



22(1):13-32
jan./jun. 1997

FILOSOFIA E MODERNIDADE: racionalidade, imaginação e ética

José Américo Pessanha

É uma tarefa difícil abordar numa breve conversa, e, dentro de uma ótica filosófica, um tema tão vasto como a nossa época. Poderíamos tomar várias linhas de análise e chegar à avaliação da situação intelectual, da situação política ou social com que hoje nos defrontamos. Diante dessa diversidade, vou privilegiar alguns itens, sem pretender esgotá-los e sem afirmar que essa é a melhor maneira de tratá-los. Abordarei principalmente três questões: a racionalidade, a imaginação e a ética. Como são temas de grande densidade e complexidade, vou tentar entrar nessas questões de uma maneira mais suave, mais *soft*. Para isso me aproveitarei mais uma vez da minha grande amiga, a genial escritora Clarice Lispector — embora ela não seja nada *soft*.

Clarice tem um conto que certamente muitos já leram, talvez até releeram, e que é uma obra-prima da literatura e de análise psicológica dos personagens. É uma situação aguda, vivida *in extremis* por algumas pessoas, em conjunto e, de certa maneira, em conflito umas com as outras e com elas próprias. A história se chama “A legião estrangeira” e está no livro do mesmo nome. Vou ressaltar apenas um trecho, que importa para entrar na questão da racionalidade.

O conto trata de uma escritora e, da maneira como descreve essa personagem, sugere ser a própria Clarice. É uma mulher bem pouco convencional, que vive escrevendo, em casa, freqüentemente de penhoar, com a máquina que ora ela põe no colo, ora em outro lugar — como a própria Clarice fazia. Essa

escritora tem uma vizinhança bastante especial, que ela chamava de “legião estrangeira”. Era uma família de morenos — pai, mãe e filha. Todos de olheiras profundas, todos de boca fina, que ela descreve usando uma imagem magnífica: “como se tivesse acabado de receber um corte”. Dessa trindade morena e estranha, muito empertigada, sobressai a figura da menina, toda arrumada, toda pronta, sempre de babados e cachos. E sobressai porque é uma menina acabada, completa, plena, extremamente bem educada. É uma menina que — os opostos se atraem — se encanta com aquela vizinha um tanto quanto desleixada, e começa a freqüentar sua casa.

Toca a campainha, a escritora olha pelo olho mágico, não vê ninguém. Lá embaixo, montada nos seus cachos e babados, está a menina, Ofélia Maria dos Santos Aguiar. E a menina entra, conversa e observa, sempre com um olhar crítico, como uma espécie de miniatura de adulto. Vai acontecer muita coisa e a história vai terminar numa espécie de tragédia amorosa, belíssima.

Diz Clarice, no lugar da própria personagem:

A pior parte da visitação era a do silêncio. Eu erguia os olhos da máquina, e não saberia há quanto tempo Ofélia me olhava em silêncio. O que em mim pode atrair essa menina? exasperava-me eu. Uma vez, depois de longo silêncio, dissera-me tranqüila: a senhora é esquisita. E eu, atingida em cheio no rosto sem cobertura — logo no rosto que sendo o nosso avesso é coisa tão sensível — eu, atingida em cheio, pensara com raiva: pois vai ver que é esse esquisito mesmo que você procura. Ela que estava toda coberta, e tinha a mãe coberta, e pai coberto.

E eu ainda preferia, pois, conselho e crítica. Já menos tolerável era seu hábito de usar a palavra portanto com que ligava as frases numa concatenação que não falhava. Dissera-me que eu comprara legumes demais na feira — portanto — não iam caber na geladeira pequena e — portanto — murchariam antes da próxima feira. Dias depois eu olhava os legumes murchos. Portanto, sim. Outra vez vira menos legumes espalhados pela mesa da cozinha, eu que disfarçadamente obedecera. Ofélia olhara, olhara. Parecia prestes a não dizer nada. Eu esperava de pé, agressiva, muda. Ofélia dissera sem nenhuma ênfase:

— É pouco até a feira que vem.

Os legumes acabaram pelo meio da semana. Como é que ela sabe? perguntava-me eu curiosa. “Portanto” seria a resposta talvez. Por que eu nunca, nunca sabia? Por que sabia ela de tudo? Por que era a terra tão familiar a ela, e eu sem cobertura? Portanto? Portanto.

A história rola lindamente. O que impressiona nessa miniatura de adulto — que parece alguma coisa redonda, perfeita como uma esfera, tão bem educada, tão cheia de modos, fazendo tudo da maneira mais conveniente, tão perspicaz, tão atenta, tão sensata — é que ela usa um discurso todo concatenado, dentro de uma lógica que não deixa brechas a qualquer retrucamento, porque é a própria lógica de uma demonstração irretorquível.

Todos nós, como alunos e alguns como professores de matemática, já vivemos essa experiência de um lado ou outro da sala de aula. O teorema, aquilo que a razão atemporalizadora da matemática apresenta diante de nossos olhos seduzidos, desde o tempo dos antigos gregos, é exatamente uma cadeia de portanto-portanto-portanto. E ainda podemos usar de mais ênfase dizendo “conseqüentemente”, “logo”. Poderíamos até dramatizar: “inevitavelmente”, “fatalmente”, “queiram ou não queiram”, “gostem ou não gostem”, a soma dos ângulos internos de um triângulo é sempre 180 graus, para todos, judeus e palestinos, gregos e troianos. Não há como replicar, se irritar, ter vontade ou desejo de que seja diferente. É assim: uma fatalidade muito mais dura e irresistível porque clara. Não é insondável e misteriosa. Mostra-se na plenitude da sua clareza. E se demonstra por que ela é inevitavelmente assim através de uma série de passos de um silogismo matematizado — o teorema.

Esses passos nos levam a uma conclusão que simplesmente repete o ponto de partida, mas numa ligadura tão bem urdida que chego ao enésimo momento daquele encadeamento — A é igual a A , A é igual a B e C é igual a B , portanto A é igual a C , a D , a M , a N , a T , a Z — e ainda estou dizendo a mesma coisa de outra maneira. Estou dizendo que A é igual a A , é igual a si mesmo. Isso que é terrível e sedutor na matemática. É nessa tautologia, nessa evidência de que cada coisa é ela mesma, nessa mesmidade tão clara e irrecusável que reside seu fascínio e seu charme. Também é por isso que esse tipo de discurso foi e será sempre altamente sedutor. Mais ainda: é um discurso altamente coagente. Pode imperar com a força de uma autoridade e até de um autoritarismo, se transferido de seu território próprio, legítimo e adequado para outros territórios.

A menina do conto de Clarice introjetou de tal maneira uma forma de ser supostamente adulta, plena, certa, correta, reta, retíssima, evidente, clara, sensata, que todo o seu discurso, embora não seja um discurso sobre geometria, não fale de triângulos, ângulos e linhas, pretende ter a força coercitiva de uma demonstração teorematizada — portanto-portanto-portanto.

O curioso, e o que hoje está causando bastante reboição nos territórios da filosofia, sobretudo nas áreas da lógica e da epistemologia, é que esse tipo de comportamento lógico e lingüístico, essa maneira absolutamente concatenada e irretorquível de apresentar o pensamento, de comunicar alguma coisa, é algo perfeitamente datado e não abrange todo o universo do discurso e da comunicação. Quem sabe, como hoje apostam muitos autores, também não abranja todo o universo da lógica e da razão.

Nós, modernos — alguns até assanhadamente querendo ser pós-modernos —, às vezes não sabemos que somos o que somos, agimos e pensamos da maneira como agimos e pensamos, e valorizamos as coisas que valorizamos, em grande parte porque somos o resultado de uma tradição. Algo que se configurou, afirmou, sacramentou e se solidificou de tal maneira que não percebemos que é uma tradição. Pensamos que as coisas são assim porque são, e que fatalmente sempre serão da mesma maneira. E o que eu estou querendo dizer? Que

nós, modernos, quando séculos atrás optamos por esta modernidade, que de certa maneira hoje está fechando seu ciclo, também fizemos uma opção por uma certa forma de discurso. Elegemos um discurso como sendo o legítimo, o científico e o verdadeiro. Mas há outros discursos, outras maneiras também racionais de se falar da verdade.

Do ponto de vista da ciência e da filosofia, a modernidade surge através da proclamação de um novo caminho no pensar. E isso não aparece apenas num ponto mas em vários que, depois, se entrecruzam e se conjugam. Sem dúvida, todos já ouviram falar do grande matemático e filósofo René Descartes e muitos leram sua obra mais conhecida, *O discurso do método*. Esta obra é uma espécie de autobiografia, embora seja muito mais que isso, é também a biografia de uma geração, de um momento fundamental de ruptura da cultura. Nesse livro, o jovem Descartes conta que teve de fazer uma série de escolhas e de mudanças a partir das premissas que recebera em sua formação escolar, que ele critica aguda e violentamente. Diz, por exemplo, que de nada servia aquilo que os jesuítas lhe ensinaram no Colégio La Flèche. Por quê? Porque aquele tipo de ensino era inútil, sem qualquer utilidade. Eram discussões e mais discussões, bla-bla-blá, lenga-lenga.

Discutia-se de uma forma bastante sofisticada a respeito de qualquer coisa. Eram disputas dialéticas marcadas por toda uma tradição medieval e por um pouco do Renascimento. Exercia-se uma perícia extraordinária no confronto de pontos de vista. Mas, pergunta Descartes, e daí? E as coisas como é que ficam? E o mundo como é que fica? Para que isso adianta? De que serve? Ele diz que isso de nada lhe valia, era um discurso vazio, verborragia. E resolve seguir outro caminho.

Vai viajar, tentar ler o livro do mundo, que é um livro onde se aprende muita coisa. Engaja-se no Exército holandês de Maurício de Nassau e, por pouco, não veio dar com os costados aqui em Pernambuco. Faz mil peripécias, mas já era atraído pela matemática. Aliás, realmente era um gênio precoce na matemática, desenvolvendo-se também no campo da física, especialmente no terreno da ótica. Em meio às suas pesquisas, nas noites dos idos de 1660, começa a ter certos sonhos que o levam a uma espécie de êxtase intelectual. São sonhos de alumbramento, de luminescência, em que toda a pesquisa matemática de alguma forma se configura e se propõe diante dele. Descartes descobre que tudo pode ser explicado através de números. Na verdade, redescobre como ocidental uma premissa que vem da Antiguidade grega, sobretudo dos pitagóricos — os primeiros grandes matemáticos teóricos da Antiguidade.

Seis séculos antes de Cristo, os pitagóricos já diziam que tudo pode ser explicado numericamente — as coisas mais sutis, mais diáfanas, mais inefáveis, mais evanescentes, mais voláteis. Tudo. Tanto a música, como o sentimento que ela desperta dentro de mim. Na música, através da extensão, do tamanho das cordas sonoras que são vibradas. Se aquele som composto por vários sons é tão

gostoso, tão harmonioso, no fim vou saber que ali há, por exemplo, uma relação de 1 para 2, de 3 para 4, etc. E um dos acordes fundamentais que podem ser numericamente expressos. Os pitagóricos já tinham percebido que toda realidade, a própria realidade astral na sua magnificência, exemplaridade, regularidade, ordem e beleza, também poderia ser explicada como uma seqüência de esferas concêntricas se desenvolvendo em torno da Terra. Em cada esfera, um astro navegava imerso no éter, criando um certo atrito e produzindo um certo som. Cada astro produziria o seu som e o conjunto dos astros — quem sabe? produziria o grande acorde perfeitíssimo, a grande harmonia cósmica, que eu não ouço e não percebo, mas que na verdade ouço sempre pois essa seria a tessitura íntima do próprio silêncio.

Os astros, o meu sentimento de emoção, o som da música que toca e me inebria, exalta, apazigua, tudo, e em todos os níveis, é número e relação numérica, jogo de extensões e de quantidade. Entender o mundo, salvar a condição humana, melhorar a pólis ou a sociedade, recuperar uma plenitude, uma paz e uma harmonia, não será matematizar-se? Será que o caminho da salvação, o *methodus* da salvação, como diziam os gregos, não passa justamente pela matematização? Não sei se vocês sabem, mas a grande força e impulso da matemática no século VI a.C. é sobretudo isso: ela surge como um caminho para a salvação do homem e da sociedade.

Ora, o nosso Descartes, vinte e tantos séculos depois, redescobre uma coisa que todos os seus contemporâneos sentiam. A Europa se ensangüentava em guerras nacionalistas, havia uma disputa terrível do pontos-de-vista políticos e religiosos, com as diferentes regiões, grupos étnicos, políticos e religiosos afirmando seu perfil nacional, sua própria língua, identidade, e até religião nacional, como nas guerras religiosas da Inglaterra. Enquanto tudo isso acontecia, a única coisa sobre a qual não se podia disputar ou duvidar era a matemática. A soma dos ângulos internos dos triângulos continuava fielmente valendo 180 graus, tanto para os católicos como para os protestantes, franceses e ingleses.

A matemática surge como uma espécie de armistício, um ponto de consenso, esperanto universal, que diz de forma definitiva aquilo que as coisas são intrinsecamente. Quando eu me afastar dessa verdade e deixo que a minha imaginação, minha vontade e meu gosto interfiram, caio outra vez no dissenso, no litígio e na desarmonia. Se quero ordem, unidade, clareza, armistício, paz, por que não fazer da matemática a linguagem mestra e disciplinadora de todas as línguas? Se eu conseguir matematizar todos os campos do conhecimento, introduzindo aquela harmonia interna que a matemática manifesta, quem sabe não consigo o consenso, a identidade de opinião, o desaparecimento da dúvida e do ceticismo?

Isso é um sonho, uma dessas grandes utopias que o ocidente se coloca e persegue periodicamente. Salvar-se enquanto pessoa, enquanto indivíduo, salvar seu grupo, sua cidade, sua família, sua coletividade. Salvar o mundo e a

sociedade através da descoberta de um caminho de pensar e dizer tão justo e perfeito que consiga eliminar as discórdias, fazer a união dos espíritos e chegar a uma espécie de consenso universal. O paraíso não é isso? A paz desejada? A introdução da harmonia desde já aqui na terra? E não se pode conseguir isso claramente, demonstrativamente, através de uma linguagem e de uma construção matemática?

Mais ou menos na mesma época, Francis Bacon, o outro inaugurador do pensamento filosófico moderno, falando a partir da Inglaterra, também faz queixas da tradição que recebe e do tipo de ensino a que é submetido. Também propõe uma revirada total. É outro a formular um novo *methodus*, um caminho para a humanidade trilhar, conhecer o mundo, dominar as coisas e fazer ciência. Bacon percebe que a lógica tradicional de tipo aristotélico não permitia a construção de armas que modificassem o mundo. Aquela lógica herdada dos gregos falava do mundo de uma forma inoperante, sem eficácia. Não tinha uma instrumentalidade fecunda que desse ao homem de ciência poder sobre a natureza, para que pudesse dominá-la, fazê-la sua serva e, assim, produzir bens para a humanidade. Era feita apenas de discursos, centrava-se em disputas verbais que certamente treinavam os espíritos, produziavam vigorosos atletas intelectuais, mas não resolviam questões concretas, físicas e práticas. Bacon se propõe a enfrentar essas questões criando um novo instrumento de pensamento. Seu livro famosíssimo e um dos monumentos de abertura da modernidade chama-se justamente *Novum Organum* — é o instrumento novo que vem substituir o *Organum* aristotélico. Nessa obra, ele afirma uma coisa que nós, modernos, aprendemos e hoje estamos tentando repensar com bastante dificuldade, depois de muitos problemas e resultados negativos: a ciência e o poder coincidem. Mas para ter um poder eficaz sobre a natureza é preciso que o meu conhecer seja de um tipo operante, capaz de transformar as coisas.

Bacon percebe que os instrumentos de conhecimento disponíveis em seu tempo não têm esse poder. A lógica tradicional acaba deixando o intelecto entregue a si mesmo. Um intelecto que confia apenas nas forças da dialética e na pompa das suas disputas, mas que não dá resultados práticos, se dissolve em verbalismo, tornando-se inócuo, ineficaz. Os axiomas constituídos nessa lógica tradicional, pela pura argumentação, de nada servem para o conhecimento e domínio da natureza. Num rasgo de percepção que, infelizmente, nós, modernos, frequentemente perdemos, Bacon percebe também que há dois tipos de linguagem, de racionalidade e de instrumentos lógicos. Ambos são úteis, mas têm finalidades diferentes. O uso das antecipações e da dialética é bom nas ciências que se fundam em opiniões e convenções, que tratam de submeter o assentimento e não as coisas. Ou seja, ele reclama do conhecimento então vigente e o considera inócuo, verbalista e impotente para mudar e dominar as coisas, mas reconhece sua eficiência para dominar as pessoas. Bacon percebe com clareza que nós, como seres falantes, personalidades languageiras, podemos criar

várias linguagens. Para que uma linguagem possa levar à ação direta sobre o mundo, transformá-lo e colocá-lo a meu serviço, precisa ser de uma determinada forma — o caminho que propõe é o da indução e da experimentação. Esse é o caminho para o homem compreender, por exemplo, o fogo, ou o frio, e conhecer tudo o que é importante para dominar o fogo e o frio e, assim, fazer instrumentos que lhe dêem melhores condições de vida e dominem a natureza.

Se estamos tratando de dominar o mundo físico, de operar sobre as coisas para mudá-las e pô-las sob o domínio humano, é preciso que se construa uma metodologia. Esse novo discurso, segundo Bacon, se baseia na indução rigorosa e permanente, na experimentação, na verificação de todos os fenômenos que possam ser analisados para darem uma espécie de configuração sempre aberta daquilo que estou verificando. Há, portanto, uma abordagem investigativa e experimental imprescindível para que eu possa dominar aquele fenômeno, entender como ele se comporta para, assim, pô-lo a meu serviço.

Mas se o objetivo for atuar sobre pessoas, subjugar-las, mudar-lhes a cabeça, interferir em seus pensamentos, então não faço nem indução, nem experimentação. Faço dialética. É isso o que ele propõe no aforismo 29:

Nas ciências que se fundam nas opiniões e convenções é bom o uso das antecipações e da dialética, já que se trata de submeter o assentimento e não as coisas.

Portanto, as ciências fundamentadas nas opiniões precisam do assentimento dos outros e só se constituem dentro dessa trama. Elas não podem ser monológicas, mas dialógicas e plurilógicas. Realizam-se dentro de um dialogismo para que os outros se pronunciem, emitam suas opiniões. A partir dessas opiniões, constrói-se a trama epistêmica, científica, dotada de suficiente consistência para merecer o nome de ciência: uma ciência de tipo dialógico e dialético, não monológico mas argumentativa, persuasiva, capaz de interferir nas pessoas, em suas mentes, inteligências, desejos, vontades. Capaz de transformá-las, quem sabe dominá-las, subjugar-las.

O *Novum Organum* abre duas possibilidades. A do cientificismo experimentalista, que Bacon proclama como sendo o caminho para dominar a natureza, e a da dialética, voltada para a dominação de outrem. O experimentalismo empirista baconiano é baseado na experimentação associada ao matematismo, sobretudo na sua formulação cartesiana. Ele vai resultar em tudo aquilo que conhecemos sobre a história da ciência moderna: seu grande êxito, seu grande avanço, suas conquistas tecnológicas, até os impasses atuais que resultaram do surgimento de fronteiras além das quais esse êxito começa a ser contestado. Os resultados nem sempre são positivos. Hoje nos defrontamos com a questão dos resíduos desses trabalhos: com a poluição, com a discussão em torno da própria natureza da tecnologia. Mas essas questões só surgiram após um imenso arco de séculos.

No começo foi aquela euforia diante da grandiosidade das descobertas que iam sucedendo, do surgimento de nomes como o de Galileu e de outros gênios da humanidade. Homens que foram explicando as coisas até então enigmáticas e misteriosas, que trouxeram luz e compreensão onde antes havia credence, obscurantismo e mistério.

Mas a modernidade que seguiu este caminho cientificista e tecnológico esqueceu aquelas observações de Bacon segundo as quais, quando o objeto de conhecimento for o ser humano, não é possível tratá-lo como coisa. Não posso pensar que a minha metodologia, feita para dominar coisas, seja eficaz e legítima nesse terreno. Mas foi exatamente isso o que aconteceu a partir do século XVIII, e principalmente no século XIX, quando as chamadas ciências humanas ou sociais começaram a despregar-se da matriz filosófica tradicional. Elas desportaram como ciências em um contexto filosófico e ideológico dominado pelo modelo quantitativista, matematizante e fisicalista.

Por este modelo, nenhum conhecimento pode pretender ser legítimo, verdadeiro e científico se não satisfizer as exigências que uma certa forma de razão desenvolvera ao longo do tempo no campo das chamadas ciências exatas — que hoje, com um pouco mais de modéstia, já se chama de ciências duras. Ora, essas ciências exatas — de uma exatidão que foi posta em discussão sobretudo a partir do final do século XIX — são exatamente aquelas que desenvolveram o projeto baconiano-cartesiano até o final, e o fizeram com todo o rigor e expansão possível. O que esse tipo de caminho desenvolveu do ponto de vista da lógica? Desenvolveu uma lógica onde a noção de prova (porque a lógica não é outra coisa senão a ciência do provar) era estritamente analítica, dedutiva, do tipo teorematizada. Era a prova do modelo matemático, do tipo portanto-portanto-portanto. Uma prova coagente, que não permitia qualquer dubiedade, fuga, recusa ou ceticismo, e que ia mostrando a verdade através de uma cadeia perfeita, luminosa, luminosíssima, porque toda tecida por unidades intelectualmente apreensíveis, claras e perfeitamente evidentes. Cada ponto da cadeia de um teorema tem a irrecusabilidade de algo que só é possível ver daquela maneira. Em cada passo de sua demonstração há o reinado da clareza plena. É uma coisa maravilhosa cujo sentido é até um tanto quanto místico, uma espécie de elevação e de salvação, porque em nenhum momento eu decaio. Não há lusco-fusco nem sombra. Estou em plena luz e se diz o tempo todo que a luz é identidade da luminosidade, da evidência intelectual.

Esse modelo é extraordinário e não podemos nem devemos abrir mão dele. É uma das maiores e mais plenas criações do gênio humano, alguma coisa de muita grandeza. Um teorema grego tem a grandeza e a luminosidade de uma peça musical de Mozart. É algo que entra num plano de transitoricidade, de transtemporalidade e dá um gozo não estético mas intelectual, e às vezes estético também, tão grande que é quase uma sensação beatífica. Em momentos como esses, tem-se a sensação de se ter ido um pouco além do rasteiro humano, da

banalidade do dia-a-dia. Convive-se com uma luz que não é individual, não é de ninguém. Entra-se no território de um nós — que eguidade tão grande que é o intelecto na sua possibilidade máxima de construção.

É por isso que o mito da clareza tem uma força enorme. E a modernidade constituiu-se em grande parte como um desdobramento desse mito. O mito da clareza, sinônimo do mito da identidade, que só é identidade e realidade porque é um mito da mesmidade, da identidade com *i* maiúsculo, da unidade com um *u* imenso, da verdade com um *v* gigantesco. Mais que isso: não é preciso ser psicanalista para perceber que esse mito também carrega a pretensão de dar ou de tornar a dar ao homem uma dimensão de pureza.

Tenho uma relação de paixão total, de êxtase, com a matemática, e isso me foi passado não apenas pelos livros, mas também por certos professores. Toda vez que falo de matemática me vem a lembrança de uma professora admirável que tive em Campos — o que, no fundo, é uma homenagem a todos nós professores. Essa professora era uma excelente expositora. Com ela, a matemática era tudo aquilo que tinha de ser: clareza pura. Era uma festa aquela fala clara, sem sombras. Era maravilhoso. Ela ficava no quadro-negro demonstrando aqueles teoremas complicadíssimos. Eu no 3º ano científico, pensando — quem sabe vou fazer engenharia? — e aqueles logaritmos, ela fazendo aquela trama, feito uma aranha, acelerada e maravilhosa, porque aquilo não podia ser de outra maneira. E quando ela acabava, chegava na conclusão, virava para a classe e estava esplêndida, ruborizada, feliz, de uma felicidade imensa. Isso deve ter calado muito forte em mim, porque toda vez que eu falo em matemática me vem a imagem dessa professora. Ela não fazia aquilo de uma forma *blasé*, não era uma burocrata. Aquilo era o amor da vida dela. Agia como alguém que mostra o retrato do amado, da amada, do filho: “olha, que lindo”, “que gracinha”. Ela olhava o teorema demonstrado e dizia “olhem...” Era o retrato do amado que estava no quadro-negro e ela estava feliz, contemplando uma coisa que era realmente deslumbrante, um êxtase intelectual.

Todos os matemáticos sabem disso e todos chegaram a essa beirada onde alguma coisa extremamente exaltante desponta. Alguns recuam, outros se entregam e perguntam: “E além disso, se eu forçar um pouco a barra, o que vem? Tem mais luz atrás da luz ou tem uma treva escondida? O que vem é mais lógica, mais clareza? É a levitação ou é a loucura?”

É por causa dessa força e desse charme que a matemática é realmente uma das maiores seduções que o homem constituiu. Não é à toa que a experiência da matemática tenha até levado Platão, sobretudo Platão, a questionar a própria condição humana. Não sei se todos vocês, professores de matemática, se deram conta de que somos nós, enquanto seres humanos que, embora terrenos, corpóreos, efêmeros, mutáveis, estragáveis, nós que vamos passando no tempo, que somos circunstanciais, que dependemos do meio, dos outros, de tudo, que vivemos como consequência de *n* fatores entrecruzados, genéticos, biológicos,

históricos, educacionais, culturais, nós que somos apenas o ponto de intersecção de várias contingências biográficas e familiares — nós, seres humanos, somos capazes de urdir, de criar uma linguagem. Platão mostra que a matemática é uma linguagem alante — uma linguagem que parece dar asas ao linguageiro da condição humana. Enquanto fazemos essa teia de aranha, saímos um pouco da imediatez, do histórico, do datado, do circunstancial. É uma teia que ultrapassa a vida da aranha que a secretou e construiu, que permanece depois que a aranha morre, que pode, inclusive, ser usada e habitada por outras aranhas.

Platão não usou a metáfora da aranha — essa fui eu que construí. Mas usou milhares de metáforas para discutir o que seria a condição humana, esse entrecruzamento de contingências as mais contingenciais possíveis, dotado da possibilidade da produção — *poieses*, no sentido grego — da transitoriedade, da transtemporalidade. Como é que nós secretamos esse fio? Que glândula é essa que secreta a intemporalidade a partir do temporal? Esse é um dos argumentos mais fortes usados por Platão para afirmar que o homem, para ser o autor de linguagens transistóricas e transcontingenciais, também tem uma dimensão transistórica, transtemporal e transcontingencial.

Não consigo explicar essa dimensão da matemática, da música, ou da filosofia — que segundo Sócrates é a mais alta música — só com as contingências ligadas ao caráter material e corpóreo do homem. Se, como diz Platão, eu não admitir seus mitos, seus argumentos racionais, se eu não reconhecer que há no homem uma estranha e oculta semente de transitoriedade, não explico como ele, imerso e condenado à contingência e ao efêmero, pode produzir coisas que o ultrapassam na própria dimensão do tempo.

Esse tipo de modelo, de linguagem, não tem a força que tem só porque foi eficaz e resultou em tudo o que a tecnologia produziu para o nosso conforto e, depois, para a nossa ameaça. Ele também é sedutor e extremamente fascinante. Permite ao homem debruçar-se sobre o limite da sua própria condição e indagar-se sobre ela a partir do que produz, a partir dessa mesma forma de linguagem. A matemática, a prova analítica, coagente, a linguagem do portanto-portanto-portanto da Ofélia Maria dos Santos Aguiar, tem a ver com toda uma visão intelectual que o homem tem de si próprio e da condição humana. Ela alimenta não apenas a produção científica, mas o próprio imaginário do homem a respeito da humanidade.

O caminho da dedutividade, da prova matemática, do modelo científico analítico, não se cumpre plenamente se não for pago certo preço; e um preço alto. Se eu quiser a pureza puríssima, a verdade verdadeiríssima, não posso lançar mão das palavras do meu vocabulário. A linguagem que usamos no dia-a-dia, que estou usando aqui, com a qual escrevemos poemas, cartas, bilhetes, fazemos literatura, teses, comunicados, relatórios, essa linguagem não serve. Está encharcada de tradição, de história. Seus vocábulos não têm um sentido cristalinamente único, perfeito e preciso. Podem ler o Aurélio todo. Nenhuma

palavra tem uma significação única e exclusiva. A linguagem do cotidiano tem inevitavelmente um sabor de ambigüidade, de equivocidade. Se falo “não gostei da manga”, você não sabe se olha para a fruteira ou para o vestido. E é dentro dessas imprecisões de nosso mundo verbal que vamos constituindo as nossas comunicações.

Se quisermos fazer uma linguagem salvadora, de modelo matemático, não poderemos usar palavras que a própria matemática usa. É preciso construir um glossário novo. Foi isso o que aconteceu ao longo dos séculos da modernidade. Tenho que abandonar o velho glossário comprometido com experiências factuais e situações contingenciais. O novo glossário, feito com todo o rigor, tem um discurso perfeito, claro, irrefutável, cada sinal é unívoco, dotado de um sentido só. Criam-se então as famosas linguagens artificiais da lógica simbólica, ou da logística, como foi chamada durante muito tempo. Seu intuito é cumprir até o final a promessa de clareza, de certeza, da ausência total de sombra do projeto matemático. Isso leva à constituição de vários termos formais. São modelos para a racionalidade analítica mais exigente, mas nunca estão falando de coisa alguma. São esplendorosos, porque poderiam estar falando de qualquer coisa, e também frustrantes, porque estão longe de qualquer coisa sobre a qual eu queira falar. É uma linguagem excessivamente perfeita para as imperfeições do mundo ao qual me refiro e com o qual quero me dar. Ou seja, quanto mais purifico minha linguagem nos sistemas formais, mais clareza eu consigo. A consistência é maior, tiro toda a ambigüidade e equivocidade, mas, ao mesmo tempo, tiro também toda a concretude do discurso, toda circunstância e historicidade. Fica sendo um discurso modelar, porém totalmente abstrato e atemporal, válido apenas enquanto fechado nele mesmo. Não serve para dizer coisa alguma, porque coisa alguma cabe nele já que qualquer coisa o macularia de contingência e comprometeria sua pureza.

Chegamos ao século XX com essa angústia. É a angústia que o neopositivista expressa e que passa para todo mundo. A encruzilhada parece ser esta: ou a clareza, e aí a ciência no sentido mais pleno, o epistêmico no sentido mais luminoso, ou então a impossibilidade da clareza e, por que não, o obscurantismo, o emocionalismo, o simples arrepio, a simples intuição, questões que hoje estão voltando à moda com muita insistência. Hoje estamos vivendo uma crise que, em grande parte, tem esse sabor.

Todos aqueles que acreditaram numa razão ao alcance do homem, absoluta, atemporal e incontestante, e depois verificaram a impossibilidade de sustentar essa razão única e atemporal, com muita rapidez acabaram abrindo mão não só dessa razão mas de toda forma de racionalidade. O que vem depois da crise de uma razão absoluta geralmente não é outra razão, mas sim razão alguma. Muitas pessoas estão vivendo essa alternância que eu acho equivocada: ou a verdade plena, absoluta e perfeita ou verdade alguma. Ou o absoluto do sim ou o absoluto do não. O que ainda não se exercitou é uma outra forma de raciona-

lidade. Uma racionalidade do apenas provável e provisório, mas muito mais humanizada que a racionalidade mediana do confronto dos vários discursos.

Nosso século está vivendo uma crise intelectual e ela atinge a todos nós, intelectuais, professores e agentes culturais, porque ainda estamos embebidos da utopia da verdade com *v* maiúsculo, da ciência com *c* maiúsculo, unitária, atemporal. A crise ocorre porque a própria ciência, mesmo a chamada ciência dura, não vive mais essa dimensão de unicidade total. A ciência já relativizou seus próprios conceitos básicos. Já não trabalha mais com apenas uma concepção de espaço, por exemplo, não entende mais o espaço como necessariamente plano e absoluto. O espaço pode ser curvo — é espaço-tempo — dotado intrinsecamente de caráter relacional. Não é mais um espaço que possa ser identificado como uma idéia exatamente clara, permanente e tranqüila da mente de Deus, mas um espaço efetivado em simultaneidade com o tempo. E ele só pode ser apreendido porque a Física quântica usa metáforas que, para nós, leigos, são extremamente desconcertantes. Diz, por exemplo, que a intimidade de qualquer objeto que parece tão palpável, tão claro, tão evidente, tão belo, como um copo de vidro com uma água deliciosa, geladinha, é o resultado de algo que se comporta como um corpúsculo-onda. É um “corpuscolonda”, diria um poeta concretista, corrigindo e dando mais força científica à expressão, impedindo que eu dissocie aquilo que é intimamente agregado e interdependente. Ou seja, hoje, a dimensão das coisas na sua aparência imediata e sensível nega aquilo que a ciência afirma que elas são na sua explicação epistemicamente mais exigente, mais racional. Quando eu quero imaginar e representar, a própria representação se apaga e se extingue. Se caminho na direção do corpúsculo, a onda apaga o corpúsculo; se caminho na direção da onda, o corpúsculo integra-se com essa onda e faz dela uma configuração diferente.

Quero criar uma imagem fácil para passar para meus alunos, gostaria até de dar uma aulinha bem acessível, bem motivadora para todo mundo, fazer um desenhinho, trazer um gráfico para mostrar a vocês. Mas o meu gráfico é falso enquanto gráfico. É falso porque gráfico, porque quero representar e tornar imaginável aquilo que só pode ser concebido a grande custo com uma finura intelectual que exige o abandono de todas essas vivências mais simples, mais imediatas do cotidiano. Evidentemente, aqui está embutido um grande problema pedagógico.

Estamos, portanto, duplamente desamparados, e nossos alunos muito mais, coitados, que ainda nem souberam disso. Não temos mais os absolutos que tínhamos para nos garantir algum apoio estável, algum ponto fixo na nossa compreensão. Não temos onde engatar o ponto fixo, a rede de proteção, o *bon Dieu* do cartesianismo: aquela delícia onde o mundo é como é e pode ser compreendido; o mundo me é entregue pela minha razão clara, porque afinal ele é obra de um bom Deus e um bom Deus só poderia fazer uma coisa que eu, seu filho, entendesse. Não pode haver incompatibilidade entre o objeto criado pelo bom

Deus e eu, que fui criado também por ele. Não podemos nos estranhar, ao contrário, nos encontramos num abraço adorável e fraterno que é o ato do conhecimento. O próprio Descartes não foi assim simplório, estou fazendo uma brincadeira perversa e desonesta com ele. Ele mesmo diz “estou dizendo isso, mas bem que podia pensar uma coisa diferente”, e aí se abre um momento lindo do cartesianismo. E se Deus fosse um gênio malicioso, brincalhão, um *Dieu trompeur*, enganador? E se Deus fosse, como já teria dito Heráclito, um menino brincando de dados, com a leveza, a irresponsabilidade e a gratuidade de uma criança que joga com todas as incertezas e probabilidades de um dado? E se Deus não fosse, como nós tácita e freqüentemente pensamos, aquele burocrata que paga as contas em dia? E se Deus não for esse burocrata que está comprometido com aquilo que nós queremos que ele se comprometa? E se Deus for solto, criança, malabarista, dançarino, mulher, ou seja, se Deus for tudo isso que já se pode dizer que ele poderia muito bem ser?

Talvez fosse melhor um Deus muito menos comprometido com a nossa visão tacanha do “toma-lá, dá-cá”: eu prometi, agora cumpre; eu fiz, agora devolve; eu emprestei, agora dá de volta. E se ele fosse em princípio livre, de uma liberdade exemplar, tão livre que seria o ser das surpresas, dos imponderáveis? E se ele fosse a fonte da criatividade, do novo e não da repetição? O ser criador do futuro e não do passado? Se estivesse sempre no além do além, não só da transcendência temporal, mas num além do pós, do pós, do pós? Inventando aquilo que nós não ousamos inventar e que os artistas canhestramente vão tentando tatear? E se ele fosse o grande criador, como às vezes dizemos que é, mas que no fundo não gostaríamos que fosse para não perturbar nossa sonolência?

Nós e nossos alunos estamos desamparados porque não temos o ponto fixo, a garantia do *bon Dieu*, a rede garantidora de nossos saltos de trapézio. Sequer sabemos se há um trapézio nos esperando quando, em nosso vôo, largamos um para tentar pegar o outro. E assim vamos construindo as nossas hipóteses e propostas sem nenhum fatalismo ou garantia. Também não temos aquela outra tranqüilidade que faria com que a realidade fosse, na sua compreensão mais recôndita e profunda, a imagem daquilo que nos parece ser. O mundo da ciência hoje nos desqualifica para fazer essa ciência enquanto seres cotidianos. Para entrarmos num patamar epistêmico, exige de nós uma superação dessa banalidade. Uma coisa é o meu eu biográfico, psicológico; outra é o meu eu epistêmico. Um não é a continuação natural e simplória do outro. Não entro em um pelo desdobramento do outro. Para ser sujeito e autor de ciência tenho que, de certa maneira, saltar para outra dimensão.

Retomando aquele aforismo de Bacon, o mais importante a dizer é que, quando construímos e aperfeiçoamos os simbolismos, chegando a signos cada vez mais claros e mais diáfanos para construir a trama irretorquível da verdade lógica e analítica, deixamos intencionalmente de lado nossa linguagem corrente, cheia de obscuridade, de passados, de tradição, que esconde mitos e hinos

arcaicos lá no fundo dos seus conceitos. Só que vivemos a quase totalidade da nossa vida pessoal, social e cultural imersos nessa linguagem, como produtores dessa linguagem obscura. Quando Descartes fez aquela ruptura, estava abrindo mão de uma coisa muito séria. Estava abrindo mão daquilo que o Renascimento chamava de Humanidade, aquilo que daria ao homem a dimensão humana do próprio homem: a sua capacidade de falar, de usar essa linguagem que estamos usando e com ela persuadir, conquistar, seduzir, comandar, dirigir e subjugar os outros.

O que hoje vários autores percebem, e é pena que isso ainda não esteja difundido em nosso meio intelectual, é que posso e devo continuar fazendo ciência sem necessariamente estar obrigado a me manter no nível da razão analítica e da prova coagente. Refiro-me particularmente a um autor, Chaim Perelman, infelizmente pouco divulgado no Brasil, embora esse tipo de trabalho não seja exclusivo dele. Chaim Perelman morreu em 84. Era um polonês que viveu na Bélgica, trabalhou em Bruxelas, editou várias coisas importantíssimas sobre direito, epistemologia, lógica, etc. Perelman lembra que quando o Ocidente, através de Descartes e de Bacon, fez a escolha por uma forma de cientificidade e deixou de lado tudo o que fosse dotado de alguma ambivalência, deixou de lado também as chamadas idéias obscuras. Com isso, também deixou de lado tudo o que na condição humana é ligado ao corpo, ao tempo, à história e à concretude. Descartes tem perfeita consciência disso.

No século XIX, as ciências humanas e sociais explodem e se expandem dentro de um contexto constrangedor que, como já disse antes, cobra delas o mesmo modelo das então chamadas ciências exatas. Se pegarmos a concepção de ciência de Augusto Comte veremos exatamente isso. As ciências são vistas como um escalonamento de conhecimentos e saberes que têm uma espécie de rumo previamente definido. Esse rumo constitui-se de acordo com o modelo da matemática, da física e da química, que são ciências no sentido completo e rigoroso da palavra. Tudo o mais é alguma coisa que ainda está no embrião da ciência. Precisa evoluir e sobretudo quantificar-se, adquirir rigor e caráter epistêmico, para só então ser respeitado enquanto ciência. Essa situação criou, principalmente pela pressão dos chamados lógicos analíticos, um constrangimento extraordinário dentro do campo das ciências humanas e sociais, da pedagogia, filosofia, antropologia, sociologia e política. As pessoas não se sentiam confortavelmente, legitimamente cientistas, se não fizessem seu discurso, sua tese, seu livro, sem aquele aparato analítico e quantitativo do discurso consagrado oficialmente como o único discurso científico legítimo.

Um amigo, uma das pessoas mais inteligentes que conheço, há algum tempo, quando essa mentalidade imperava de uma forma extremamente totalitária e autoritária em nosso contexto acadêmico, me mostrou um trabalho admirável, que li empolgado. E ele disse: “Pois é, mas vou ter que mexer nisso tudo para apresentar como tese na USP. Vou ter que encher de gráficos, tabelas, porcenta-

gens, 82,9% de qualquer coisa que revele rigor. Se as quantidades não forem tão rigorosas a ponto de eu poder me dar ao luxo de dizer: não é 38,8, nem 40, é 38,9, então o trabalho não será lido. Só quando a precisão chegar ao vírgula nove estarei mostrando a que ponto a minha pinça de cientista pegou a realidade de uma forma absolutamente correta”.

Quando me disse isso eu fiquei pasmo. A esta altura, eu já estava lendo Perelman e procurei mostrar a ele que toda essa precisão não passava de um engodo, era uma falácia cultural, uma tradição perversa que estava nos constringendo. Os intelectuais já estavam tentando se desfazer e exorcizar esse tipo de compromisso. Embora a matemática e o quantitativismo sejam instrumentos extraordinários, imprescindíveis e importantíssimos, as ciências humanas e sociais não se reduzem ao discurso analítico, ao discurso coagente, do portanto- portanto- portanto. Esses autores, retomando modelos gregos, mostram que além da razão única, abstrata e atemporal dos sistemas formais puros, existem formas de racionalidade que podem conviver com o concreto, com o humano e o histórico. Essas formas de racionalidade não tomam a matemática como seu paradigma, como seu modelo. Na verdade, tomam o direito como seu referencial básico.

A razão ocidental se empobreceu a partir da modernidade, quando fez a opção exclusiva pelo modelo matemático. O valor desse modelo é incalculável, mas não pode ser utilizado efetivamente no campo do contingente, do concreto, do histórico e do humano. Nesse terreno, teremos que usar a racionalidade inerente às linguagens não inteiramente formalizadas, e jamais inteiramente formalizáveis, como é a linguagem natural. Não podemos mais querer reduzir a linguagem a uma estrutura apenas sintática, sem levar em conta sua dimensão semântica, pragmática. É a totalidade dessas dimensões que nos permite construir o discurso da nossa cientificidade *sui generis*, que é a cientificidade das ciências humanas e sociais.

Esses autores propõem que não falemos mais de razão com maiúscula ou com minúscula, mas simplesmente de razões. E isso não apenas no sentido histórico, como faz Vernant, ao mostrar que uma coisa é a razão grega e outra a razão moderna. Propõem uma tipologia de razões que podem conviver simultaneamente como, em nosso contexto, convivem um modelo matemático e um modelo jurídico. O modelo matemático é por sua natureza monológico, verticalizante, demonstrativo, geométrico, como dizem os latinos e como Spinoza vai repetir. O modelo da linguagem natural jamais é verticalizante. Ele é necessariamente dialógico, porque num modelo jurídico não tenho mais a cadeia de razões numa seqüência fatal de portanto- portanto- portanto. Tenho o tempo todo o modelo do litígio, da disputa.

Somos as almas languageiras, persuasivas e sedutoras que somos porque o tempo todo estamos arbitrando e lidando com um tipo de linguagem em que não há conclusão definitiva. Há sempre uma conclusão transitória, aberta à nova

ponderação. É um processo no sentido jurídico. A história, a sociologia e a filosofia são assim. Nada se encerra definitivamente. Há sempre o recurso a uma instância superior. Posso reabrir o processo da história a qualquer momento. Propor um novo julgamento que pode ter outra conclusão. As ciências humanas e sociais caminham não através do relativismo do tanto faz como tanto fez, mas do relacional das disputas, das hipóteses em confronto. Vão progredindo na medida em que ganham um certo consenso entre historiadores, educadores, filósofos, que vão permitindo que certas teses ganhem peso, tenham valor e preponderem. Que seja, ainda que provisoriamente, mais uma verdade que tenha de ser acatada como tal pela comunidade científica, pelo corpo de especialistas daquela área.

Enquanto a verdade absoluta, a-histórica e atemporal pretende organizar-se de forma unívoca, de uma vez por todas e para sempre, a razão do tipo dialógico, inerente ao discurso natural, se constrói e se reconstrói numa permanente abertura. Isso dá uma dimensão muito maior à ciência e recoloca uma série de questões sob nova luz. Os autores que trabalham nessa linha têm mostrado, por exemplo, que quanto mais eu restrinjo a razão a um modelo fechado e absoluto, mais deixo fora desse núcleo pleno e denso de razão tudo o que chamo de não-razão. Ou seja, cresce o campo da irracionalidade. Quanto mais eu expando a noção de razão, mais estou mostrando que há uma racionalidade para o abstrato e uma racionalidade para o concreto. É uma outra razão e um outro modelo, mas eles me permitem continuar no campo da razão. Em vez de dar espaço amplo para a irracionalidade grassar e desenvolver-se, vou iluminando de racionalidade aquelas zonas de linguagem que, embora não tenham a racionalidade coagente da razão abstrata, têm a racionalidade operante, aberta, crescente, temporal da razão dialógica. Diminuo assim a faixa do irracionalismo, do obscurantismo. Caso contrário, deixaria a irracionalidade crescer enormemente, porque tudo o que está excluído do núcleo absoluto seria irracional. Se eu posso continuar operando racionalmente no campo da linguagem corrente, mesmo que não seja com uma razão absoluta, estou eliminando ou adiando cada vez mais o momento da violência. Se eu diminuo a extensão da racionalidade, estou abrindo espaço para a irracionalidade. Mas se há sempre uma possibilidade de adjudicação, de arbitragem, de abrir o discurso racionalizador, então estou empurrando para longe simultaneamente a irracionalidade e a violência.

Espero que vocês, educadores, tenham percebido as grandes repercussões que esse tipo de modificação nos paradigmas epistemológicos produzem no modelo pedagógico, na noção de educação, na relação entre educador e educando. Bachelard é um dos autores que está dentro dessa forma de pensar dupla, dividida e amplificadora da racionalidade. Ele nos ensina, usando uma espécie de brincadeira muito séria, como podemos demover aqueles espíritos empedernidos dentro de uma concepção absoluta. Em um texto maravilhoso, diz que sempre encontraremos alguém que vai resgatar aquele velho tipo de argumento que

lembra a nossa Ofélia Maria dos Santos Aguiar com seu portanto-portanto-portanto. Eu posso vir com as hipóteses historicistas, com argumentos sociológicos, apelar para a antropologia, a psicanálise, a filosofia, Foucault e todo o seu instrumental. O outro olhará para mim com aquele sorriso tranqüilo e superior, sem se importar com tudo isso que é mutável, variável e múltiplo, e dirá simplesmente que a soma dos ângulos internos de um triângulo continua sendo 180 graus. Toda vez que nos defrontarmos com esse tipo de empáfia, que no fundo é uma empáfia até ingênua, Bachelard aconselha a usar a seguinte fórmula: temos que dizer “depende”.

No momento em que se introduz um “depende” no cerne da cientificidade mais empedernida e fechada, mais autoritária, mais fanática e neurótica, abre-se o espaço para uma enorme e salutar conversa. Então poderemos mostrar para essa pessoa que, se ela passar para os referenciais da geometria não-euclidiana, os resultados já não serão os mesmos. Depende da configuração, se esse espaço for curvo, e se isso, e se outra coisa... Quando entramos no se, e se e se, o portanto-portanto-portanto vai perdendo a sua empáfia, seu caráter autoritário e dogmático. E vejam que a receita de Bachelard não passa por negar a matemática, não se trata disso. Trata-se é de negar a matematização daquilo que não é matematizável, de negar a desumanização daquilo que precisa se manter humanizado, negar a extração da dimensão temporal daquilo que só pode ser compreendido temporalmente. Trata-se, portanto, de preservar a temporalidade do tempo, a humanidade do homem, a concretude do concreto, coisas óbvias.

Toda essa questão que tentei apresentar sobre as mutações do conceito de razão e de como hoje ele está diversificado e rico, e como essa pluralidade da razão abre espaço para a superação da crise intelectual que vivemos — toda essa questão está permeada de uma outra que anunciei e não desenvolvi. Resumidamente, quando esses autores trabalham com a linguagem natural, dizem que vão trabalhar com aquilo que era o lixo que Descartes jogou fora. Descartes disse “vou examinar meu *pensée*”, minha consciência, diria hoje. “O que que tem no meu *pensée*?” Uma porção de imagens, de idéias, algumas até inconfessáveis, mil representações e, no meio delas, alguns pontos claros. Tenho representações vindas dos meus sentidos, da minha imaginação bastante efervescente e tresloucada, da minha vontade também descontrolada, mas tenho algumas representações maravilhosas. Ele vai catar apenas essas, que considera ouro, e das quais vai extrair toda a ganga para salvar a humanidade com a clareza da matemática. No meio de mil idéias confusas, tenho, por exemplo, a idéia de uma reta, de um círculo, e outras que brilham com clareza. São essas que importam para a ciência. O resto é lixo, é ganga.

Os autores do nosso tempo estão dizendo que nós temos que trabalhar é com essa ganga mesmo. Ela é a matéria-prima do nosso discurso cotidiano — que podemos elaborar como um discurso artístico, literário, científico de ciências humanas e sociais. É com essas idéias obscuras e ambíguas que tenho que

fazer a comunicação do dia-a-dia com as pessoas que me cercam. É com elas que falo com minha família, meus amigos e até com os meus inimigos. Uso essa linguagem para fazer proclamações, discursos, seduzir os outros para um projeto, uma campanha, um candidato, uma religião. É através do uso adequado das idéias obscuras que fazemos não só o discurso do cotidiano mas também o discurso pedagógico, da propaganda, da publicidade, do camelô, do político, do catequético, do pregador, do retórico, de todos aqueles que, como nós, o tempo todo querem persuadir, cativar, convencer dialeticamente no sentido antigo — trazer o outro para alguma coisa que achamos ser melhor para ele, para nós e para o mundo.

É com esse discurso ambíguo e equívoco que nós temos também que fazer o nosso discurso exortativo de sentido ético e político. Todos hoje estamos querendo pensar sobre a questão ética, sobretudo neste país. Estamos querendo recolocar essa questão em dimensão pessoal, privada e, se possível, que Deus queira, na dimensão política. A constituição desse discurso, que aprendemos na aula de português, tem um tom sempre diferente. Não adianta eu descrever determinados personagens e dizer, ele é assim, é filho de fulano, teve tal avô, e acabo lombrosionalmente desculpando todo mundo. Apesar de ser filho de quem é, ter a mãe que teve, ser casado com quem é, eu gostaria que ele fosse diferente. Se tivesse condições de removê-lo, mudá-lo, eu diria “sê honesto uma vez, sê limpo, sê puro, sê digno”, qualquer coisa desse tipo. Esse discurso que não é bem imperativo, que os gregos chamavam de parênético, exortativo, “faça, deixe a vagabundagem, deixe a ladroagem, pense no povo”, algo assim.

Teríamos que compreender a natureza do discurso que está nas camisetas, nas faixas, na cabeça dos brasileiros, para saber como constituir esse discurso exortativo. Esse não é um discurso que confirma o que é. Ele apela ao que é para que seja diferente do que é. É o discurso da exortação, do dever ser, que pressupõe para além daquilo que já é e que já está, e aponta para uma outra possível e desejável forma de ser que ainda não aconteceu. É um discurso de vontade, de esperança, desejo, utopia, inconformidade, não-aceitação de que as coisas sejam apenas como são. Sempre que digo “as pessoas deveriam ser diferentes” estou entrando numa dimensão da minha linguagem constituída não através do portanto-portanto-portanto, mas de uma outra tessitura de linguagem e de idéias que resulta no que chamamos de discurso normativo, lógico, ético, exortativo, que está nos fundamentos da moral.

Para entendermos como essa questão ocorre hoje no Brasil e as sua relações com a política precisaríamos de mais tempo. Outro dia, ao tentar explicar isso a uma pessoa que me entrevistava, falei: espera aí, vamos ver se pegamos o problema desde o começo — um vício de professor de história da filosofia, sempre achando que, quando um problema desponha lá atrás, ele surge com uma virgindade que lhe dá maior clareza. Nesse momento, tomei um susto enorme porque me lembrei de cursos e aulas que havia dado sobre Hesíodo há muitos

anos. Foi com ele que a questão ética apareceu pela primeira vez em nosso registro histórico-literário ocidental, com a conotação de normatividade e de dever ser. Foi num poema de Hesíodo chamado “Os trabalhos e os dias”, oito séculos antes de Cristo. Nesse poema, ele exorta seu irmão a tornar-se honesto, a abandonar a disputa e a usurpação para entrar na luta, no trabalho. Então, na verdade, tudo começou numa disputa entre irmãos, oito séculos antes de Cristo.

Embora eu soubesse disso há muito tempo, não estava pensando nessas questões na hora de dar aquela entrevista. Comecei a falar sobre virtude. A melhor maneira para entender o que é a virtude é vendo como essa palavra surgiu, com que sentido foi usada antes, em Homero, por exemplo. Para Hesíodo, virtude é o resultado de um esforço, de um trabalho, de uma luta boa, em contradição com a má luta que é a luta da usurpação, da exploração do outro. Injustiçado pelo irmão, Hesíodo o acusa de ter sido beneficiado por juizes corruptos. Ele teve a consciência de que o real não era comensurável ao ideal de justiça. A partir daí vai procurar explicar como se chega a tamanha degradação do ponto de vista pessoal e cultural. Como uma sociedade se corrompe dessa maneira, de forma tão genérica, tão ampla. Como pode acontecer tamanho horror dentro da sociedade — o irmão roubar o irmão com o apoio e a conivência de governantes corruptos. É um horror tão grande do qual ainda não nos demos conta. Eu acho que ainda estamos pouco indignados diante desse horror que vem se repetindo sob nossos olhos, ainda estamos um pouco festivos. Há a exigência de uma indignação maior.

Para entender como a humanidade chega a tamanho descalabro e decadência, precisamos usar os grandes mitos que conhecemos e que não sabíamos que foram feitos para explicar tal situação. É para isso que Hesíodo cria, ou recria, o mito de Prometeu. É para isso que usa o mito de Pandora, a mulher mítica que, como castigo para os homens, é cheia de dons e seduções. Ela traz para o meio dos mortais, para Epimeteu, todos os dons que os deuses lhe colocaram, como se isso fosse um presente dos deuses. E Zeus gargalhava quando Pandora foi entregue a Epimeteu, uma gargalhada que até hoje nos assusta quando lemos essa passagem de “Os trabalhos e os dias”. Zeus entregou a Epimeteu o presente que todos os deuses haviam constituído: Pandora e sua jarra com tampa cheia de males. Ela destampa a jarra e os males se dispersam entre os mortais. Tampa a jarra outra vez e a esperança, que ainda não tinha conseguido sair, fica presa definitivamente. Hesíodo precisa do mito de Prometeu, do de Pandora e do das raças, para mostrar que nós — e estou falando da Beócia oito séculos antes de Cristo — só podemos ser hoje a indignidade que somos, pessoal, cultural, política, se nos percebermos como resultado de uma longa e terrível decadência. Mas, como nele existe uma inconformidade com aquela situação e ele se horroriza, seu horror também precisa ser explicado. Se a decadência explica o que está acontecendo, também é preciso que exista uma explicação para o horror. O horror é uma espécie de nostalgia, de ressonância, de uma altitude

perdida, da idade do ouro remota e arcaica, que se perdeu definitivamente mas que ainda fica ressoando através da indignação, da perplexidade, do espanto e do desejo fortíssimo de uma justiça. Esse desejo é forte não porque a justiça está aí, mas justamente porque, estando ausente, passa a ser o nosso principal objeto de desejo.

Se eu fosse falar de 1992, inevitavelmente iria falar desse período oito séculos antes de Cristo e talvez só chegássemos ao hoje através dessas formas analógicas e metafóricas. Para entender nossa condição atual, para poder exercitar efetivamente um modelo democrático, preciso de uma razão múltipla, plural, democratizante, feita de ambigüidades e de litígios, em que eu tenha que ser o tempo todo, e com todo risco e responsabilidade, aquele que arbitra. Não arbitrariamente, mas através de uma arbitragem ponderadora, que leve em conta todos os argumentos. Preciso de uma revalorização da imaginação, sobre a qual não pude nem falar, que é a matéria-prima daquelas idéias obscuras. Precisaria perceber que há na imaginação uma instância criadora que nos tira do fatalismo mecanicista do mundo, um fatalismo mecanicista que se atribui ao jogo da sociedade. Para isso é preciso resgatar o direito à criatividade da imaginação. Resgatar a ética como uma normatividade que se legitima a partir da indignação, do espanto diante da ausência da justiça. Para chegar a 1992 — e eu não conseguiria chegar, estou há séculos atrasado —, precisaríamos ter vindo simultaneamente tecendo esses três caminhos entre os muitos outros que eu não saberia trabalhar.

José Américo Pessanha, que morreu em 1994, foi professor da UFRJ, UFF, IESAE-FGV e dirigiu o Centro Cultural São Paulo, de 1989 a 1992. Este texto foi publicado pela primeira vez nos Cadernos da ANPED (nº 4, 1994, p. 07-36), cuja edição está esgotada.