: intervalo que traduz o *âmbito* propriamente dito do humano¹⁴⁰.

A habitação desse intervalo entre fundação e derivados traz à vista alguns dos mais conhecidos e pertinazes esforços derridianos: o questionamento das ordens de igualdade e equalização entre os diferentes, através da identificação de tais procedimentos com o exercício de um poder incisivo e infinitamente mais violento do que faz supor a assepsia de uma determinada fórmula, em seu tão conhecido dito –

¹³⁹ FL, p. 944.

¹⁴⁰ Cf. SOUZA, R. T. *Ética como fundamento II*, Caxias do Sul: EDUCS, 2016, p. 319-352.

“toda fórmula... equalização das diferenças – uma ordem e a hierarquia de uma subordinação”.

Chegamos, portanto, a um ponto extremamente complexo da argumentação. Seguir essa mesma lógica provavelmente não nos levaria a lugar nenhum, exceto à reafirmação (nem ao menos reiteração no sentido de Derrida) do que por si mesmo se evidencia. Esse “si mesmo” que, abdicando da retórica do convencimento, difuso na dinâmica intervalar do razoavelmente indescritível que habita por detrás dele e que o sustenta para além de qualquer conceito, não oferece expectativa nenhuma de maior clareza do que já possui, até mesmo – ou principalmente – porque sua substância de realidade *não* é a efetivação da clareza a qualquer custo.

VI

Uma mudança de sentido se faz portanto necessária. Derrida chama a atenção para outra de suas predileções na língua inglesa – o uso transitivo do verbo *to address*, endereçar. Não apenas endereçar uma carta, endereçar-se a alguém, mas endereçar um problema – *endereçar-se a alguém endereçando um problema*. Estamos abandonando o universo das meras descrições e adentrando o mundo das intenções e dos relacionamentos; estamos nos dirigindo não somente a algo, mas *com* algo, *sobre* algo, *a alguém* – “nessa noite, estou engajado por contrato em endereçar em inglês um problema, quer dizer, em me dirigir corretamente a ele e a vocês, tematicamente e sem *détour*, endereçando-me a vocês em sua linguagem... nós estamos já, no fato de que eu falo a língua do outro e rompo com a minha, no fato de que eu me rendo ao outro, em uma singular combinação de força, *justesse* e justiça”¹⁴¹. O endereçamento ou, em outras palavras, o “*dirigir-se a*” constitui (pelo menos nesse caso específico) uma condição para o trato do problema da justiça como tal; a linguagem inverte-se de descrição em *(in)vocação* – uma invocação que sugere a abordagem de uma questão aporética e infinita, *infinitamente aporética*:

¹⁴¹ FL, p. 944-946.

E eu devo, é um dever, 'endereçar' em inglês, como vocês dizem em sua língua, os problemas infinitos, infinitos em seu número, infinitos na sua história, infinitos na sua estrutura, referidos pelo título *Desconstrução e a possibilidade da justiça*. Mas nós já sabemos que esses problemas não são infinitos porque sejam infinitamente numerosos ou porque sejam enraizados no infinito da memória e das culturas (religiosas, filosóficas, jurídicas, etc.) que jamais dominaremos. Eles são infinitos, se se pode dizer assim, em si mesmos, porque eles exigem a experiência da aporia que não é sem ligação com aquilo que eu estou a todo momento chamando de mística.¹⁴²

É a primeira vez, no contexto, que a justiça é abordada como tal, ou seja, como normalmente é concebida enquanto uma particularmente complexa questão filosófica. Porém, justiça que não se chama por seu conceito, mas por uma estranha experiência, a saber: por uma experiência da aporia. Foi de forma altamente indireta que se chegou até ela, *pela porta dos fundos da questão*, se assim se pode dizer. Apresentar-se de forma indireta, chegar sem o apoio de uma moldura conceitual prévia, não significa, porém, assumir uma posição acessória ou secundária qualquer: significa ocupar o *espaço inteiro* da reflexão, o que se traduz pelo extrapolar a moderação dos conceitos. É em conexão com o tema da justiça que duas palavras ásperas ao pensamento filosófico fazem sua entrada: aporia e infinito. Mais: um *infinito aporético e qualitativo*.

Quando eu digo que eles (os problemas da justiça, R.T.S.) exigem a experiência da aporia, entendo com isso duas coisas, já muito complicadas. 1. Uma experiência é uma travessia, como seu nome indica, ela passa através e viaja em direção a um destino ao qual ela encontra a passagem. A experiência encontra a passagem, ela é possível. Ora, nesse sentido não pode haver uma experiência plena da aporia, quer dizer, daquilo que não deixa passagem. Uma *aporia* é um não-caminho. A justiça será, desde esse ponto de vista, a experiência daquilo de que não podemos fazer experiência... Mas 2. eu creio que não há justiça sem essa experiência, por impossível que seja, da aporia. Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça na qual a estrutura não seja uma experiência da aporia não

¹⁴² FL, p. 946.

teria chance alguma de ser o que ela é, a saber, o apelo justo da justiça. Cada vez que as coisas se passam e se passam bem, cada vez que se aplica tranquilamente uma boa regra a um caso particular, a um exemplo corretamente subsumido, segundo um julgamento determinante, pode-se estar certo de que o direito foi cumprido, mas não a justiça. O direito não é a justiça. O direito é o elemento de cálculo, é justo que haja o direito, mas a justiça é incalculável; e as experiências aporéticas são tão improváveis como necessárias da justiça, quer dizer, são momentos nos quais a decisão pelo justo e pelo injusto não é jamais assegurada por uma regra.¹⁴³

Justiça como radical "experiência da aporia": imprevisibilidade total, da qual nenhuma regra dá conta, que de nenhuma regra deriva, nem ao menos das complexas regras do pensamento bem-ordenado. Nem mesmo a empiria mais básica, a dimensão mais bruta da realidade em sua espontaneidade pré-reflexiva – se tal existe – pode fazer justiça à exigência de justiça. Intrusão incalculável no espectro do possível, a justiça realizada – e não há outra, sua "outra" não é a justiça não-realizada, ou a justiça "ainda" não-realizada, mas a *injustiça propriamente dita* – não se equilibra no pensamento, não equilibra o pensamento, nem recompõe uma ordem perdida – tais são dignas tarefas do direito exercido com justeza. O que a justiça faz a rigor é *inaugurar o novo* no campo dos acontecimentos da realidade, na história, nas grandes e pequenas histórias que existem enquanto, exatamente, *expectativa* de justiça. É por isso que se trata de uma paradoxal "experiência aporética". A categoria de "experiência", como a categoria de "aporia", são *reinventadas* no exercício da realização da justiça; nunca existiram antes nesse contexto de sentido; seu passado empírico e lógico não é suficiente para lhes fornecer elementos suficientes que dispensassem sua radical reconfiguração em um contexto no qual seu conceito não as sustenta, mas envia para além de si, para a substância a que servem: a justiça, enquanto realização *em si*, e não como consequência da execução de uma regra. E essa reinvenção – que é também uma espécie de invenção *ex nihilo*, se dá no exato contexto da estranha contradição que ambas formam enquanto, pela tradição normal, *mutuamente excludentes*. E é por serem mutuamente excludentes que tal

¹⁴³ FL, p. 946.

combinação se possibilita para além da norma do possível, do possível “normal”. Em outros termos, uma experiência *absolutamente nova*, se o termo “absolutamente” não recai meramente em articulações edificantes do intelecto, e se o termo “nova” diz mais do que a realização ou plenificação do antigo, ou seja, mais do que a tautologia. Improbabilidade absoluta, a realização da justiça é, em seu termo propriamente constituinte, *criação* – criação da situação de justiça, criação “pela primeira vez” da justiça. Infinitos precedentes podem ter-se dado, precedentes de realização da justiça; a justiça realizada é, porém, sempre *única*, única em meio ao múltiplo que configura a realidade em sua mais remota origem¹⁴⁴. É porque essa origem é múltipla que a unidade – a *unicidade*, o *próprio* do ato justo único e incomparável, não obstante a aparência de comparabilidade que um ato justo mantém com qualquer outro ato justo – pode ter sentido. Unicidade tornada possível unicamente porque na origem se dá a multiplicidade; e exercício de justiça, que é *relação* entre os *únicos* que surgem porque *não se confundem* mutuamente em nenhum sentido, porque são, em seu sentido de *únicos*, *múltiplos*. “Experiência da aporia”, a justiça é *incalculável* porque os múltiplos são demais, em número excessivo para o cálculo, já que habitam a origem da racionalidade; e são simultaneamente estranha e definitivamente *únicos*, na exigência – exigência de justiça – em que propriamente se constituem e que chamam à vida.

VII

A sugestão já está dada. Ela sugere, de forma cada vez mais incisiva, que a *linguagem* tem, nesse contexto, uma importância cada vez mais marcada.

A justiça não é uma questão que possa ser, de alguma forma, neutralizada em um espaço intelectual. Ela é sempre uma atitude, um *endereço*, um “dirigir-se a” – ela envolve sempre, em todos os seus sentidos e em todas as suas formas, mais de um, e esse “mais de um” significa, exatamente, o núcleo daquilo que, observado desde um viés analítico, se mostra impossível: a “experiência aporética” da justiça, a justiça baseada em uma *experiência impossível*.

¹⁴⁴ Veja-se a idéia do múltiplo enquanto *origem* no pensamento de F. Rosenzweig em SOUZA, R. T., *Existência em Decisão – uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*, p. 101-130.

Quaisquer concepções da linguagem que suponham ser possível subsumi-la *in toto* em um nível intelectual pretensamente mais alto, mais depurado, menos contaminado pelas circunstâncias que, a rigor, a suportam e constituem, qualquer modelo de estudo da linguagem que a reduza a proposições logicamente analisáveis, em um campo de abrangência ou circunscrição controlável, abstraindo da multiplicidade na qual ela pode ter algum sentido de *endereçamento*, quaisquer desses modelos e proposições são, definitivamente, incapazes de tolerar ao menos o peso que esse *dirigir-se a* significa. Porém, esse "dirigir-se a" é que constitui a possibilidade de efetivação, não da idéia da justiça, mas do que, em referência à questão da justiça, *suporta* que ela seja concebida *inclusive* como categoria interpretativa ou conceito intelectual operativo, analisável ou referencial: como idéia.

Em suma, trata-se de uma questão, não de derivação, mas de *anterioridade*: a linguagem como tal é *anterior* à sua organização intelectual em termos de categorias analíticas – ainda que tal só possa ser percebido *a posteriori*, o que faz com que se confunda o *factum* do endereçamento com a análise desse fato, ou seja, que se confunda o que possibilita o *dirigir-se a* com a análise possível, sempre posterior, desse "direcionamento". Em outros termos, o sentido da linguagem se expressa desde o "dizer", na "verbalização", na "*diacronia*" na qual ela originalmente se constitui, e não no "dito", na análise do que, desse dizer, é preservado em termos de organização intelectual sincrônica.

A linguagem mantém com a justiça, portanto, esse estranho parentesco: ambas oferecem-se, enquanto tais, como que *cedo demais* para a capacidade analítica do intelecto. Aí repousa seu profundo paradoxo: aquilo que, de fato, se dá na análise filosófica de toda a realidade, da realidade como tal – ou seja, o dado de que essa análise, para ser análise, pressupõe uma base de trabalho prévia, a saber, aquilo que será, que é analisado – se propõe de forma *eminente* na questão da justiça como da linguagem, ou seja, justiça e linguagem enquanto *realidade propriamente dita* (aquilo que suporta sua posterior nominalização) resistem menos ao seu "equacionamento" intelectual, resistem ainda menos que os dados empíricos "normais" do real elevados a seu conceito e então *ex-plicados* a partir deste seu conceito. O "escandaloso" no aqui exposto é que linguagem e justiça somente se mantêm enquanto tais na medida em que não são objetos de análise que pretenda

expor seu núcleo de sentido; suportam apenas a análise de seus contextos, derivações, condicionamentos, articulações mútuas e outros dados que *nada dizem* de sua realização plena, porque tais análises chegam atrasadas à sua realização plena, e são análises do que não lhe é essencial, mas do que, para usar uma categoria consagrada na tradição, lhe é meramente *acidental*. Tal como a descrição de uma pessoa, por mais acurada que seja, não supera o nível do anedótico – nenhuma pessoa, enquanto alteridade em si mesma, é congruente com sua descrição por um terceiro – a reflexão sobre a justiça realizada, sobre a linguagem realizada, nada pode dizer senão sobre aquilo que, ausente fosse do contexto analisado, em nada invalidaria o efetivamente realizado.

Por que isso? Porque uma dimensão fundamental da realidade, e que a suporta *como tal*, a *temporalidade* do real, o real que é primariamente temporalidade, não pode ser abstraída de sua existência propriamente dita. Temporalidade que significa *multiplicidade* original, desvão interno na idéia de unidade, idéia que aliás somente pode surgir se a multiplicidade (que é sempre multiplicidade temporal) é abstraída em sua diferença e sintetizada em um todo sincrônico.

Dá-se o tempo, portanto – o tempo com seus percalços e possibilidades, e é *apenas no tempo explícito de sua realização que justiça e linguagem podem ter sentido enquanto tais*.

VIII

Algo as aproxima extremamente, portanto, justiça e linguagem. Essa aproximação, porém, nada tem a ver com a identificação de espécies de um mesmo gênero. Trata-se antes de uma decorrência da realidade enquanto multiplicidade, ou seja, *do real enquanto construção de relações e de sentidos dessas relações*. No núcleo desse evento pulsa o mesmo paradoxo que escandaliza a razão enquanto síntese; Derrida traz um exemplo de tal dado:

Endereçar-se ao outro na língua do outro é, também, ao que parece, condição de toda justiça possível, mas tal parece não somente impossível, rigorosamente falando (pois eu não posso falar a língua do outro a não ser na medida em que

me apropriado dela e a assimilo segundo a lei de um terceiro implícito), mas até mesmo excluído pela justiça como direito, na medida em que ela parece implicar um elemento de universalidade, o recurso ao terceiro que suspende a unilateralidade e a singularidade dos idiomas... Quando me endereço em inglês a alguém, é sempre uma prova para mim. Para meu destinatário, também para vocês, eu imagino. Mais do que lhes explicar por que e de perder tempo com isso, eu começo *in media* (sic) *res*, por algumas observações que articulam, para mim, a gravidade angustiante desse problema da língua à questão da justiça, da possibilidade da justiça.¹⁴⁵

Uma observação importante tem a ver com a impossibilidade da realização ideal de um campo de abrangência de tal ordem que a "equivalência linguística" seja de fato atingida; em toda construção intelectual – ainda em uma construção mental compartilhada entre pessoas de boa vontade e movidas pela intenção de aceitação do outro enquanto *outra língua* (que envia a outra linguagem), permanecem muito vivos os resquícios de incompreensibilidade – melhor, de incompreensão (não por insuficiência racional, mas por *posição* de referência relacional e intelectual) que acabam por preservar excessivamente viva a possibilidade de exercício da injustiça:

Nós poderíamos multiplicar os exemplos dramáticos de situações de violência onde alguém julga em um idioma que a pessoa ou grupo de pessoas julgadas não compreendem muito bem, ou não compreendem absolutamente. E por ligeira ou sutil que seja aqui a diferença de competência no domínio de um idioma, a violência de uma injustiça já começou quando os membros de uma comunidade não compartilham de um mesmo idioma. Como, rigorosamente falando, essa situação ideal não é jamais possível, podemos tirar daí algumas inferências acerca do que o título de nossa conferência chama de "possibilidade da justiça"... Essa injustiça supõe que o outro, a vítima da injustiça da língua, seja capaz de uma língua em geral, seja um ser humano como animal falante, no sentido que nós, os homens, damos a essa palavra "linguagem". Além disso, houve já um

¹⁴⁵ FL, p. 948.

tempo que não está longe nem acabou, onde “nós, os homens” queria dizer “nós, os europeus adultos machos brancos carnívoros e capazes de sacrifícios”.¹⁴⁶

E o sacrifício, “sacrifício carnívoro... fundamental na nossa cultura... dominante, regrado pela mais alta tecnologia industrial, como o é a experimentação biológica em animais – tão vital à nossa modernidade”¹⁴⁷ – esse sacrifício, que se aproxima de “todos os canibalismos, simbólicos ou não, que estruturam a nossa intersubjetividade no aleitamento, no amor, no luto e, em verdade, em todas as apropriações simbólicas e linguísticas”¹⁴⁸, indica, para além de si, formas de estruturação do sujeito humano “(de preferência e paradigmaticamente o macho adulto, mais do que a mulher, a criança ou o animal)”¹⁴⁹.

Uma aproximação desconstrutiva dessa estruturação sacrificial não trará à vista meras polaridades tais como justiça-injustiça, nem avançará uma pretensa tese que tornaria obsoleta essa oposição, mas – e aqui se dá um estranho *paradoxo construtivo* da desconstrução – indicará, “em nome de uma exigência mais insaciável de justiça”, a “possibilidade de uma reinterpretação de todo aparato de limites nos quais uma história e uma cultura puderam confinar sua criteriologia”¹⁵⁰.

Portanto, a desconstrução nada tem a ver com neutralidades hipócritas no que tange às questões fundamentais da justiça e da injustiça (“aquilo que se chama correntemente de desconstrução corresponderá não à confusão que alguns têm interesse em divulgar, a saber, a uma abdicação quase niilista frente à questão ético-político-jurídica da justiça e frente à oposição do justo e do injusto”¹⁵¹), mas radicaliza essas questões, de uma forma que dificilmente caberia em um quadro conceitual tradicional, em um movimento que, por um lado, aponta no sentido de uma

¹⁴⁶ FL, p. 950. Nesse momento do texto, Derrida aborda a questão do animal alvo de maus-tratos e de processos judiciais. Não podemos nos alongar, nesse contexto, nessa análise fundamental; seja ressaltada porém a seguinte questão, que nos parece dar muito o que pensar: “caso se queira falar de injustiça, de violência ou de falta de respeito com relação ao que nós chamamos, ainda que confusamente, de animal – a questão é mais atual do que nunca, e eu incluo nela, dessa forma, em nome da desconstrução, um conjunto de questões referentes ao carno-falogocentrismo – temos que reconsiderar a totalidade da axiomática metafísico-antropocêntrica que domina no Ocidente o pensamento acerca do justo e do injusto” (FL, p. 952).

¹⁴⁷ FL, p. 950.

¹⁴⁸ FL, p. 950.

¹⁴⁹ FL, p. 950.

¹⁵⁰ FL, p. 950.

¹⁵¹ FL, p. 950.

(...) responsabilidade sem limites, e assim necessariamente excessiva, incalculável, frente à memória; e, assim, a tarefa de recordar a história, a origem e o sentido, e assim os limites, dos conceitos de justiça, de lei e de direito, de valores, normas e prescrições que se impuseram e sedimentaram, permanecendo mais ou menos legíveis ou pressupostos... A desconstrução é já engajada por essa exigência de justiça infinita que pode tomar o aspecto dessa "mística" à qual eu me refiro a todo momento... É necessário entendê-la, lê-la, interpretá-la, tentar compreender de onde provém, o que ela exige de nós, sabendo o que realiza através dos idiomas singulares... e dessa forma sabendo que a justiça sempre se endereça à singularidade, à singularidade do outro, apesar de ou porque pretende a universalidade... por consequência, jamais ceder sobre esse ponto, mantendo uma constante interrogação sobre a origem, fundamentos e limites de nosso aparato conceitual, teórico e normativo sobre a justiça, o que é, de parte da desconstrução, tudo menos uma neutralização do interesse pela justiça, uma insensibilidade à injustiça.¹⁵²

...e que significa, por outro lado, uma responsabilidade que, frente à memória, "é uma responsabilidade frente ao conceito mesmo de responsabilidade que regula a justiça e a justeza (*justesse*) de nossos comportamentos, de nossas decisões teóricas, práticas, ético-políticas"¹⁵³.

Tudo envia a uma intensa *des-proporção*, a um descontrole conceitual, a uma espécie de momento criador que simultaneamente habita e origina os intervalos históricos e sociais nos quais as transformações e as revoluções jurídico-políticas têm lugar. Desproporção que é também uma exigência de retomar, de forma incessante e sempre re-qualificada, a questão da justiça enquanto questão humana fundamental.

¹⁵² FL, p. 952-954. Cf. ainda: "(A desconstrução) é... uma excedência hiperbólica na exigência da justiça, a sensibilidade a uma espécie de desproporção essencial que devem inscrever o excesso e a desadequação nela e que conduza à denúncia não somente dos limites teóricos mas também às injustiças concretas... na boa consciência que se detém frente a tal ou qual determinação herdada de justiça" (FL, p. 954).

¹⁵³ FL, p. 954.

IX

A justiça, a questão da justiça e da injustiça, se apresenta assim, portanto, como a *tarefa por excelência* da desconstrução, sua motivação original bem como a referência continuada de seu exercício.

Porém "desconstrução" significa, também, uma ousadia para além das moderações, dos controles e meios-termos das tradições, dos meios-termos intelectuais tão bem cultivados por certos tipos de pensamento que fazem de seu pretenso equilíbrio sua tentação maior; através da tensão de fronteiras do pensamento, chega-se à des-neutralização de todo e qualquer pensamento. E isso não por algum capricho filosófico qualquer, mas porque o pensamento, enquanto reflexão da vida vivida, na manutenção da fidelidade ao real e ao mundo, não se pode permitir passar ao largo da tensão contínua, do movimento e da construção do sentido – da radical não-neutralidade – nos quais a vida, a realidade e o mundo se constituem propriamente enquanto tais (quer dizer, enquanto não meros reflexos estático-intelectuais de si mesmos).

Por isso, é não somente possível, mas fundamentalmente necessário, que se abra a possibilidade de abordagem de *dimensões de sentido não previamente resolvidas* em um construto racional qualquer, sem que isso signifique algum tipo de aposta em algum tipo de irracionalidade. É disso que vive o ser humano; em outras palavras, é isso que o constitui: a aposta no futuro, ou seja, no tempo da construção do sentido.

As mais urgentes das questões exigem as mais ousadas das respostas. A filosofia, que, por sua origem e sua vocação, aborrece a pusilanimidade de qualquer ordem, vê aí, não seu escândalo, mas sua possibilidade pura e simples.

Qual questão humana se coloca hoje, em termos de urgência que significa vida e sobrevivência, em nível das questões da justiça e da injustiça? Como pode ser concebida qualquer realidade, se essa realidade radical – a possibilidade de o humano subsistir na construção de uma sociedade ética, quer dizer, que sustente a possibilidade de a vida continuar – não é reproposta desde a *raiz da própria possibilidade* de conceber toda e qualquer realidade? *Como filosofar, se a filosofia esquece que a sua condição mais original de possibilidade, sua determinação*

definitiva, é a manutenção da vida em geral (o que inclui a vida de quem filosofa), e essa manutenção exige a construção de condições éticas fundamentais, em termos de efetivação da justiça enquanto realidade efetivada?

Portanto, a aposta no inusitado e na ousadia real do pensamento não significa, hoje, nenhuma extravagância, e sim a aposta na possibilidade de continuar pensando para além das tautologias e sistemas de pensamento que transformam a vida em geral – e a vida humana em particular – em um apêndice de interesses outros que aqueles que a dignidade humana exige desde si mesma. Essa é uma característica, não só de Derrida, mas dos outros filósofos estudados no presente livro – bem como de muitos outros que representam o que a filosofia pode hoje pretender de consequente.

No campo específico da desconstrução – e em articulação com as exigências intelectuais da tradição – Derrida chamará tais ousadias, no presente contexto e no que concerne à questão da justiça, de “aporias”. Aporias, porém, que derivam, não de escolhas intelectuais incidentais quaisquer, mas exatamente do *núcleo* onde as determinações de futuro do próprio pensamento – do pensamento enquanto estranhamento de sua tentação autorreferente (estranhamento que surge por seu atrito, exatamente, com a diferença) se determinam desde o pulsar original do próprio pensamento que não repousa, *que não pode repousar sem aniquilar a si mesmo*¹⁵⁴. Núcleo que, no essencial de sua determinação, se constitui em “uma aporia única cujo potencial aporético se distribui ao infinito”¹⁵⁵.

A referência aqui é o conceito de justiça de Levinas, do qual Derrida se aproxima devido exatamente à sua irreducibilidade à potência intelectual do Mesmo – na medida em que, ao ser a relação com o Outro, alteridade que não constituo, refere-se à infinitude ética que minha finitude intelectual não é capaz de organizar¹⁵⁶. Essa tensão é desdobrada no âmago das questões que, em termos de justiça, são eminentemente decisivas. Não fazem parte, portanto, de aspectos acessórios das questões da justiça; antes, constituem essas questões propriamente ditas, enquanto

¹⁵⁴ Cf. SOUZA, R. T. “Da neutralização da diferença à dignidade da Alteridade – estações de uma história mult centenária”, in: SOUZA, R. T., *O pensamento e o outro, o Outro do pensamento*, Porto Alegre: Zouk, 2022, p. 275-290.

¹⁵⁵ Cf. FL, p. 958.

¹⁵⁶ Cf. FL, p. 958.

tais, enquanto irreduzíveis à sua idéia, e das quais a idéia não é e não pode ser mais, exatamente, que uma "idéia".

Em uma forma que daí deriva, alguns exemplos de decorrência desse potencial aporético são "endereçados" por Derrida: a "epoché da regra", "a fantasmagoria do indecidível" e a "urgência que barra o horizonte do saber".

a) A "epoché da regra"

Essa "aporia" refere-se à conhecida questão da responsabilidade daquele que julga. Ninguém, que julga, julga senão conforme alguma regra, algum regramento ou critério prévio; e, todavia, todo aquele que julga, julga *para além* de todo e qualquer regramento ou critério prévio:

Para ser justa, a decisão de um juiz, por exemplo, deve não somente seguir uma regra de direito ou uma lei geral, mas deve assumi-la, aprová-la, confirmá-la em seu valor, por um ato de interpretação reinstaurador, como se em seu limite a lei não existisse previamente, como se o juiz inventasse a lei a cada caso. Cada exercício da justiça como direito não pode ser justo a não ser como um *fresh judgement*... para que uma decisão seja justa e responsável, é necessário que em seu preciso momento, se é que acontece, ela seja simultaneamente regrada e sem regra, conservadora da lei e também destrutiva ou suspensiva da lei ao ponto de dever em cada caso reinventá-la, rejustificá-la, reinventá-la ao menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio. Cada caso é outro, cada decisão é diferente e requer uma interpretação absolutamente única, que nenhuma regra existente ou codificada pode, e nem deve, garantir¹⁵⁷.

Esse paradoxo acaba por transtornar a sincronização na qual se pode basear um enunciado que sintetizaria, no presente do indicativo, a ocorrência de um ato circunscrito à sua realização efetiva:

¹⁵⁷ FL, p. 962.

Desse paradoxo segue-se que em nenhum momento pode-se dizer *presentemente* que uma decisão é justa, e, ainda menos, “*eu sou justo*”. No lugar de “justo”, pode-se dizer legal ou legítimo, em conformidade com o direito, regras e convenções que autorizam um cálculo, mas nos quais a origem fundadora não faz mais do que adiar o problema da justiça. Porque, no fundamento ou na instituição desse direito, o mesmo problema da justiça foi proposto, violentamente resolvido, quer dizer soterrado, dissimulado, reprimido. O melhor paradigma é aqui a fundação dos Estados-nações ou o ato instituinte de uma constituição que instaura o que se chama de... estado de direito.¹⁵⁸

A questão da justiça, assim, não se sincroniza jamais; ela escapa ao momento que plenificaria a sua realização, porque ela não se subsume no conceito e, sim, se dá no *decorrer do tempo*. É daí que advém a paradoxalidade do paradoxo, se assim podemos dizer: do fato de que a mera idéia de síntese, no que diz respeito à questão da justiça, não suporta o acontecimento – ou não-acontecimento – da justiça efetivada. As questões de justiça exigem em todos os seus termos, momentos e formas, a *refundação* de si mesmas, como se fosse a “primeira vez” que ocorrem no espectro da realidade. Trata-se do *novo* que, pelo decorrer do *tempo*, irrompe no campo do conhecido. A cristalização de tal novidade no presente do indicativo do verbo ser é não somente impossível, mas indica a tentação e o sonho do conceito: resumir em si a realidade. O fato da reinvenção, porém, que é verificável, *cada vez que o problema da justiça se coloca enquanto tal*, ou seja, *cada vez que a questão humana da justiça* assume toda a sua radicalidade, transborda de todo e qualquer conceito e reenvia à multiplicidade de origem, que habita a realidade que *suporta* todo e qualquer conceito e, por decorrência, toda e qualquer racionalidade e filosofia, na medida em que racionalidade e filosofia *não se resolvem em si mesmas*.

Passamos assim do sonho da Razão ao árduo dia a dia da racionalidade, que não sabe de si mais do que seu dia – seu momento de exercício, sua terrível tarefa de dar organicidade ao infinito dos acontecimentos, de saber socraticamente, a cada momento, que nada sabe. “A cada razão se pode opor outra razão” (Camus) – e,

¹⁵⁸ FL, p. 962.

portanto, pode-se propor à Razão o anverso de si mesma: seu tempo de construção que a sustém e que ela não abarca.

b) A fantasmagoria do indecidível

O exercício da justiça é assombrado pelo indecidível. É o que se faz presente na decisão, sem que alguma articulação com os demais elementos da decisão possa esgotar seu sentido ou resolvê-lo em um todo completo.

O indecidível, um tema frequentemente associado à desconstrução, não é somente a oscilação entre duas significações ou duas regras contraditórias e muito determinadas, mas igualmente imperativas (por exemplo, aqui o respeito ao direito universal e de equidade mas também da singularidade sempre heterogênea e única do exemplo não-subsumível). O indecidível não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões, é a experiência daquilo que, estrangeiro, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, deve, todavia – é dever que se deve falar – dar-se à decisão impossível levando em conta o direito e a regra. Uma decisão que não faça a prova do indecidível não será uma decisão livre, ela não será senão a aplicação programável ou o desdobramento de um *processus* calculável. Ela poderá ser, talvez, legal, mas não será justa. Mas no momento de suspensão do indecidível, ela não será igualmente justa, pois apenas uma decisão é justa. E uma vez passada a prova do indecidível (se tal é possível), ela seguiu novamente uma regra ou se deu uma regra, inventou-a ou a reinventou, reafirmou, ela não é mais *presentemente* justa, plenamente justa.¹⁵⁹

É no momento preciso do exercício pleno do ato justo que a dimensão *nova* – ou seja, que não está escrita em lugar algum, a cuja autoridade não se pode recorrer em nenhuma hipótese, faz seu pleno aparecimento. “Novo” é outro nome para indecidível: o fulcro mais solene da decisão, aquilo que a caracteriza *como tal*, escapa à sua tematização intelectual pela incapacidade de organizar, em um todo sintético, todos seus elementos; *alguns permanecem fora do alcance de sua justificação*, e,

¹⁵⁹ FL, p. 962.

entre esses, o indecível definitivamente presente é o mais determinante. O ato de exercício da justiça – se tal ato existe – *não é plenamente controlável em si mesmo*. Seu *sentido* – se é que assume sentido – não se dá à síntese que organiza causalmente os atos parciais que o envolvem, tais como seguir a lei ou obedecer a regras. É a existência de um *momento impossível*:

Em nenhum momento uma decisão parece poder ser dita presentemente e plenamente justa; ou ela não é tomada segundo uma regra, e nada permite chamá-la justa, ou ela já seguiu uma regra – recebida, confirmada, conservada ou reinventada – que nada garante absolutamente, por seu lado; e se ela estivesse garantida, a decisão recairia em cálculo e não poderia ser chamada justa... o indecível permanece ... (como um) fantasma essencial em toda decisão, em todo acontecimento de decisão. Sua condição de fantasma desconstrói desde o interior toda segurança da presença, toda certeza e toda pretensão criteriológica que nos assegura a justiça de uma decisão, na verdade do acontecimento propriamente dito de uma decisão. Quem poderá jamais assegurar que uma decisão como tal teve lugar? Que ela, segundo tal ou qual condicionamento, seguiu uma causa, um cálculo, uma regra, sem nem ao menos essa detenção imperceptível que marca toda decisão livre, no momento de aplicar ou não uma regra?¹⁶⁰

Pois estamos lidando, não com uma variável controlável, mas com a exorbitância infinita da própria “idéia de justiça” – “infinita, porque irreduzível, irreduzível, porque devida ao outro, devida ao outro antes de todo contrato, porque ela provém do outro como singularidade sempre outra”¹⁶¹. Uma espécie de aposta no infinito, na imperiosidade do infinito, um tipo de loucura – “e a desconstrução é louca por essa justiça. Louca por esse desejo de justiça”¹⁶².

¹⁶⁰ FL, p. 962-964. Segue-se: “Toda a axiomática da responsabilidade, da consciência, da intencionalidade, da propriedade que comanda o discurso jurídico atual e dominante, a categoria de ‘decisão’ até seus recursos aos pareceres médicos, é de uma fragilidade e de uma imprecisão (grossièrité) teórica que não tenho necessidade de ressaltar aqui. E os efeitos dessa limitação são suficientemente concretos e massivos para que eu não tenha necessidade de dar exemplos” (FL, p. 964).

¹⁶¹ FL, p. 964.

¹⁶² FL, p. 964.

c) A urgência que barra o horizonte do saber

(...) a justiça, por irrepresentável que seja, não espera. É o que não deve esperar... Ela não se pode dar a informação infinita e o saber sem limite das condições, das regras ou dos imperativos hipotéticos que poderiam justificá-la. E mesmo se ela dispusesse desses dados, mesmo que ela se desse o tempo e todos os saberes necessários a esse sujeito, o momento de *decisão, enquanto tal*, permanece sempre um momento finito de urgência e de precipitação, já que não pode ser a consequência ou o efeito desse saber teórico ou histórico, dessa reflexão ou dessa deliberação, já que ele marca sempre a interrupção da deliberação jurídico, ético ou político-cognitiva que a precede, que lhe deve ter precedência ¹⁶³.

Urgência de justiça: urgência *extrema*, sempre atrasada, que não pode esperar. O tempo, que concorre para sua incisividade extraordinária, concorre também para a obsolescência imediata de todo e qualquer artifício – de índole intelectual ou outra – que, em algum momento, venha a sugerir alguma *justificativa* para a não-ocorrência da justiça. Toda justificativa nesse teor, parodiando Levinas (“toda forma de exploração do ser humano não é senão um eufemismo do assassinato”), não passa do eufemismo da *injustiça realizada*. Não existem razões que possam interpor-se entre o desejo de justiça e sua realização, a não ser aquelas razões que *escamoteiam* esse desejo, transformando-o em algum tipo de arranjo intelectual bem construído, *substituindo-se assim ao real que não pode esperar*, substituindo o real por sua imagem ou sua caricatura. Jogo de espelhos, límpida cortina de fumaça; no fim a postergação da justiça é simplesmente a traição da expectativa do tempo, a esperança desesperada de que não haja mais esperança. *Mas há o tempo*.

“O instante de decisão é uma loucura, diz Kierkegaard. Tal é particularmente verdadeiro do instante de decisão da justiça que tem de dilacerar o tempo e desafiar as dialéticas” ¹⁶⁴. No caso da incisividade absoluta da justiça, deve subverter inclusive o procedimento de conduta intelectual de centenas de anos de ordenações ontológicas que gostariam de ver na justiça uma derivação possível ou necessária

¹⁶³ FL, p. 966.

¹⁶⁴ FL, p. 966-968.

do ser, do saber ou da razão; se a justiça tem um sentido, esse sentido se propõe antes de todo ser, saber e razão, pois esse sentido é o *substrato mais profundo* deles e cuja ocorrência define não só a base por sobre a qual a racionalidade pode se desdobrar, mas também por sobre a qual toda e qualquer relação humana – o mundo desde o menor núcleo individual até à mais grandiosa das instituições – se pode desenvolver. Antes que dois conversem, ou que um conte seus pensamentos e projetos, proponha suas ideias ou pergunte o que tem a perguntar, é *necessário que um, em uma decisão anterior a toda e qualquer racionalização que se possa seguir, não seja morto pelo outro*, ou toda e qualquer relação, toda e qualquer filosofia é definitivamente abortada¹⁶⁵. É por isso que, segundo Levinas, "a verdade supõe a justiça"¹⁶⁶, e não o contrário.

X

É fundamental observar, aqui, que tais considerações de modo algum isentam a quem quer que seja de refletir continuamente, em sua moldura histórica e social precisa, as justificativas do direito positivo, muito menos de se abster de lutas jurídico-políticas¹⁶⁷, lutas essas motivadas pela necessidade da justiça que é – agora podemos avançar tal asserção sem riscos extremos de mal-entendidos – a *necessidade filosófica fundamental*, da qual toda e qualquer verdade pode derivar enquanto, exatamente, sentido humano de verdade.

Reencontramos, a essa altura do itinerário, quem em verdade nunca nos abandonou: a linguagem enquanto dizer da necessidade da justiça. Toda vontade modesta ou grandiloquente de organização, categorização, classificação, que pretenderia submeter essa necessidade a um termo *comparativo, ou avaliativo, maior, acaba por recair na questão de que assenta por sobre um condicionamento anterior*

¹⁶⁵ Não podemos, nesse momento, nos deter sobre as complexas derivações de tal "urgência instantânea" para os diversos tipos de enunciados da linguagem e para os temas dos horizontes teleológicos de realização da justiça (a esse segundo tópico, dedicará toda a segunda parte de "Force de Loi"). De qualquer modo, Derrida dedica à questão dos enunciados de linguagem alguns fortes, embora pontuais, parágrafos nesse momento de "Force de Loi" (Cf. FL, p. 968).

¹⁶⁶ Cit. por DERRIDA, J., FL, p. 968.

¹⁶⁷ Cf. FL, p. 970.

que permite seu surgimento ou sua existência. Assim, por exemplo, quando M. Frank expõe, da seguinte forma, o que entende seja o pensamento de Derrida:

Não a presença em si (*Selbstgegenwart*), mas a '*différance*' – a aberta diferenciação imprevisível – auxilia as '*marques*' lingüísticas a encontrar o sentido e o significado. Dessa maneira o pensamento identitário, logocêntrico, se revela como um caminho sem saída da 'épisteme ocidental' e dele somente se pode fugir por uma '*déconstruction*' (um arrasar até os fundamentos). Ela será um pensamento além da presença, do *lógos*, da metafísica, da identidade e da controlabilidade racional. 'Indiferenciabilidade semântica' (*incontrôlabilité des effets du sens*) é a palavra mágica desse novo pensamento do lado de lá da *ratio*, à qual oferece ao ego o '*anything goes*' daqueles que perderam o contato, por falta de exercício, com a confiabilidade (*Verbindlichkeit*) do argumentar. Dessa maneira, a semântica do discurso deve ser ultrapassada em favor dos traços a-significantes daquilo que Derrida designa, com uma arrojada metonímia, 'escrita' (sic). Assim, todo o discurso responsável e capaz de argumentação deve ser suspenso... Essa instância do *lógos* deve, portanto, ser desgastada e devem ser abolidos os compromissos discursivos nele inscritos. Esse combate deve ser travado sobretudo contra o sujeito consciente como agente do *lógos* (...) Desse modo, naturalmente, a linguagem autonomizada (ou melhor a *escrita*) herda todos aqueles traços que a modernidade havia atribuído ao sujeito auto-reflexivo e adulto, a saber a espontaneidade da fundação de sentido e de transformação do sentido – só que o 'texto infinito' que 'se fala a si mesmo' ('*un langage qui se parle [ou qui se murmure] tout seul*'), às nossas costas e por cima de nossas cabeças, não pôde mais receber o atributo da maioria. A isso corresponde na esfera ético-política uma suspeição generalizada contra o 'espírito' reflexivo e adulto¹⁶⁸,

...tese geral compartilhada em suas linhas gerais, aliás, por muitos outros autores, parece ser de um outro Derrida do que esse que analisamos de que fala (e reconhecemos em Frank um filósofo muito sério e nada dado a leviandades retóricas), pois o que analisamos aponta explicitamente – de forma por vezes até mesmo

¹⁶⁸ Apud STEIN, Ernildo. *Diferença e Metafísica – ensaios sobre a desconstrução*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 151-152.

extraordinariamente enfática – para a absoluta necessidade da reflexão filosófica sobre as origens, as condições, a história e a circunstâncias nas quais as certezas se sugerem e se gestam, inclusive a certeza de que um “sujeito reflexivo e adulto” seja a única instância de decidibilidade sobre o verdadeiro e o adequado em filosofia e em tudo o mais. No lugar da “linguagem autonomizada” está sendo reproposto um “*logos* autonomizado”, que não tem aparentemente *sede* nem *proveniência*, nem *interesses*, *poder discursivo* ou *conquistas* muito bem definíveis e localizáveis a resguardar, mas paira por sobre tudo, inclusive por sobre o que não se dá imediatamente a ele.

Derrida aponta, sim, para a necessidade da autorreflexividade e da maturidade – não é isso senão o que, de certa forma, tem feito continuamente desde seus primeiros textos sobre Husserl. E apresenta sim uma “suspeição com relação ao espírito reflexivo e adulto”, pelo menos com relação àquele que nunca se deteve sobre as circunstâncias especiais nas quais assume sua legitimação. Talvez aponte, porém, uma *outra* estrutura de autorreflexividade *que leve a sério* as condições que permitiram e permitem aos filósofos – a alguns filósofos e não a outros – a emissão de juízos de valor: uma determinada circunscrição ética que os respeitou ao ponto de poderem construir e divulgar os seus discursos. Não estamos por isso, ao compartilharmos algumas dimensões do filósofo argelino, retrocedendo aquém de toda e qualquer construção racional, mas indo de certo modo além delas – até às dimensões que evidenciam, em um meditar dos subterrâneos da linguagem, do pensamento, do poder e das justificativas e hierarquias daí derivadas, os reais constitutivos de certas construções que são tão magníficas teoricamente como humanamente inócuas ou perniciosas em termos das exigências que hoje – no tempo da falência das essências e da derrocada final na crença ingênua no infinito da razão – se propõem como as questões propriamente ditas da espécie humana.

* * *

A acusação de irracionalidade é uma das retóricas preferidas de modelos de racionalidade hegemônicos para tentar desqualificar outras racionalidades, ou mesmo outras possibilidades da racionalidade. Nada de novo sob o sol; a história da

filosofia tem sido, ao longo dos séculos, a tensão entre a promulgação de sistemas e teorias como verdades e a suspeita sempre presente de que a verdade está para além do campo de abrangência de sistemas e teorias. Isso se expressa, no exemplo citado ao início deste capítulo (que é, reiteremos, nada mais que um entre inúmeros), naquilo a que conduz, exatamente, o confronto de uma asserção consigo mesma. O estranho é que provém justamente de um estudioso da linguagem, que, em seu rompante histórico, desvela sua verdadeira visão de mundo – “uma espécie de favela intelectual... se tivesse cem anos, entraria para fazer a limpeza”. Nessa estrutura de violência do discurso, a mera idéia de que em uma favela possa existir algo além do que precisa ser “limpo” nem ao menos se pode aproximar de uma tal proposição – proposição que é absolutamente fechada, dogmática e obscurantista como as estruturas dogmáticas do pensamento que muitas filosofias da linguagem pretenderiam desmascarar em sua insuficiência interna; ou, analisada a proposição em um nível moderadamente mais profundo, uma tal idéia não se pode aproximar porque uma proposição pretende *determinar a realidade de uma vez por todas*, distinguir definitivamente o ser do não-ser, substituir o real por sua imagem, para poder dominá-lo, nem que seja pela destilação de uma metáfora infeliz. Eis aí a essência de muitas “filosofias da linguagem” (e não só da linguagem): um instrumento de violência e manutenção de poder, aureolado pela “credibilidade” inatacável da neutralidade, muito bem armada com uma pretensão de “rigor” que é, em verdade, a rígida fidelidade ao seu sentido de domínio. Nada que se pareça, ou indique, ainda que muito remotamente, a linguagem humana propriamente dita, *aquela que não sabe tudo o que diz*.

Na verdade, o que está em jogo aqui, como na maioria das manifestações histórico-paranoicas que pretendem enviar um determinado modelo de pensamento à vala sem esperança da “irracionalidade”, é algo infinitamente mais simples: trata-se do *medo de perder o controle do discurso* (o que é uma questão de manutenção de poder), medo que envia a um outro, mais “filosófico”: trata-se do *medo mortal da linguagem real*, enquanto não enquadrada na estrutura mental prévia e controlada do discurso, tal como, exatamente, a linguagem propriamente dita nasce em cada oportunidade em que pode nascer, ou seja, em cada *encontro*. Confissão velada de um *tempo patológico* que evita de todas as formas deter o giro de si em torno a si

mesmo¹⁶⁹ – na esperança de que tal lhe retorne a segurança há muito perdida – o enquadramento da linguagem em molduras bem-comportadas (que, aliás, tornariam impossíveis as artes, a poesia, a literatura em geral) ameaça inviabilizar a filosofia, condenando-a a se contentar com um luminoso jogo de espelhos. Nada mais, nada menos que o *medo do outro* que, com sua mera presença, me obriga a reconsiderar meus fundamentos e legitimações. Enfrentar-se com esse medo: eis a questão por excelência de uma filosofia que não se contenta com pouco. Talvez a mais antiga das questões da história da filosofia, mas também a mais nova e a mais urgente, condição de evitação da guerra total, ou, pelo menos, da falência final do pensamento filosófico.

¹⁶⁹ Cf. SOUZA, R. T. *Metamorfose e Extinção – sobre Kafka e a patologia do tempo*, Caxias do Sul: EDUCS, 2000, p. 107-115.

Epílogo: DA INJUSTIÇA À JUSTIÇA

Gostaríamos de pensar, neste momento, o próprio fundamento do pensar, seu *sentido*. Gostaríamos de pensar o momento onde nossa respiração é *suspensa* pela suspensão da própria vida que ocorre, por exemplo, na percepção de uma situação de *injustiça cometida*, algo que nos traumatiza, algo que nos revolve internamente, algo que desordena as nossas lógicas e faz com que a própria idéia de justificar o acontecido apareça como indecente, *vergonhoso*: um *trauma*. Talvez seja este um dos inícios do pensamento, talvez seja isto que tenha dado origem ao próprio pensamento: o *insuportável* que, ao trazer à nossa consciência a precariedade da existência, nos interdita a paz. Pois é possível pensar também a filosofia como indignação. Indignação frente ao fato de que a realidade é tratada indignamente. Indignação frente à percepção do fato de que temos sido indignos das expectativas que, de alguma forma, se abrem a nós pela promessa de futuro que a nossa vida propõe. Indignação frente às habilidades do nosso intelecto tentar justificar o injustificável. Indignação que se coloca como origem da necessidade de superar, em todo o sentido possível, o elemento de indignação, ou seja, de indignidade, que aqui é correlato ao tema da não-vida, e, portanto, ao tema da *não-ética*, do *sem-sentido*. Ora, um ponto de partida para pensar essa estrutura é, desde o ponto de vista do *trauma* da injustiça cometida, *a questão da justiça como fundamento da estrutura das relações humanas*.

O tema da justiça não é apenas um tema da filosofia ou do direito, mas é, antes, uma *ansiedade* de todo e qualquer pensar. Apenas, e aí está a grande questão, é possível utilizar o próprio pensar para camuflar este tema em meio a outros temas. Queremos aqui, porém, seguir na direção inversa; queremos ressaltar *a que ponto* este tema é central e, simultaneamente, culminante nas reflexões filosóficas e científicas.

Pois, a rigor, qual o sentido do mundo sem a nossa fidelidade na busca da justiça? O ser humano, a condição humana, é, antes de tudo, nesse sentido, *ansiedade por justiça*. Ansiedade por ser justamente tratado. Ansiedade que,

em termos relacionais, significa ansiedade por tratar *justamente* o que *não é si mesmo*, para que *si mesmo* tenha sentido. Justiça, portanto, não é – repetimos e acentuamos – uma categoria da filosofia, ou das ciências jurídicas, ou das ciências sociais, como qualquer outra categoria, mas é o *essencial da própria possibilidade* da filosofia, das ciências jurídicas, das ciências sociais e humanas, e da ciência em geral. E da própria vida.

Justiça significa assim, aqui, a base possível do próprio pensamento e, simultaneamente, seu fim ou ponto de chegada. Justiça significa a exuberância da vida que se encontra consigo mesma. Porém, justiça não pode ser, a rigor, afirmada como realização plena no presente, pois é, como já dissemos, uma ansiedade, é uma dimensão de construção que se constrói com tijolos infinitamente pequenos, mas infinitamente recorrentes, incansáveis, sólidos e delicados. Justiça é o objeto das ciências e da filosofia, porque é o conteúdo da própria humanidade, sem o qual a humanidade torna-se vazia. Como conceber a condição humana sem a ansiedade por justiça? Há quem consiga pensar fora da ansiedade por justiça? Parece-nos que, levada a argumentação neste sentido, não há pensamento e construção humana digna deste nome que não seja expressão, mais ou menos bem sucedida, da reparação desta ansiedade por justiça.

Mas, se é assim, como pode o tema da justiça muitas vezes estar deslocado para fora da posição central do próprio pensamento filosófico e científico? Para enfrentar esta questão, é preciso ressaltar o fato de que a justiça pretende se constituir, enquanto negação clara, inequívoca, da injustiça, em uma espécie de ética máxima, uma eloquência da vida. *A vida real é a vida que exige justiça*. Assim é a vida humana: partimos de uma idéia abstrata de condição humana, passamos por diversas estruturas, camadas, sentidos de realidade que configuram o dia a dia da própria humanidade e das próprias reconsiderações a que o ser humano está sujeito na nossa época contemporânea, e culminamos esse pensamento retomando algo infinitamente original e originante, e infinitamente distante – a ansiedade absoluta pela justiça realizada, fundamento de toda ação humana. E assim podemos, se admitirmos tal lógica de desenvolvimento, supor que a ética é exatamente, e nada mais nem menos, do que isso: *vontade de justiça em realização*, justiça em todos os sentidos, construção do sentido, justiça para com o que não é nós, justiça para nós

como justiça para com o *outro* que nós: o *caminho* da Injustiça à Justiça. A isso se chama de "sentido de/da vida".

