

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

O CORPO NO LIMAR DA SUBJETIVIDADE

Francisco Cock Fontañella

Campinas, 1985

T
F7360
6710/80

FRANCISCO COCK FONTANELLA

Este ~~exemplar~~ exemplar corresponde à
redação final da Tese defendida por
Francisco C. Fontanella e aprovada pela
Comissão Julgadora em 22/11/85.
Arquiteto Zed
orientador.

O CORPO NO LIMIAR DA SUBJETIVIDADE

Tese apresentada como exigência par-
cial para a obtenção do título de
Doutor em Educação (Filosofia da Edu-
cação) à Comissão Julgadora da Univer-
sidade Estadual de Campinas, sob a
orientação do Prof. Dr. Newton Aquil-
les von Zuben.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

1985

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

COMISSÃO JULGADORA

Aminturcu Ziv
Liliana R. de
Munira de Repuch
Alchier

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Newton Aquiles von Zuben, orientador
seguro e paciente;

Ao Prof. Dr. Augusto João Crema Novaski, compa-
nheiro incansável e solícito a cujas observações
muito devo;

À Maria Carmem Castro Fontanella, por sua dedica-
ção e paciência ao passar tantas vezes a limpo os
meus rabiscos

Í N D I C E

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO I

AS RAÍZES GREGAS	20
------------------------	----

CAPÍTULO II

VIDA E RESSURREIÇÃO - A RELIGIÃO DA DIVISÃO	28
---	----

CAPÍTULO III

AS PROPOSTAS ANTITÉTICAS	35
--------------------------------	----

A - Idealismo	35
---------------------	----

B - Do Materialismo	47
---------------------------	----

CAPÍTULO IV

A LINGUAGEM: QUALIDADE E UNIDADE	49
--	----

1. Dualidade Disfarçada	49
-------------------------------	----

2. A Busca da Unidade	69
-----------------------------	----

CAPÍTULO V

A LINGUAGEM - O SUBJETIVO E O OBJETIVO, O UNO E O DUAL ..	91
---	----

CAPÍTULO VI

A FILOSOFIA DA ENCARNAÇÃO - G. MARCEL	103
---	-----

CAPÍTULO VII

O HOMEM RESGATADO	113
1. A Dança	114
2. A Sexualidade	126
3. O Esporte	133
4. A Arte	138
CONCLUSÃO	141
BIBLIOGRAFIA	145

I N T R O D U Ç Ã O

A visão dualística do homem é muito antiga. Ela é mesmo imemorial. É também aparentemente universal. Somente na época moderna é que se tentou sistematicamente abolir a *crença* no espírito humano. As funções que se lhe atribuíam foram en tão atribuídas ao ser vivo material, seja como funções biolôgi cas, seja como momentos ulteriores de uma marcha evolutiva. Qual quer que tenha sido o êxito dessas sistematizações, elas não se tornaram populares. Não no sentido de serem adotadas pelos po vos, pela gente simples. Popularmente, entre nós, as tentativas de provar a existência do espírito entre os adeptos do espiri tismo têm tido mais êxito. Mas, evidentemente, se trata de cho ver no molhado. Só se convencem os crentes. Mas os crentes jã foram a totalidade da humanidade e quase o são ainda hoje. Ho je podemos afirmar o mesmo em relação ao povo e aos povos: to dos são crentes. Lá ao longe, tentando sobressair da massa, há algumas exceções.

Qual a razão desta crença? Por que ela é tão antiga quanto a cultura? Por que é universal? Por que mesmo o é entre os povos ditos civilizados? Por que é tão arraigada e constante? Que ela seja o reflexo às avessas das condições de produção ,

não é aceitável. Anteriormente à alienação econômica os povos, as tribos, criam em Deus e no espírito humano. Os grupamentos humanos, os mais primitivos, os mais antigos, os primeiros comunitários ou comunistas, criam nos espíritos e no espírito. Os estudos de Calvez são conclusivos⁽¹⁾. A religião não é subproduto da alienação econômica. Pelo menos não havia homens sem espírito.

Deixemos de lado a revelação. Admitindo-se Deus, ela é possível. Este, porém, não é o questionamento presente. O que queremos investigar é o segredo da subjetividade. A constituição ou formação da subjetividade não é um dom ou castigo do além. Ela tem as características da mundanidade e se forma antes pela dilaceração da existência. O homem se divide e divide tudo o mais. A formação da subjetividade dualiza o homem, divide o homem, porque a subjetividade é empurrada para o interior. E esta é a questão que nos preocupa: a visão dualista do homem; mais: a vivência da dualidade. Pois que não importam os fatos, mas a vivência dos fatos. O sacrifício da criança ou do inimigo pode nos parecer selvageria. Mas, e o aborto? E a pena de morte? Num estado de extrema penúria comer o corpo de outrem pode não ser tão bárbaro assim! Já tivemos exemplos. A eutanásia não pode ser considerada como um ato de bondade? A eugenia não pode ser considerada de valor primordial? Vários povos tiveram experiências amargas a respeito..

O homem frequentemente se separa em corpo e espírito, ou em corpo e eu, ou em corpo e psiquismo. Há uma educação

(1) Cf. CALVEZ, J. Y. *O pensamento de Karl Marx*.

que leva o homem a se dividir: o corpo obriga você a fazer o que você não quer. Você, sujeito, não quer, ou você, sujeito, comanda o corpo.

A subjetividade, entretanto, é um fato. É por essa subjetividade que atribuímos direitos e dignidade ao homem. É por ela que podemos falar da dignidade da pessoa humana. Mas pode ser que falar da dignidade humana só tenha sentido quando o homem está dividido. De fato, entre nós, a dignidade humana está radicada no interior do homem.

A questão da subjetividade ultrapassa evidentemente o nível biológico e, portanto, o nível material. Não fosse assim, todo ser biológico seria um sujeito, uma subjetividade. O caráter sagrado das vacas da Índia não é compartilhado pelas próprias. Embora possa parecer que a Sociedade Protetora dos Animais atribua direitos aos animais, a verdade é que esses direitos são subsumidos pelos membros dessas sociedades. É bem verdade que há um sentimento vago e ambíguo relativamente aos animais. Vago, porque muitas pessoas, ou talvez todas as que não aceitam que se maltratem os animais, não sabem dizer por quê. *Tadinho*, sobretudo se se trata de animal querido ou indefeso. Ambíguo, porque sistematicamente são mortos milhões deles diariamente para alimentar-nos e todo mundo acha bom. Levantou-se uma parte da opinião pública dos EEUU pelos novilhos criados em confinamento, sob condições que a reportagem fazia parecer cruéis. Mas, afinal, alguém tem de ser impiedoso e matar os animais. Além disso, como dar muito valor às reportagens? Entretanto, elas lidam com os sentimentos humanos.

Em todo caso, quanto a adquirir direitos ou perder

direitos, não se trata de uma questão de direito, mas de uma questão de fato. Citam-se os judeus no nazismo, os negros nos EEUU e na África do Sul, os homossexuais com direito de casar-se na Inglaterra, os gatos que receberam herança na França, etc, etc. O difícil é indagar se o homem tem realmente direitos. Perante quem, se outro homem o nega?

Entre os animais não surgem as questões de direito.

Entre os homens, sim, por quê? Todos os povos *crêem* que o homem tem algo mais. Pelo menos, sem dúvida, ele é algo mais. Ele é um sujeito. Ele se diz, se pensa como um sujeito e, às vezes, age como um sujeito.

Na nossa cultura, sujeito é aquele reduto interno, seja psíquico, seja mental, seja espiritual. Na psicologia chama-se-á psique; nos círculos esotéricos, mente; na filosofia, consciência; nas religiões cristãs, alma ou espírito. De qualquer modo, o sujeito, que só se entende como interioridade, é um fato. Não vamos discutir sua substancialidade ou fenomenicidade. De qualquer modo, o dominador do mundo, dos fatos, tem de formar-se distanciando-se do mundo, da matéria. Não poucos postularam sua anterioridade absoluta. Mas é inegável a gênese, a formação da consciência, ou da psique, ou da mente, numa palavra: do sujeito. E o sujeito tem de estar *fora* do objeto que ele contempla ou maneja. O sujeito não pode aderir à carne, à matéria, e ficar pendente de seus caprichos ou vicissitudes. A caso o saber não é de essências? Acaso o Uno não prevalece evidentemente sobre o múltiplo? E como aquele centro de luz que capta o Uno poderá confundir-se com o múltiplo? E como contemplar o ob-jeto, sem dele manter uma prudente distância? Por

isso, ciosamente o sujeito deve afastar-se das coisas, para en tendê-las, para dominá-las. Essa distância é o segredo do su jeito. Entretanto, a experiência demonstra que o sujeito se constrói na medida em que constrói o mundo dos objetos - em que pesem os belos pensamentos platônicos. ou talvez devamos dizer: o sujeito se constrói, construindo o mundo objetivo. Mas só existe mundo objetivo para algumas culturas. Tudo isto, en tretanto, não passa de uma abreviação dessa obra monumental que é a formação do sujeito: do selecionamento biológico, entre mi lhões possíveis, começa a surgir algo, dentro do biológico num certo sentido, e para lá do biológico, para lá do material, num outro sentido. É um centro, um reduto; é como um espaço não ma terial, uma força, um sentido, estruturando-se, fazendo-se, am pliando-se dentro do organismo, ou organizando o material. É a formação de um novo universo. Na medida em que se forma, tam bém forma o universo material: o homem se molda pelo mundo e molda o mundo. Não sei se a concentração das consciências ou subjetividades chegaria a saturar a superfície da terra. Esses centros ou subjetividades se formam a uma certa distância da terra, da matéria. De algum modo se formam nela e por ela, mas certamente para lá dela. Não se pode comparar uma consciência ao mundo material. Quanto pesa a consciência? Qual a sua velocidade? Em que lugar está agora? Como é ela quando julga e sub joga o corpo? Ora, uma pedra não fala com outra pedra. No míni mo será o reflexo do mundo material; mas não se iguala a ele.

Mas a consciência do civilizado é uma e a do pri mitivo é outra. Melhor: a vivência do civilizado é uma e a vi vência do primitivo é outra. E nos civilizados a consciência não é idêntica; é sempre dividida; uma é a do senhor e outra é

a do escravo. Quem tem mais posses tem mais direitos; uns vi vem mais, outros sofrem mais.

E o seu portador, o corpo? Será o portador? Será o seu meio, seu instrumento, seu habitat, seu *repêre*? Se admitimos - e temos que admiti-lo - que a subjetividade só é possível a um certo ou por um certo *afastamento* do mundo material, como não levar a consequência desta posição ao nosso corpo? E eis o homem dividido. Podemos tentar descobrir por qual fundamento o homem se divide, se cinde, se recolhe como sujeito à distância do mundo. Por que se afasta do mundo (como é isso possível?) e se constitui num reduto?

A subjetividade se forma e persiste para aquém dos objetos, não anteriormente a eles. Mas a constituição dos objetos só se dá ao preço da separação do sujeito: este é o veio do idealismo. Na medida em que o sujeito se distingue dos objetos, nessa mesma medida ele passa a se diferenciar deles. Quanto mais nítido, claro, distinto o mundo material, tanto mais se afirma o sujeito distinto dele. Quanto mais distinto o objeto, mais nítido, claro e distinto se torna o sujeito. E quanto mais cômico de si se torna o sujeito, mais separado ele se vê do próprio mundo. Aí estão as raízes do idealismo e de seus exageros. O *eu*, o sujeito se separou e se tornou todo-poderoso em relação ao mundo. E o corpo, conjunto biológico, material, mundano, cheio de humores e excreções ficou relegado, mais ainda que o mundo. Os sentidos são *portas, janelas, pas*sagens, *receptores*, etc. O corpo, os sentidos passaram a ter um papel secundário, infelizmente necessário, nessa transação. Muito embora o mundo se formasse à medida e forma dos sentidos, foram tidos como canais ou veículos da representação do mundo.

O homem formado do mundo formou a imagem e posteriormente a idéia do mundo. O corpo foi no embrulho do mundo.

O ideal científico está nesta mesma linha de separação entre sujeito e objeto. Por isso a vivência do homem cada vez mais se dissocia do mundo. Esta vivência *artificial* tem um sentido contrário à vivência *simpática*, seja a do primitivo(?), seja a da criança. A ciência, a razão criou o mito do abandono dos mitos. Com isso a racionalização da existência acarreta perda da mundanidade originária. Por mais que se conheça o funcionamento sexual do homem e da mulher, a vivência sexual mesma tem de esquecer esses conhecimentos. Ficar preocupado com preservativos tira todo o encanto, o abandono, e deteriora a entrega, a vivência de dois em um. A mais intensa, satisfatória e pessoal realização sexual não depende de conhecimentos relativos à sexualidade.

Por sua vez a ciência pretendeu desvelar o corpo. Começou dissecando. Depois analisou exaustivamente o conjunto orgânico. Já entende a saúde, a alimentação, etc.

Entende a saúde do corpo. E a saúde do homem? Há muita gente cuja saúde é precária e que é feliz. A ciência ainda não atingiu o homem. A ciência do homem já progrediu bastante para dominar, escravizar o homem, não para fazê-lo auto-realizado. O conhecimento, a manipulação do corpo ou da mente só aprofundou o dualismo. O corpo pode ser tratado, consertado. O homem pode sê-lo?

A criança -- como também o animal -- vive o momento presente, vive no imediato, isto é, vive na e da representação presente. Sua representação, entretanto, é bem diferente da do

adulto, pelo menos nos meios *civilizados*. A criança e o *primitivo* co-existem com o mundo e com os demais. Entre eles a *vivência* intersubjetiva não se diferencia da convivência com as *coisas*. A constituição da subjetividade separada dos demais e do mundo é contemporânea da constituição da consciência separada do mundo e do tempo. A distinção do passado e do futuro coincide com a separação que os sujeitos estabelecem entre si e os *objetos*. O reduto então produzido, o sujeito, se constrói na medida em que a criança vai *cavando* o tempo na consciência; no caso do *primitivo*, isto acontece na medida em que a convivência com os *civilizados* vai injetando as dimensões do tempo na consciência. Na criança, a princípio, passado, presente e futuro não se distinguem, não têm sentido. Aos poucos o presente começa a se *tecer*. É o *agora*, logo o *em seguida*: *Vamos, Levanta, Vem.Sai*. E quem sabe se um agrado ou punição acontece a seguir. É bem verdade que a criança *aprende* rapidamente a adivinhar o que acompanha a voz: raiva, indiferença, desprezo, amizade, amor, etc. A criança se conduz sem dúvida também por uma secreta e admirável simpatia, e com a mãe em primeiro lugar.

Espera. Já vou. Já vai. Fica quieta. Meu bem. Meu amor. Abraços, beijos, carícias. Já vai, Já vai e parece que o tempo vai penetrando naquela cabecinha de um modo meigo e às vezes autoritário. A voz, quantas vezes *seguida* de pancada ou de carinho, produz um eco interior. Mas também a dor, a fome e outras sensações ou necessidades certamente influem. *Vamos fazer no penico. Corre, Corre*. E coisas assim. A demora, por imposição ou por impossibilidade, vai criando a consciência, melhor, a vivência do tempo. Além disso a criança começa muito cedo a ter uma vivência *fisiológica* do tempo. E com a demora vem a *vi*

vência do afastamento dos objetos, das coisas. Daí as coisas começam a ser objetos, começam a ser algo-lã. O andar pela casa: *Vai buscar a chupeta. Está na sua cama. E vai, e vem. Vou mimi.* Pega suas coisas e vai para a cama. Pensamento e execução. A princípio perfeitamente coincidentes. Aos poucos separando-se: pensamento e ação. O tempo, a distância, o pensamento bem mais tarde. E muito cedo a criança recusa as coisas: o peito, a mamadeira, a comida, etc. Até que formula um dia: *Num quẽ...* . A rejeição de certas coisas torna-se cada vez mais consciente. Rejeição, separação. Consciência de si, consciência das coisas , dos objetos. Retrai-se o sujeito, separa-se.

Todo o drama da História e do homem está enravado na vivência do tempo. Sem a vivência do tempo o drama não é possível. O drama é a própria expressão da dilaceração, na divisão do homem. O homem se dilacera enquanto se distende no tempo. O mito de Éden relembra a unidade originária. O homem foi certamente alguma vez uno. A criança é una. Os povos *primitivos* tiveram e têm essa vivência. A consciência de si liberta o homem do imediato, o divide, o constitui como homem histórico; ela quebrou a inocência original. O homem, desde que histórico, é dividido. A unidade original é o passado do homem. Mas é também o seu futuro. É o *archê* e o *telos* deste ser agora perpetuamente inquieto. Mas a consciência do tempo e da dualidade deve ter nascido a duras penas: as da escravidão.

Muitas crianças têm de dormir segurando algum objeto. A fuga inevitável do sono é burlada pelo aconchego daquele objeto especial, que, aliás, não é objeto. A perda temporária do mundo se resume, se compensa naquilo que é agarrado. O mundo se resume naquele objeto, que não é ainda objeto.

A criança começa a articular sua representação das coisas. Começa a articular, a selecionar as reações, sempre ensinada pelo seu meio. Antes ela agia e reagia instintivamente, reflexamente. Aos poucos ela o fará articuladamente, isto é, segundo os modelos fornecidos ou impostos pela cultura: suas ações provocarão certos acontecimentos. Acontece a mamadeira, quando chora; acontece a limpeza - o fim do incômodo; acontece a música no toca-disco; acontecem as imagens e sons da TV. O que era um esquema instintivo, ou melhor, o que acontecia dentro de um esquema instintivo, passa, aos poucos, a ser provocado. E - mais importante - acontece a transposição para outros esquemas e outros efeitos pretendidos: é a aprendizagem, é o sujeito fazendo-se.

A princípio as ações e reações não ultrapassam o biológico. É um desapontamento não se poder surpreender a superação do biológico. Será que há a superação do biológico? Como é que a vida se ultrapassa a si mesma? Como é que pode constituir-se um sujeito, se ainda não é? O certo é que se constitui. Nossos esquemas perceptivos e intelectivos são demasiado rígidos para a realidade. Não podemos simplesmente viver a realidade, temos que entendê-la. Entendê-la é apresioná-la nos nossos esquemas: é o que descobriu Kant. Os esquemas, formas, estruturas, são as condições do nosso existir civilizado. Agora o nosso viver tem de ser o progresso. Para o homem viver é entender. Entender é progredir. Para onde? O próprio homem está tentando descobrir. E entender é dividir-se. Na medida em que entende, o homem se divide. As reações ilógicas dos defensores da lógica formal contra a lógica dialética ilustram a questão dos esquemas mentais-culturais. Ficamos presos, esclerosados,

quando devemos mudar. Somos obrigados a mudar e não sabemos co
mo.

Temos a segurança do que somos, por isso nos apega
mos ao passado. A memória por sua vez continua um mistério. Sem
a memória não haveria o homem. Seja a memória individual, seja
a coletiva. Aliás as duas não podem ser dissociadas. A memória
não é só conservação do passado, é também pro-tensão ao passa
do. Ao mesmo tempo o homem é protensão ao futuro, ao que
ele ainda não é, ao que ele quer ser. No passado ele se reencontra
continuamente, reconhece a sua face, como Narciso. Para o futu
ro igualmente ele se projeta, pois deixou de ser a estagnação
no presente. Existir é a tensão dialética do homem que é pre
sente e ao mesmo tempo esse ir e vir do passado ao futuro e vi
ce-versa. Na protensão o homem se distende. A distensão prop
icia a divisão. Enquanto entende, se protende, se distende, se
divide.

Estas expressões: protender-se, distender-se, divi
dir-se, são esclacedoras. O homem se divide. O homem sujeito di
vide a si mesmo, se distingue, se coloca como objeto. A nos
sa linguagem acompanha nossas vivências. Às vezes nossas vivên
cias são unas, integrals e, assim, nos expressamos. Às vezes ,
ao contrário, nossas vivências são divididas e assim nos expres
samos. O homem fala de modo ambíguo de si mesmo, porque a sua
vivência é ambígua. O homem, hoje, vive cada vez mais tempo di
vidido de si e dos outros. A cultura enveredou pelos trilhos da
separação. O homem ainda conserva a nostalgia da unidade perdi
da e ainda conseguiu preservar alguns momentos de vivência mais
intensa, mais profunda, vivência una e originária. As expressões
que referem o homem uno são correntes.

A linguagem pertence à essência do homem. Não é possível imaginar o homem sem a linguagem. Também é a linguagem o indicador principal do homem; pelo menos é o mais palpável indicador do homem: é obra coletiva utilizada pelo singular. Assim é o homem: obra coletiva realizada, atualizada em e por cada um. Da mesma natureza são os modos de pensar. Daí a usurpação do idealismo e do individualismo. Não há um eu transcendental, mas um eu histórico. Do mesmo modo não há indivíduo que tenha direitos por ser indivíduo, mas a fonte de todo e qualquer direito é a vida social. A linguagem é obra coletiva por excelência. Quando a vivência sócio-individual é unificada, a linguagem não divide o homem. Ao contrário, quando a vivência sócio-individual é dividida, a linguagem divide o homem. Por isso não concordamos com o platônico Claude Bruaire, para quem a linguagem - som e sentido - revela o dualismo. Também por isso pensamos ultrapassar o pensamento de Maurice Merleau-Ponty, para quem o estudo da linguagem permite "*ultrapassar definitivamente a dicotomia clássica entre sujeito e objeto*" (cf. *Fenomenologia da percepção*, VI). Embora Merleau-Ponty não o diga, sua intenção é superar a divisão no homem, objeto desta nossa tese. Ele não o consegue. Parece antes resignar-se ante a impossibilidade da redução.

Gabriel Marcel por sua vez tenta superar a objetivação e instrumentalização do corpo. Mas não supera a temática da mediação e fica na encarnação, termo aliás, frequente em Merleau-Ponty. É preciso reconhecer que, considerar o corpo como mediador entre o eu (sujeito, espírito, consciência) e o mundo, é colocá-lo na pendente do objeto. Por outro lado, o termo e o conceito de encarnação, referem algo que veio se encarnar, e por isso dão precedência ao espírito ou à psique.

Como já disse o prof. Rubem Alves, uma tese sobre o corpo dá eminência à consciência. Por isso todas as tentativas de unificar conceitualmente o homem estão fadadas ao fracasso. Não se trata de tese, de conhecimento, mas de vivência, de cultura. E não se poderia defender que a cultura como tal, qualquer que ela seja, produza a divisão no homem, como o defendeu Schiller. Há culturas que não dividem o homem, que desconhecem a distinção de corpo e espírito.

Por outra parte, as culturas chamadas civilizadas, essas sim, dividem o homem. Nossa vivência nos divide habitualmente. É o nosso viés, é nossa condição de vida, de existência. Um jovem é obrigado a participar fisicamente de uma guerra, embora ele a deteste. Um outro é obrigado a ganhar o próprio sustento em lugar e de um modo que ele detesta. Os exemplos são inúmeros.

Mas há momentos, vivências profundas, ricas e significativas, em todos os povos "civilizados, quando o homem vive e se realiza intensamente, uno e total. Citemos: a dança, a criação artística, o esporte, a relação sexual. Em todas essas vivências há a possibilidade da divisão e freqüentemente isso acontece. Mas a sua descrição mostrará que a divisão no homem não pode ser considerada definitiva e única compatível com o progresso. A vivência una e indivisível é possível a qualquer época da História, desde que a educação assim forme o homem. É preciso vencer os interesses escusos.

No capítulo I veremos, nas raízes mais profundas da nossa cultura, entre os gregos, como o espírito tinha uma certa predominância desde os tempos homéricos. O pensamento de Ho

mero pode ser tido como o fiel da balança, uma vez que seus poemas foram transmitidos oralmente por longos séculos. Seu repositário foi a memória popular. Por isso os poemas podem ser considerados como a própria memória popular. E lá estão espírito e corpo, muito embora tenhamos motivos para crer que a oposição, se já datava daquela época, não era tão acirrada como hoje.

O assim dito *milagre grego* consagrou a separação do corpo e do espírito: o *logos* não tinha lugar no corpo. Só o *nous* atingirá o *logos* das coisas. Este *logos* não se confunde exatamente com as coisas. E o arcano do mundo só é acessível ao *nous*, ao intelecto. Raivosamente Nietzsche vociferou contra o embuste de Sócrates e dos filósofos, porque eles dividiram o homem. A descoberta da razão se deu ao preço do corpo. A vida não é mais razão, unidade, harmonia. A matéria é o reino do Caos. O *Nous* terá que intervir para produzir a ordem. Só a razão descobre a ordem. Basta abandonar com Parmênides o reino do sensível, do material, da carne, da vida.

As raízes gregas vieram dar um sentido muito definido à tradição judaico-cristã (Cap. II).

O povo hebreu vivia constantemente à sombra de Jeová. Ora agradava, ora irritava *Aquele que é*. O hebreu temia em vida ao seu Deus. E aguardava em vida a redenção, a chegada do seu Enviado: ele instauraria definitivamente o reino de Davi, do sêmem de Abraão. Mas o Deus-Espírito devia triunfar do Rei conquistador: *Meu reino não é deste mundo*. O reino de Deus não é de ouro, de escravos, de tributos, de prazeres. Antes, é de amor: *Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração e a*

teu próximo como a ti mesmo. Mas o ranço grego e maniqueu perverteu a fé. São Paulo se atrapalhou. A vez da carne seria na ressurreição. Por ora o espírito deve lutar de morte contra ela. A carne é o inimigo, o refúgio da morte, o chamariz perpétuo da ira de Deus. É preciso superar a carne, mesmo esquecendo-se do próximo. A história posterior do cristianismo nem sempre se lembrou de Cristo, mas foi fiel a São Paulo. O Cristianismo não pode ser uma religião do homem, mas do composto corpo-alma. A filosofia grega veio a calhar. Já Santo Agostinho admirava que Platão tivesse dito - sem a revelação - coisas tão admiráveis. Logo Platão para quem a alma é divina, e para quem o corpo é uma prisão daquela. Embora Aristóteles tenha pretendido pisar no chão, seu esquema dualístico não era tão espiritual. A razão, o espírito forçosamente há de triunfar. A tradição da supremacia do espírito permaneceu. A divisão entre espírito e corpo, entre pensamento e matéria atingiu o auge. São irreconciliáveis a princípio. Depois a primazia do pensamento é tal que o mundo se torna ordenação do sujeito, mais tarde objetivação do espírito. O espírito triunfou da carne nas escolas. No cotidiano o homem rastejava para sobreviver. Tudo deve estar errado. A matéria e sua evolução explicam o espírito. Curiosamente o esquema da explicação é do espírito. Mas o espírito não passa de uma invenção do homem oprimido. Por alguma razão o povo não deu atenção aos excelsos extremos. Sua vida concreta é, ora dividida, ora unificada. No capítulo IV examinamos duas posições convergentes na intenção de unificar o homem: uma, acentuando o dualismo, Bruaire; outra, tentando superar o dualismo, Merleau-Ponty. Ambos seguem a mesma pista: a da linguagem. Bruaire é platônico. Pode unir, talvez, corpo e alma, mas não pode fazer do homem um ser.

Merleau-Ponty é um expoente da maior grandeza na linha fenomenológica. Seu intuito é restituir ao homem suas raízes mundanas. Merleau-Pontu entrevê a unidade originária do homem, do sentido, da cultura, no comércio consciência X mundo. No fundo, estamos de acordo: o mundo não é mundo sem a consciência, nem a consciência é consciência sem o mundo. Na verdade, ambos se fazem ao mesmo tempo. Pelo menos ao mesmo tempo o sujeito não pode legitimamente advogar para si uma anterioridade qualquer: não é *natura prius*. Há um movimento originário, difuso, indeterminado (o Caos?), mas constante, até mesmo decidido. Quando a vida se vive, então se faz o homem, se faz o mundo. O homem começa na unidade originária, unidade que a *Filosofia da encarnação* não consegue recuperar satisfatoriamente. É como se a luz se encontrasse com as trevas, como se a Ordem se encontrasse com o Caos. Mas a visão de dois elementos se encontrando é a visão do homem já dividido, da cultura racionalizada.

Então surge um impasse? Ao buscar a unidade do homem dividido eu encontro os elementos originários? Eu encontro a divisão? Teoricamente pode ser.

Na teoria o homem é dividido. Na prática o homem é, ora dividido, ora indiviso. Quando vive, quando age, o homem pode ser total. Quando pensa, quando teoriza, quando filosofa, quando defende uma tese, o homem é presa da razão racionante, da razão dos conceitos, das leis, das proibições, dos julgamentos, da razão que abomina o sentir, o palpar humano, o vibrar em comum...

Em alguns momentos o homem pode se recuperar. Destacaremos quatro momentos:

- a. quando dança. O corpo não dança, a razão não dança. O homem dança. Há um embalo tão humano e racional quanto natural, quando o homem dança. Natureza, entorno, som, convívio, alegria, ritmo, enlevo, existência, convivência.
- b. nas relações sexuais. Não sempre, pois a execução incompleta pode frustrar. A frustração é um tributo da divisão do homem. Só pode frustrar-se aquele que se dividiu, pois não realiza o que planejou: sua mente foi além do seu ser. No ato sexual o homem está todo completo. Em segundos se esgota uma vida; para alguns uma eternidade. Não importam guerra, paz, amor, ódio, alegria, tristeza, riqueza, pobreza, ontem, amanhã, o que foi, o que será...
- c. no esporte - o *homo ludens* também é simplesmente homem. Não como o intelectual. Age todo ele em consonância com o meio, com o universo, sem precaver-se disso. É o homem indiviso.
- d. na arte. Imaginemos um pintor. Ao executar os traços e combinações na tela, ele não sente o braço e o corpo como instrumentos. Ele traça, ele pinta, ele é o que faz.

Curiosamente o que chamamos de educação se aparta desses aspectos vivos, profundos, da existência. Existência que só tem sentido com os outros homens e não contra eles ou na solidão. Nem os elementos do cosmo estão na solidão. O homem só é um subproduto da cultura divisora do homem e dos homens entre si. A criança, homem nascente, não tem preconceitos de raça, de cor, de riqueza, de beleza, de instrução, etc. A educação vai formá-la, ou deformá-la. Encontraria ela o caminho?

Obs.: Na presente tese o autor é responsável pela tradução dos textos de obras citadas em outra língua.

C A P Í T U L O I

AS RAÍZES GREGAS

A cultura grega sempre admitiu a dualidade no homem: a alma e o corpo. Já Homero o atesta:

"Canta, ó Deusa, de Aquileus Peleida a ira ingente, que tão calamitosa foi para os guerreiros Acaios, e almas de heróis sem conta fez baixar aos Aides e seus corpos deu em repasto a cães e aves carnicais" (1)

Não interessa agora discutir o composto, suas condições, a união, a unidade do homem. Para o homem comum, como para os letrados, e mesmo para os grandes filósofos, não havia esse tipo de problema. O mito de Prometeu o confirma: a origem do homem traz o selo da dualidade: o corpo terrestre e a alma de índole divina.

O texto acima revela:

(1) HOMERO, *Ilíada*, Rapsódia I vv., 1/4.

- a) o homem tem - ou é - corpo e alma;
- b) a alma persiste com a morte e o corpo se desfaz;
- c) o corpo é inferiorizado, pelo menos na etapa fi
nal.

A unidade da composição, ressaltando-se não a com
posição mas a pessoa total una, que se divide, vem a seguir, nos
versos 9 a 11:

*"Pois eu te digo e minhas palavras não são ameaças
vãs: por causa de sua arrogância, ele não tarda a
largar a alma..." (2)*

É uma ameaça de morte. A morte é a separação. *Ele* ,
não tarda a largar a alma. Curiosamente a morte é a largada da
alma. Nesta mesma linha se expressa a tradição cristã: *Exalou*
o espírito. É curioso, pois a tradição é de que persiste a alma.
Mas a pessoa larga a alma, morre. O corpo presente, que encar
na a pessoa, larga a alma. Por isso aquele corpo ainda merece
todo respeito; é a pessoa ainda presente, até que se dissolva .
A alma segue seus destinos. A pessoa fica só com a alma por al-
gum tempo. É uma situação inteiramente ambígua: a pessoa se au
sentou, mas ao mesmo tempo está ali.

Poder-se-ia interpretar como uma figura poética ou
de retórica, ou como devaneio do sentimento, ou como herança mí
tica. Mas a tradição não o permite. O povo respeita mais os cor
pos dos mortos que os corpos dos vivos. O morto - o corpo-morto
- adquire um caráter quase sagrado, senão tal, embora o seu des
es

(2) HOMERO, *Ilíada*, Rapsódia 1 vv. 9/11

tino seja triste, nojento. É melhor que a terra esconda a humilhação, o fim tétrico, o castigo. O homem é uma unidade que se desfaz com a morte. A pessoa se divide. Está ainda ali e é venerada na sua presença dadavérica. E será venerada assim, enquanto perdurarem suas partes visíveis e sensíveis. Enquanto as partes do corpo persistirem, aí será venerada a pessoa. Extinto o corpo, a lembrança leva os íntimos ao espírito daquele que se foi. A pessoa passa a ser venerada no seu espírito que se foi, que partiu, que subiu. É venerada em outro lugar, que não é nenhum desses nossos lugares. É venerada, em outra dimensão, ou em nenhuma dimensão. Quanto mais querida a pessoa, mais forte é o impulso de considerá-la feliz, num lugar diferente, privilegiado, num *u-topos*, numa dimensão fora do corpo e fora do material.

Mas também destina-se a alma do inimigo, do iníquo, ao inferno, ao Geol, ao Aides, à região estígea. Igualmente um outro lugar, uma outra dimensão, outro *u-topos*, ou para lá das dimensões, para lá dos nossos lugares. A ciência, desvendando o espaço, obrigou o cristianismo a espiritualizar mais o céu e o inferno. O céu era lá em cima e o inferno lá em baixo. Nisto também a cultura grego-latina coincidia com a tradição judaica.

Popularmente o morto é visto de maneira ambígua e contraditória. Está morto, mas poderia agir. O âmbito de ação seriam as cercanias do corpo. Teme-se a ação dos mortos. (3)

(3) Trata-se sem dúvida de uma herança da vivência mítica, onde a morte não é separação do corpo e da alma, mas um outro modo de ser (cf. adiante Cap. IV).

Na Grécia antiga, entretanto, as almas dos heróis baixavam ao Aides. De qualquer forma é uma ruptura, uma divisão. Eis o dualismo, qualquer que seja o lugar das almas.

Para os gregos antigos os Deuses tinham sua própria dimensão, mas podiam intervir no nosso mundo. Eles *atravessavam* o espaço e o tempo. O monte Olimpo estava ali, mas era inacessível aos mortais. Aqui o tempo passa, não lã. A passagem de uma dimensão à outra não oferecia muitos problemas. Não era nada impossível a transação entre o mundo nosso e o mundo dos espíritos. Assim eram todos os antigos. A concepção racional do mundo criou uma distinção insuperável, criou uma série de problemas. Mas, os espíritos tomavam a forma corporal humana, com toda facilidade, antigamente. O mundo e a vida humana estavam sujeitos à ação dos espíritos; ou, mesmo, eram governados por eles. Como acontecia? Pergunta moderna. Acontecia. Vejam-se as dez pragas do Egito, como exemplo. Não havia separação entre ação natural e sobrenatural. O intercuro entre ambas era indiscutível para o povo, para as pessoas. Por isso os sacrifícios, as expiações, as propiciações. Hoje queremos separar pela ciência o que se deve à imaginação, à superstição. Mas o importante não está realmente aí. O importante para o homem não são os fatos puros (?), mas a vivência dos fatos, a sua significação para os homens; a sua significação coletiva e individual. Numa época de crise, como a atual, a propaganda governamental se intensifica. A fome está aí. Aos que a sentem, é preciso que não a vejam, é bom que se divirtam. Para os homens, o que conta é a convicção, a fé, a crença. Não há fatos para os homens, há as vivências dos fatos. Fatos científicos são um engodo, uma presunção. É preciso fa-

zer os homens crerem na paz, enquanto se intensificam dêsmensu
radamente os meios de destruição. É preciso fazer crer que a-
charemos soluções para nossos problemas, sem sermos radicais .
Importa o que cremos, pois agiremos de acordo. Quem acredita
na revolução é um revolucionário. Quem acredita na paz é um pa-
cifista.

Na Grécia antiga a alma era indiscutível, fosse ela
atômica em Demócrito⁽⁴⁾, fosse ela perecível em Epicuro⁽⁵⁾.

Mas a crença envolve o homem total. E o homem tor
nou-se suspeito: foi descoberta a Razão. Ela surgiu com o carã-
ter absoluto, acima dos Deuses. Por isso, muito mais tarde, ela
foi colocada no lugar sagrado pelos partidários da Revolução
Francesa. Mas foram, sem dúvida, os gregos os primeiros a en-
tronizá-la. A Razão se impôs à Vida, à Terra, ao Cosmo. Seu
objeto (sua cria) é a Verdade. Só a Razão encontrará o Logos ,
a Verdade. Parmênides o percebera: a via da Verdade é a da Ra-
zão. A via da Vida é enganadora. As multidões estão erradas. O
filósofo descobriu, ou pode descobrir, a Luz, o Início, o Fim,
o Meio... O segredo da existência; pois a existência passou a
ter o seu arcano. Quanto mais escondido, tanto melhor para os
iniciados: os filósofos. As luzes da razão aborreceram as tre
vas da matéria, a obscuridade e indecisão dos sentidos, da car
ne, da vida. Assim a vida coletiva, social, passou a precisar
de argumentos, de clareza, de luz. As idéias sobrepujam a vida.
O conceito funda o real. A realidade tem uma base oculta. A Ra-

(4) Cf. HIRSCHBERGER, J. *História de la filosofia*, Herder, Bar-
celona, 1963, Tomo 1, pp. 27 ss.

(5) HIRSCHBERGER, J. *Op. cit.*, pp. 188 ss.

zão descobre e dita o caminho para o oculto. A multidão não atinge o oculto. Para chegar lá a razão desprezará a carne e a vida. Sócrates (Platão) se encarregará de justificar a Razão e seu sujeito: a Alma. A verdade é da esfera do pensamento, não do sentido; seu sujeito só pode ser a alma, não o corpo. A alma tem que ser como as idéias: pura, inalterável (?), bela.

Nessa época criou-se a ontologia: o real se divide, e considerou-se evidente a divisão. O real aparente, mundano, se fundamenta no não mundano. O não mundano é mais real: é o fundamento. Eles são distintos. E no homem o mundano é o corpo, o não mundano é a alma. Para Sócrates são *coisas diferentes* ⁽⁶⁾. São tão diferentes que o corpo atua como obstáculo à alma ⁽⁷⁾. Ele a perturba e a impede de adquirir a verdade ⁽⁸⁾. A verdade, já foi estabelecido, não pertence aos domínios do corpo. A verdade tem de ser um campo diferente da vida, da existência. Ela será atingida contra o corpo, pois este só poderá contaminar a alma ⁽⁹⁾. O contacto, inexplicavelmente necessário, acarretará a necessidade de a alma não se deixar contaminar ⁽¹⁰⁾, e, quando tal não for conseguido, de purificar-se ⁽¹¹⁾. Essa é a tarefa dos filósofos ⁽¹²⁾.

A alma, que pode contemplar e atingir realidades absolutas ⁽¹³⁾ será da natureza dessas idéias. Cabe perguntar a

(6) Cf. Platão, "Gorgias", in: *Ouvres Complètes*, Edition Gallimard, Paris, 1950, pp. 398 ss.

(7) PLATÃO, "Phedon", In: *Ouvres Complètes*, Edition Gallimard, Paris, 1950, p. 776.

(8) PLATÃO, "Phedon", In: Op. cit., p. 777.

(9) PLATÃO, "Phedon", In: Op. cit., p. 779.

(10) PLATÃO, "Phedon", In: Op. cit., p. 779.

(11) PLATÃO, "Phedon", In: Op. cit., p. 779.

(12) PLATÃO, "Phedon", In: Op. cit., p. 779 ss.

(13) PLATÃO, "Phedon", In: Op. cit., p. 777.

Platão como ele sabe da alma. Mas a verdade é que a tradição (antiquíssima) traz a alma separada até Platão. Da idéia que Platão faz da alma decorre a realidade (metafísica) da alma. A alma tem que ser assim, pois Platão a pensa assim.

O exemplo das pedras preciosas é curioso. Sócrates não encontra na terra pedras preciosas puras. Por isso, porque as não encontra aqui, deduz necessariamente que são da terra superior⁽¹⁴⁾. Do mesmo modo a alma: a alma pura tem de ser de alhures, bem do alto.

Na verdade sabemos que não há em outro lugar pedras puras, nem seus conceitos. O preconceito fundamental de Platão é de que um mundo perfeito deve fundamentar o imperfeito. Entretanto, nossa realidade mundana é diferente: o homem cria o superior, isto é, os povos partiram de realidades bem simples e caminham, às vezes, para realidades mais complexas, até mesmo mais perfeitas. Exemplos: a habitação, a alimentação, o conhecimento da natureza, o domínio da natureza, etc. Kant frustrou os próprios idealistas, mostrando a falácia do argumento ontológico: não se pode passar da idéia à existência. Isto vale para seres mundanos e não mundanos. Demais, toda a doutrina da geração pelos contrários⁽¹⁵⁾ não se coaduna com a imortalidade da alma⁽¹⁶⁾. O imortal não precisa rehascer; o imortal não morre. Dizer que o calor venha do frio, o feio do belo, etc,

(14) PLATÃO, "Phedon", in: Op. cit., p. 844.

(15) PLATÃO, "Phedon", in: Op. cit., p. 784 ss.

(16) PLATÃO, "Phedon", in: Op. cit., p. 837 ss.

provém de uma observação superficial e profundamente preconceituosa.

A filosofia de Platão tentou arrazoar sobre o que a tradição lhe trouxera. A alma é nobre, o corpo é inferior. A alma deve comandar. O corpo deve ser submetido. Só que Platão fez consistir nisso a sabedoria.

O real originário, o verdadeiro, o belo, o válido, o uno - *ens, verum et unum* - tem de ser esférico, perfeito, puro, como na geometria. Por isso sua Academia só admitia os versados em Geometria⁽¹⁷⁾. Platão também era membro da fina flor da sociedade de Atenas. Raça nobre, pensamento puro, nobre, elevado acima da baixeza da população, das massas ignorantes, cúbidas, sórdidas. Ora, por que a Sabedoria, a Filosofia, haveria de participar da rudeza, da feiura, da hediondez do mundo dos homens? O filósofo deve distinguir, separar, sobressair, dominar, governar. Os que seguem as trevas, as sombras, os caminhos tortuosos e obscuros da vida devem servir. A sabedoria é inacessível à massa. Destino bom para os excelsos, os filósofos!

O corpo é a partilha do mal, o ranço inferior. Vida de sabores, odores... O espírito grego deve ter um sentido apurado. Sua visão é interior. Seu ouvido ausculta a sabedoria. O trabalho é deprimente. Ser servido é o fim da existência. Neste mundo, o Belo é incompleto, o Justo, o Puro. O Belo, o Justo, o Puro não estão com os inferiores, os que seguem o corpo. Só a alma é semelhante ao Belo, ao Justo, ao Puro...

(17) HIRSCHBERGER, J. *História de la filosofia*, Tomo I, p. 49.

O homem cindido cindiu a realidade. A parte oculta é a superior: a Razão o decretou de uma vez por todas. Doravante a realidade fundamental será meta-física.

C A P Í T U L O I I

VIDA E RESSURREIÇÃO - A RELIGIÃO DA DIVISÃO

Na tradição judaico-cristã o homem é clara e definitivamente dual.

"E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra e soprou em seus narizes o fôlego da vida, e o homem foi feito alma vivente"⁽¹⁾. O corpo foi formado da terra. A vida, o espírito, a alma, veio direto de Deus. O corpo deverá retornar à terra: "No suor do teu rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra; porque dela foste tomado: porquanto és pó, e em pó te tornarás"⁽²⁾. Entretanto a alma persiste: "Eu sou o Deus de Abraão, e o Deus de Isaque, e o Deus de Jacó. Ora, Deus não é de mortos, mas sim é Deus de vivos".⁽³⁾

Toda a religião judaica repousa no dualismo. Deus é espírito e o homem é a sua imagem: "Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança..."⁽⁴⁾. Deus é espírito ,

(1) Gen. 2.7.

(2) Gen. 3.19.

(3) Mar. 12, 26, 27.

(4) Gen. 1.26.

por isso, melhor, para manter essa crença, foram os judeus proibidos de fabricar ídolos.

O versículo 27 do mesmo capítulo é curioso: "E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; macho e fêmea os criou". Há quem pense que Deus também tem sexo, por causa deste versículo, mas isto não é relevante agora.

Importante, sim, é notar como o Antigo Testamento é parco em falar da sobrevida. A dualidade corpo-alma também parece esquecida. A vida é mais a vida presente. Os pecados, as ações más, chegam mesmo frequentemente, a ser punidos com a morte, quando não com castigos temporais. O capítulo 28 do Deuteronômio traz longa lista de castigos temporais pela desobediência. Mas, após a morte, em geral, pouco se diz a respeito no Antigo Testamento. Roger Garaudy, lembrando a unidade bíblica do homem, refere que "em hebraico sequer existe uma palavra para designar o corpo ou a carne separada da totalidade humana"⁽⁵⁾. Entretanto, o capítulo 28 do livro I de Samuel traz uma passagem esclarecedora. Saul vai consultar a pitoniza de Endor. Antes diz: "Buscai-me uma mulher que tenha o espírito de feiticeira, para que vá a ela e a consulte"⁽⁶⁾. O trecho revela que tais feiticeiras não eram raras. Depois Saul escolhe o espírito com quem há de falar. É com Samuel, já morto. "E Saul se disfarçou e vestiu outros vestidos, e foi ele e com ele dois homens, e de noite vieram à mulher; e disse: Peço-te que me advinhes pelo espírito de feiticeira, e me faças subir a quem eu te disser"⁽⁷⁾. Depois de ficar a mulher assegurada contra a

(5) GARAUDY, R. *Dançar a vida*. p. 181.

(6) I Sam. 28,7.

(7) I Sam. 28,8.

ira de Saul, continua o texto.

"A mulher então lhe disse: A quem te farei subir?
E disse ele: Faze-me subir a Samuel.
Vendo pois a mulher a Samuel, gritou em alta voz;
e a mulher falou a Saul, dizendo: Por que me tens
enganado? pois tu mesmo és Saul.
E o rei lhe disse: Não temas: porêem que é o que
vês? Então a mulher disse a Saul: Vejo deuses que
sobem da terra.
E lhe disse: Como é a sua figura? E disse ela: Vem
subindo um homem ancião, e está envolto numa capa.
Entendendo Saul que era Samuel, inclinou-se com o
rosto em terra, e se prostou". (8)

As alusões à alma e ao corpo, como dois elementos ou algo desta natureza, ocorrem esparsamente em Números, Deuterônimo, nos Salmos, em Provérbios, no Eclesiastes, em Cantares e no livro de Jô. Em muitas destas passagens, poder-se-ia discutir a interpretação. Mas as interpretações e discussões correntes ao tempo de Cristo não deixam dúvida quanto à crença na sobrevivência. Havia uma seita contrária à ressurreição. Contra ela argumentou Cristo: "Deus não é de mortos, mas sim é Deus de vivos" (9)

A divisão no homem aparece mais claramente nas proibições e mandamentos. Submete-se o homem a um império, a leis, que contradizem aos seus pendores ou instintos. Fora do regime da jaula, da prisão, e semelhantes, somente o ser dividido, ou que pode se dividir, pode sentir e agir diferentemente dos seus impulsos. Esta parece ser a característica primária da cultura: a proibição (10).

(9) Mar. 12.27.

(10) LÉVI-STRAUSS, *Antropologia cultural*, p. 64.

Sobre a dualidade no Cristianismo São Paulo é taxativo: "E, se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou, logo é vã a nossa pregação, e também é vã a nossa fê". (11). E, se não há ressurreição, "... também os que dormiram em Cristo estão perdidos" (12). A morte é como um sono, não a extinção. A pessoa dorme porque a alma persiste, embora o corpo temporariamente se dissolva. Toda a religião cristã se baseia na imortalidade da alma. E a vida do espírito, em detrimento da vida corporal, e mesmo social - ou temporal - tem sido a sua preocupação fundamental, pelo menos oficialmente. Sô muito recentemente uma parte da Igreja passou a se preocupar com o temporal. Assim mesmo, sô uma parte. Os Papas preferem sempre uma atuação mais espiritual, vale dizer, menos temporal, menos social, menos engajada, menos comprometida, menos histórica, menos real.

Toda a ascese cristã tem como finalidade controlar, sujeitar o corpo pelo espírito: mortificar a carne. É também São Paulo quem expressa isso de maneira candente:

"Mas vejo nos meus membros outra lei que batalha contra a lei do meu entendimento e me prende debaixo da lei do pecado que está em meus membros. Miserável homem que eu sou. Quem me livrará do corpo desta morte?" (13)

Sem o dualismo o cristianismo não tem sentido, pois o espírito tem de lutar perpetuamente contra a carne. Qualquer que tenha sido o desempenho da religião cristã em relação à

(11) Paulo, I Cor. 15. 13,14.

(12) Paulo, I Cor. 15, 15.18.

(13) Rom. 7.23, 24.

posse, às riquezas, ao domínio - como em qualquer outra religião, o seu fundamento é o dualismo⁽¹⁴⁾.

O mito do pecado original é, na nossa tradição, a lição fundamental da unidade rompida. Rompeu-se a unidade do homem no início e para todos. O primeiro homem pecou por todos, arrastou a maldição sobre si e sobre todos; descobriu imediatamente que estava nu: descobriu o corpo. Desde então a carne terá concupiscências contra o espírito. O restabelecimento da unidade é um favor ou desígnio especial de Deus e só terá lugar definitivamente na ressurreição final. Durante a vida presente deve-se conseguir ainda que precariamente o equilíbrio perdido, através da sujeição do corpo. A educação cristã, por longos séculos, guiou os cristãos no caminho da mortificação da carne. A reconciliação operada por Cristo atinge cada fiel ao preço da sujeição do corpo, cujos pendores sempre foram suspeitos, quando não claramente pecaminosos, pervertidos. Só muito recentemente uma parte do cristianismo passou a valorizar o homem total. Entretanto, formou-se uma elite da vida espiritual, deixando-se ao povo, à maioria da porta larga, os encargos da vida terrena e do corpo, inclusive a reprodução: o sexo só é permitido dentro de regras muito restritas, e a elite deve dele se abster. São Paulo vai dizer que quem não conseguir se abster do sexo, que se case⁽¹⁵⁾. Os maiores pecadores são os que cometem os pecados do sexo. Sodoma e Gomorra são exemplos terríveis. O sexo, que multiplica a maravilha da vida, é mais parceiro do Diabo que de Deus. Já Cristo veio ao mundo sem a

(14) Os Padres da Igreja passaram a justificar a Fé pela Razão grega. Santo Agostinho, o Mestre da Idade Média, entrou no platonismo até o advento de S. Tomás de Aquino, que adaptou a Filosofia oficial da Igreja ao aristotelismo até nossos dias.

(15) Paulo, I Cor, 1.9.

intervenção do outro sexo. Não foi sem razão que, quando o homem desobedeceu a Deus, descobriu que estava nu. A desobediência e a presunção feriram a sexualidade... O estômago perverteu o sexo... O corpo pagou pela vontade, pela intenção.

Deus criara o homem e a mulher e viu que estava tudo muito bom. Entretanto o casal quis saber demais, quis conhecer o bem e o mal. Para isso desobedeceu. Comeu o fruto proibido. Imediatamente viram que estavam nus e se esconderam. E o homem passou a conhecer o bem e o mal. Atingiu a idade da razão. A razão descobriu o corpo, a vergonha. O homem se dividiu.

Van der Leeuw assim interpreta o pecado original:

"A cisão original da existência humana, colocando o homem ipso facto no estado de consciência, constituiu igualmente a descoberta do pecado. A noção de pecado é da mesma ordem que a noção de si mesmo. Adão, desde sua queda, se vê, pela primeira vez, em toda a sua nudez. Tomar consciência é realizar seu estado de pecado. Aquele que toma consciência de si atinge, como o filho pródigo, a própria essência do homem, isto é, o pecado". (16)

Com a desobediência o homem descobriu que estava nu, dividiu-se. Quando começou a agir por si mesmo, a pensar por si mesmo, descobriu o seu corpo. Por castigo, entre outras seqüelas, teve a sexualidade pervertida. Pela tradição judaico-cristã o sexo está na origem da tragédia humana de todos os tempos: a dilaceração da existência. Entretanto a perversão do

(16) Citado por GUSDORF, G. In: *Mythe et métaphysique*, p. 123.

sexo foi da ordem das conseqüências. A divisão do homem foi uma conseqüência. A perversão do sexo deveria ser vista, portanto, como uma conseqüência. O orgulho, a presunção, o desejo imoderado de conhecer o arcano divino, o querer ser como Deus, foi o início. A tradição cristã, entretanto, veiculou uma ascese muito dura e exigente contra o sexo, como se o sexo fosse a origem do mal. Ao mesmo tempo toda a sua mística quer que o homem seja perfeito como Deus, e só pode sê-lo pelo espírito.

A Renascença trouxe um alento naturalista à cultura ocidental. Mas o que prevaleceu da Renascença, prevaleceu contra o cristianismo. Tentava-se libertar o homem, unificar o homem: a natureza é boa, o homem é bom, o homem todo ele. Entretanto, esta tese só foi batizada recentemente.

Dentro do cristianismo podemos dizer: o homem tem corpo, e também podemos dizer: a alma do homem é espiritual. O homem passa a ser um terceiro que não é nem o corpo nem a alma. Ele é o composto. Mas a alma é imortal, o corpo não o é.

C A P I T U L O I I I

AS PROPOSTAS ANTITÉTICAS

A - Idealismo

Na linha do pensamento cartesiano o idealismo alemão se fundamentou na primazia do espírito. Com Kant, muito embora o espírito fosse considerado inatingível por via científica (a via científica é um modo humano de conhecer, segundo Kant), a ele pertencia a realidade em si, ou melhor, ele pertencia ao mundo das realidades em si. O mundo físico e corporal não ultrapassava o nível da fenomenalidade, isto é, o nível da aparência-para-o-hômem (fenômeno). A coisa-em-si conservava a primazia, embora muito discreta.

Os dois mundos Kantianos podem ser interpretados de forma diferente da usual. Não se trata realmente de dois mundos a não ser tratando-se do mundo físico e do espiritual. O mundo físico no qual estamos inseridos e no qual vivemos não é duplo: fenomenal e em-si. Ele é um só. As nossas condições de acesso a ele são as nossas, portanto, são condições subjetivas. Acedendo ao mundo por essas condições, temos o mundo conforme

podemos percebê-lo e pensá-lo. O mundo que conhecemos é o mundo-para-nós, o mundo percebido, fenomenal. A questão de Kant não é duplicar o mundo. Consiste apenas em afirmar que o homem só pode aceder ao mundo segundo suas (do homem) próprias condições. Assim o mundo é totalmente condicionado pelo sujeito; não o mundo-em-si-mesmo, por ser mundo (se é que podemos falar assim); mas o mundo conforme o percebemos e pensamos. Temos do mundo a percepção e concepção que podemos ter. O cachorro *capta* o mundo de modo diferente; o pernilongo e a rã também o fazem cada um a seu modo, e assim por diante. Não percebemos e entendemos o mundo como Deus, senão como homens.

Entretanto, as famosas condições *a priori* são subjetivas no sentido de humanas, culturais. Não é necessário considerá-las subjetivas no sentido individual, melhor, transcendental, mas como produto do pensamento coletivo e da ação coletiva. Kant analisou, dissecou as condições do conhecimento, quer dizer, as condições subjetivas do conhecimento, mas as do seu tempo; não as dos esquimões ou dos pigmeus de todos os tempos. A lógica do pensamento primitivo (?) não coincide com a lógica do pensamento ocidental moderno, como o revelaram Lévi-Strauss e outros. Kant desbaratou o mundo das idéias eternas de Platão. Em compensação propôs a ordenação transcendental não contingente, das leis e categorias do *sujeito epistemológico*, que não pode ser histórico (fenomenal), nem pode ser algo em si mesmo. A ordenação transcendental revelaria a estrutura *a priori* do sujeito. Entretanto tal estrutura e tal sujeito, como ordenadores do mundo fenomenal, não podem ser fenomenais e nem tampouco pertencer ao mundo em si, pois este é inatingível nos termos de Kant.

Mas o homem, melhor, os homens se fizeram e se estruturaram paulatinamente. É sabido que os homens aprenderam a contar com o tempo, devagar. E nada há tão formal na mente humana como as matemáticas. As matemáticas são absolutamente formais e iguais em todos os povos. São, talvez, a única língua universal possível ao homem até agora. Mas elas são uma obra da humanidade. O homem vai formando as matemáticas, vai formando seus modos de pensar, suas categorias, como cria seus valores, como formaliza suas lógicas. Uma mente formada rigidamente nos termos da lógica formal tem muita dificuldade em captar a lógica dialética. Alguns morrem sem admitir esta última.

Mais difícil é a questão das condições *a priori* da sensibilidade. Pois os animais, forçosamente, as têm. Elas podem ser influenciadas pela cultura, mas não podem ser produzidas por ela. O olho não vê sem tempo e sem espaço (aliás o espaço e o tempo fazem parte, compõem, a mundanidade do olho do homem). Isso a cultura não pode suprir. Mas talvez a cultura defina a forma dessa mundanidade. Merleau-Ponty já admite para cada sentido "uma maneira particular de estar no espaço e de alguma maneira de fazer espaço" (1). Kant, por seu lado, não quis aprofundar o aspecto da ligação do sujeito com o mundo através das sensações. Schopenhauer não se cansou de recriar-lhe esse desinteresse (2). Entretanto, o espaço e o tempo míticos são bem diferentes do espaço e do tempo racionais (3). O

(1) MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*. p. 228.

(2) Cf. SCHOPENHAUER, "Crítica da filosofia kantiana", in: *Os Pensadores*. pp. 18 et passim.

(3) Cf. GUSDORF, *G. Mythe et Métaphysique*, pp. 46 ss.

que demonstra que também os *a priori* da sensibilidade são culturais e não de todo e qualquer sujeito racional, como o quis Kant.

Além disso, a existência não é *ligação* ao mundo , senão *estar-no-mundo* (V. caps seguintes).

Fichte radicaliza o idealismo e faz do objeto um produto, uma externalização do sujeito. Assim o homem pode parecer sujeito às leis do mundo fenomenal por sua existência corporal. Mas a razão, a consciência, reafirmam a primazia sobre o mundo corporal. Ora, o mundo não é obra da consciência. Nossa representação do mundo é obra da consciência cultural. Mas o mundo conserva exigências inelutáveis frente à consciência . O mundo fichteano, como externalização do sujeito, não ó é de um sujeito corporal, pois pelo ser corporal o homem parece estar sujeito às leis do mundo fenomenal. Evidentemente não consegue unir os dois mundos; apenas ressalta a dualidade no homem.

É muito difícil estabelecer o espírito como início, fora da tradição religiosa*. A transparência do *Cogito* é irrecusável como uma realidade epistemológica, mas a sua natureza é muito problemática, obscura. Se o *espírito* não tivesse sua própria história, tudo seria muito simples. É sabido que nesse *espírito* não consegue pensar grandes coisas. se, desde a nossa gestação, não recebermos alimentação adequada. Se o cérebro

* Curiosamente só há no mundo propriamente tradições religiosas. A tradição não religiosa, a científica, ademais de ser bastante recente, não pode, até agora, pretender abarcar o homem, os homens, a existência, a vivência, a convivência.

do homem - vale dizer, o corpo - não receber nutrientes materiais, nos primeiros anos de existência, haverá mais um pobre de espírito na face da terra, quando não um retardado. De outra parte, não conhecemos nenhum idealismo filosófico ou de qualquer teor entre os Índios do Brasil em todos os tempos, ou entre os negritos, etc. A menos que se considerem como idealismo as diversas formas de espiritualismo, o que não é o caso. Aliás, o termo *espiritualismo* é totalmente inadequado. O idealismo é um momento cultural. A cultura de alguns povos chegou lá, depois de muitas disquisições. Ao passo que o espiritualismo, a crença no espírito, é contemporâneo ao homem. Nas palavras de Merleau-Ponty: "... a influência do meio sobre a formação do espírito é bastante visível..."⁽⁴⁾. Muito embora este autor afirme:

"A criança compreenderia antes de toda elaboração lógica o sentido humano dos corpos e dos objetos de uso ou o valor significativo da linguagem, por que ela própria esboçaria os atos que dão sentido às palavras e aos gestos" (5)

devemos reconhecer que os atos dão sentido, sim, mas não os atos simplesmente individuais, senão os atos revestidos do caráter coletivo. O canibalismo pode ser humano ou desumano, dependendo do meio cultural.

(4) *Estrutura do comportamento*, p. 205. Não vamos discutir a interpretação do termo *formação*. M.P. no texto citado, está combatendo o "inatismo das estruturas de conduta fundamentais".

(5) Id., Ibid.

Sabemos que antes da consciência, aqui na terra , houve um longo processo cósmico e telúrico. A consciência veio depois. O *aquí-e-agora-consciente*, apesar de toda ciência, é um grande enigma. Queremos investigar se é legítimo passar de algumas características do homem para a dualidade da sua realidade e da realidade em geral: matéria-espírito. Aliás, não podemos ter certeza se a vida e o homem tiveram início aqui. Embora a partir da forma corporal isso possa ser aceito e, conseqüentemente, possamos supor também a evolução da interioridade que chegou à consciência, resta saber a raiz da interioridade.

Schiller é mais sutil. No homem há dois elementos: razão e natureza. Na existência humana os dois devem estar equilibrados. O desenvolvimento cultural ou espiritual produz a fragmentação, a ruptura, o desequilíbrio entre ambos. Esta ruptura chega mesmo a se constituir num antagonismo. Esse antagonismo é a mola da cultura ⁽⁶⁾.

Segundo Schiller a separação começa a acontecer quando o homem começa a formar a consciência de si e dos objetos, das coisas. Então ele começa a se distinguir do mundo . O homem perde sua unidade com o mundo. Perceber as coisas é separar-se delas (de algum modo). Esta separação é pré-condição da união racional, mais elevada, mais segura, é imperecível(?). Ousaria dizer que, segundo Schiller, o homem vive inicialmente numa união bio-existencial com o mundo, sem consciência disso; simplesmente ele convive com o mundo.

(6) Cf. SCHACHT, R. *Alienation.*, pp. 23 ss.

Talvez a fenomenologia tenha confirmado esta suposição na interpretação da enfermidade de Schneider. Ele não sabe mais realizar movimentos abstratos, mas realiza os mesmos movimentos em situações concretas. De Waelhens, interpretando, assim se exprime: "O mundo vivido não existe mais para o doente se não como realidade dada, fixada, onde as coisas são uma vez por todas e simplesmente o que elas são." (7)

Damos este exemplo a título de esclarecimento, pois Schneider é um ferido de guerra, um *anormal*, um doente. A seguir De Waelhens descreve como acontece a uma pessoa normal:

"... ao passo que, com o normal, toda situação efetiva - porque ele pode sempre desprender-se dela virtualmente - faz surgir mil sinais e referências que a transformam no que ela não é e permitem simbolizar o que ela não é". (8)

O homem normal pode se destacar da sua situação, ele pode se apartar do seu *milieu*, ele pode tomar distância do mundo, ele pode abstrair-se, ele pode abstrair de si o solo em que ele pisa, o ar que respira, etc. Nossa tese quase ousa colocar-se na perspectiva inversa, no que tange ao homem normal e ao *anormal*.

Com a percepção e a consciência dessa percepção, o homem começa a se separar do mundo. Aí tem início a ruptura. Resta saber se, quando e como acontece a segunda união, melhor, composição ou unificação. De qualquer modo, Schiller assume o

(7) Cf. DE WAELEHENS, A. *Une Philosophie de l'Ambiguité*. p. 127.

(8) DE WAELEHENS, A. *Op. cit.*, p. 127.

dualismo. Mas ele coloca o dedo na chaga, ele quer surpreender o sujeito no momento em que este começa a aparecer frente ao mundo. E aí está a questão fundamental: como pode algo fundamentalmente, originalmente material opor-se ao material? Se dizemos que este também é um momento cultural, teremos de reconhecer que a nossa cultura tem como pressuposto essa ruptura do homem com o mundo, essa dualização que o homem faz de si mesmo e do mundo, e a dualização que o homem faz de si mesmo. Historicamente foi isto que aconteceu. A cultura não foi possível sem o manejo de algo.

O manejo intencional de qualquer coisa supõe um certo nível de reflexão. Reflexão é exatamente o afastamento, a ruptura de que falamos. Esta oposição ao material é fundamento do idealismo. Entretanto, a questão não é ontológica, mas vivencial, cultural (v. cap. IV).

Chamar os *saltos qualitativos* dialéticos em socorro é tão válido como adVOGAR o dualismo. Foi feita a pergunta: será o biológico, a vida, uma superação do físico, da matéria, do mecânico? Daí prossegue a indagação: está o psíquico, o espiritual, na linha do biológico? Será que o psíquico, o espiritual, ultrapassa o biológico? Schiller tenta superar a cisão que se produz no homem considerando-a uma pré-condição de uma unidade mais elevada. O cristianismo, por sua vez, chega a considerar feliz a queda, a ruptura, o pecado, por ter provocado a graça, a união superior. Mesmo assim o dualismo só é reforçado.

Hegel tenta retornar ao monismo idealista. Reduzir a matéria ao espírito é uma grande ousadia. Parece um grande artifício; ou é um grande artifício. A matéria sempre foi o

problema do idealismo.

A passagem do espírito à matéria é problemática e penosa. O espírito tem de sair de si. A matéria é o estado típico da exterioridade; exterioridade relativamente à consciência. A consciência é a interioridade; a matéria é o mundo das *res*. Para chegar lá o espírito terá forçosamente de exteriorizar-se, alienar-se. E isso deverá acontecer por processos deveras complicados: exteriorização, objetivação, alienação. Fora do idealismo absoluto de Berkeley, é preciso dar razão de ser à matéria. O espírito, segundo os idealistas, o homem *experimen*ta em si mesmo, diretamente, a matéria ele experimenta em si e fora de si. Todo idealista terá de refugar o corpo, pois não há como negar sua materialidade. Isto é: por mais que nós nos coloquemos do lado do sub-jectum, do interno, do psíquico, do espiritual, sempre teremos de reconhecer que nós, mesmo nos considerando espíritos, o somos no corpo. O nosso corpo se queima com o fogo, fica velho com o tempo, pode sofrer amputações, troca de partes, etc. Mas o homem recalitra: ele se divide , mas é também o divisor; é nele que a realidade se divide, ele é fronteiroço. Mas se não conseguimos assimilar a vida biológica à matéria, tampouco conseguimos asssimililar a matéria ao espírito. Parece que estamos condenados ao dualismo. A consciência , mesmo em Hegel, se separa da totalidade. Como corpo estamos sujeitos às leis dos corpos. Meu pensamento percorre o universo como o relâmpago, mas eu fico aqui, porque, como corpo, fico retido aqui pelas leis que regem os corpos.

Só que a *bifurcação* - Entzweiung - é contemporânea da existência consciente. Não é um processo impessoal. O homem se divide na medida em que toma consciência de si, dos

outros, do mundo. Eu diviso um *sujeito*, um existente como eu, no outro, para lá do conjunto corporal aparente. Eu diviso a sua interioridade, quando respeito um idoso, quando me com_o padeço de um enfermo, quando me esforço por ver um semelhante no aleijado que se arrasta a meu lado, quando procuro ultrapassar a evidente feiura da pessoa que está em meu caminho, quando me recuso a considerar minhas filhas como coisa minha. Em tudo isso a cultura intervém decisivamente. A cultura pode fazer da mulher um objeto, mas pode também fazer dela um sujeito. A questão é que aquilo pelo qual somos sujeito está *sub-jectum*. Esta denominação já divide o homem. A herança grega pesa fortemente. Sob os acidentes comanda a sub-stância. Por que sub-stância.

O que é accidental pode mudar constantemente, e não alterar o ser. Só que a qualidade não poderá ser alterada indefinidamente. O ser desaparecerá. Parece, ao contrário, que os acidentes podem alterar a substância. O destino dos acidentes pode afetar séria e definitivamente a sub-stância. É como se a aparência pudesse afetar a realidade. Mas é porque a aparência não é só aparência, ela faz parte da realidade. Mas a realidade, o espírito, produz o seu fenômeno, a sua aparência. Esta aparência compõe também a realidade, embora secundariamente, mas essencialmente. Por isso a marcha do espírito produz a sua aparência, a fenomenalidade, a sua exteriorização, o objetivo, o material. O processo espiritual é o processo cósmico. Não há processo espiritual fora do processo da constituição do cosmo, do mundo. O mundo só é anterior ao espírito, depois que o espírito o constituiu, o criou.

Mas é tão difícil de aceitar a matéria como fenome

nal, como aparential. Nós nos alimentamos da terra e, sem isso, nosso espírito fenecerá: nós morreremos. Como pode a matéria ser tão secundária assim? Antes, ao contrário, parece que nós dependemos da matéria. No início foi a matéria, a energia: depois veio a vida e depois ainda a vida da consciência. A consciência, desde que vivenciada nos termos da nossa cultura ocidental, há de se opor ao mundo objetivo. Nossa cultura polariza as vivências, a existência. E, como o corpo fica do lado do objeto nessa polarização, somos forçados a tentar fugir do corpo ou a admitir a dualidade no homem. Pelo menos é mais cômodo.

Teilhard de Chardin faz da evolução da interioridade o espigão mestre de toda a sua obra. Ele é dualista desde o início. É o psíquico que comanda *ab interno* toda a evolução. Inclusive o psíquico evolui na medida em que consegue se manifestar mais e mais. Para isso ele organiza a matéria cada vez mais complexamente. Chega mesmo a produzir *saltos*, quando a manifestação psíquica atinge a *saturação*.

O dualismo assim assumido pode ser esclarecedor. Mas ele é literalmente assumido. Sabemos que no início era a matéria, a luz, a energia. Sempre que falamos em energia, entendemos o termo em sua conotação mecânica, física. Outros modos de entender o termo ainda não foram amplamente assimilados, ou comprovados, ou explorados. Por exemplo a telecinesia.

Paulo Freire assim se expressa:

"Uma das características do homem é que somente ele é homem. Somente ele é capaz de tomar distância frente ao mundo. Somente o homem pode distan-ciar-se do objeto para admirá-lo. Objetivando ou admirando — admirar se toma aqui no sentido filosófico — os homens são capazes de agir conscientē

mente sobre a realidade objetiva...

Num primeiro momento a realidade não se dá aos homens como objeto cognoscível por sua consciência crítica. Noutros termos, na aproximação espontânea que o homem faz do mundo, a posição normal fundamental não é uma posição crítica mas uma posição ingênua." (9)

Comentando: Paulo Freire diz que a posição do mundo objetivo é uma posição ingênua. Na verdade o homem não se fez homem por essa posição. Ela foi obra histórica da Razão separada. O dicotomizar não foi obra de ingênuos. Quase toda a humanidade fez e faz isso: é um fato e chega a ser desconcertante. É uma contingência, se se quiser, mas é existencial. É um grande drama; talvez a raiz de todos os dramas da humanidade. Todas as culturas históricas fizeram essa dicotomização, melhor, viveram essa dicotomização. Todo tipo de naturismo ou naturalismo, ou mesmo movimentos como *l'art pour l'art*, são reações ao desdobramento do sujeito, ao dualismo. Porque deve haver leis morais contra as tendências do homem, contra os instintos? Quem disse que os pensadores humanos são maus? É irracional colocar maldade nos instintos dos animais, quaisquer que sejam. Por que temos de colocar maldade no homem, nos seus pensadores? Não é isso outra coisa senão invenção cultural? E assim por diante. Parece que o preço da hominização na fase histórica foi muito caro: quebrou-se a unidade, ou dividiu-se o homem: o homem descobriu que estava nu; ele se viu nu; quebrou-se a inocência, quebrou-se, dividiu-se o ser no homem. Não importa que ele tenha conservado a nostalgia da unidade...

(9) FREIRE, P. *Conscientização*, pp. 25-6.

B - Do Materialismo

Outra forma de monismo. Parece mais coerente. No início era a matéria, ou talvez a energia. A questão de explicar outras realidades além da matéria foi proposta diferentemente. Ou simplesmente reduziram o biológico e o psíquico e o espiritual à força material, ou então as outras realidades são mudanças qualitativas, dialéticas, das forças materiais.

Essa separação, teórica e intelectual, apenas não explica porque o biológico supera o material e, consequentemente, porque o psíquico supera o biológico. Se Feuerbach tem razão em dizer que o homem produziu Deus à sua imagem e semelhança, então o homem é espírito; ou é mais que um conjunto biológico. Propor uma realidade superior só pode ser feito por um ser de algum modo superior. O pensar requer uma explicação coerente, se for possível. Não importa que as condições materiais condicionem determinadas ideologias. Por que os macacos não inventaram isso? Fora da opressão econômica o homem já se dividia. Muito embora natureza, divindade e homem só pudessem ser entendidos conjuntamente, esses três tipos de realidade não eram considerados separados. Mas o monismo era impensável. Os espíritos e as divindades habitavam a natureza, inclusive o homem. A cultura dos nossos índios, antes da influência do branco, o ilustra (V. Cap. IV).

A grande dificuldade do idealismo, vimos, é a matéria e a grande dificuldade do materialismo é a consciência, o pensamento.

A explicação dialética do surgimento da consciência

e da pessoa, a partir da realidade inicial da matéria, permanece um esquema intelectual. E, como esquema intelectual, foge da realidade, ou a realidade lhe escapa. A pergunta é: Por que o homem inventou Deus e o espírito humano? Está claro que esta alienação se deu fora da alienação econômica e anteriormente a ela. Esta não é original, mas a crença no espírito parece sê-lo. Parece ser co-natural ao homem. Sabemos que é um fato, pois está presente, de uma forma ou de outra, em todos os povos. E não há como negar uma certa evolução da consciência. O saber já é um fato interior, consciencial, eu diria espiritual.

A ligação, a passagem, a transformação, a ultrapassagem, onde estão? Pode ser também que estejamos calculando muito por baixo o tempo da trajetória da vida na face da terra. Podemos supor muito mais milhões e centenas de milhões de anos de evolução. Se a cada milhão de anos a vida mudou um pouco, hoje temos muitas mudanças acumuladas e acrescentadas. A pergunta continua: Por que foi o homem inventar o espírito, por que foi dividir-se? O macaco está tão bem assim como está. Agora, o homem é que produziu - para sua desgraça? - toda essa complicação, essa confusão. E o pior é que ele mesmo sabe e não entende.

Os grandes pensadores idealistas e materialistas ferrenhos já passaram. Creio mesmo que a preocupação hoje não é desse teor filosófico. Há uma preocupação mais terrena, humana, contemporânea e social. Por exemplo: a ecologia. As procissões religiosas de antanho sucedem as de caráter ecológico, político, libertário, etc. E, como antigamente, não faltam heroísmos.

C A P I T U L O I V

A LINGUAGEM: QUALIDADE E UNIDADE

1. Dualidade Disfarçada

Claude Bruaire quer ser platônico sem ser dualista; pelo menos não quer ser *paralelista*⁽¹⁾, linha esta, sem dúvida, cartesiana e leibniziana, spinosiana, etc. Este autor até se insurge contra a multissecular tradição cristã dualista.

"Nada foi tão marcante quanto a introdução dissimulada deste dualismo na tradição judaico-cristã. Nada foi tão surpreendente quanto a sobrevivência te-naz, na religião do Deus pessoal e trinitário, desta consequência de uma teologia negativa que contradiz a simples possibilidade do Verbo encarnado, admitindo as representações do docetismo e do nestorianoismo. Já São Paulo entrava em choque com os sábios gregos impregnados do orfismo - anunciando a ressurreição dos corpos, isto é, para eles, do mal e do erro. Mas esta idéia de uma alma imaterial, im-pessoal e estranha a toda carne, nem por isso deixa de persistir. Os cristãos que a retomam não se dão conta de que ela anula sua própria noção de redenção, tornando vãos os sofrimentos e a morte de Cristo ,

(1) BRUAIRE, C. A filosofia do corpo. p. 4,5,13.

cuja alma, como a de Sócrates, estaria ausente de qualquer ressurreição por ter escapado de toda encarnação". (2)

Este parágrafo é lindo! Mas teria levado o autor à fogueira, se tivesse sido escrito há uns séculos atrás. Onde já se viu comparar a alma de Cristo à alma de Sócrates? Que insolência! Além do mais, um pagão...

Nesta obra tão arguta - como ademais o foram as de Platão - o autor fala da *simples possibilidade do Verbo encarnado* (sic). Simples? Qual mistério é simples? E quem poderá estabelecer a possibilidade de o Verbo se encarnar? A salvação cristã só é possível se se renunciar à razão (não toda ela, é claro). Sem os mistérios, isto é, sem as verdades que a nossa razão não atinge - que o diga São Paulo - não há salvação. Não há nada de simples aí, pelo menos simples para a razão.

E o autor ainda invoca São Paulo, o mesmo que "*foi arrebatado até ao terceiro céu, se no corpo não sei, se fora do corpo não sei*" (sic). (3)

E a possibilidade de uma *noção de redenção* não depende de nenhuma filosofia. Deus a revelou aos simples e não aos sábios. Foi o próprio São Paulo quem o disse. Tudo o que é *de fé* está fora do alcance da razão e, portanto, da Filosofia, não importa qual Filosofia. Não é necessário enumerar os mistérios cristãos.

(2) BRUAIRE, C. *A filosofia do corpo*, p. 20.

(3) Cf. Paulo II Cor., 12.2.

Permito-me acrescentar apenas que São Paulo sentia em si mesmo duas ordens de concupiscências, as da carne e as do espírito.⁽⁴⁾ E o corpo tem suas leis, como o espírito tem as suas.⁽⁵⁾

Até poder-se-ia dizer que nossa situação consiste nesta dialética(?) corpo-espírito, mas para o cristão, a felicidade, a salvação consiste em superar o corpo pelo espírito, e isto é muito pouco dialético. E no final da peregrinação terrena, lá se vai a alma, e o corpo se dissolve (geralmente...). E força é admitir que a morte é a coisa mais natural do mundo, ainda que seja o fruto do pecado. Depois, no final dos tempos, a alma voltará a se unir a seu corpo ressuscitado e transfigurado, pois a separação é um castigo. Não há filosofia capaz de escamotear um dualismo nestes termos.

O autor sustenta que a "*oposição sistemática da alma e do corpo, oposição que se mantém através dos tempos*" tem como princípio a experiência da língua não entendida.⁽⁶⁾

"Este exemplo questiona toda afirmação, elaborada ou não, da unidade do homem. Não teríamos nenhum meio de compreender o dualismo platônico, e jamais ele teria conquistado nossos espíritos, se a 'experiência' de um sentido imaterial não constituísse o exercício e a escuta da linguagem".⁽⁷⁾

Só para o dualismo platônico a linguagem é o ponto de partida, porque a humanidade não esperou Platão.

(4) Paulo Gal. 5.16,23.

(5) Paulo Rom. 7.23,24.

(6) BRUAIRE, C. *A filosofia do corpo*, p. 3.

(7) BRUAIRE, C. *op. cit.*, p. 12.

Mas, combatendo o paralelismo, o autor afirma:

"É ber verdade que os sons percebidos são o acompanhamento inevitável das significações, como os movimentos de gestos ou os caracteres da escrita. Mas de sua diversidade qualitativa e de sua ordem de aparecimento o intelecto nada encontra para extrair".(8)

Mas as palavras são elevadas pelo sentido que as penetra, "a essência, - o eidos - converteu-se nas palavras para que elas sejam, por esta mediação, uma manifestação do conceito ou um conceito manifesto"⁽⁹⁾. "O sentido não ocorreu à margem das palavras, o sentido jamais é precedido pelo não-sentido-dos-sons"⁽¹⁰⁾. Mas a idéia "aparece como natureza arrebatada pelo espírito e que não deixa os sons se entretêrem fora dela"⁽¹¹⁾. Na expressão o ser natural é reconduzido à idéia.

Fica claro que o eidos não é natureza, tem que ter outra origem, outra procedência, outra natureza. Claro, pois o conceito é eterno, puro, etc. Na pag. 13, o autor já evocara o termo alemão aufgehoben, em sua triplíce significação para explicar como os sons - acontecimentos naturais - se tornam linguagem. Então, porque é que pessoas só chegam à compreensão mais elevada num meio cultural mais elevado? Aufgehoben - elevado, arrastado a uma compreensão mais requintada é o indivíduo pelo seu meio cultural. Sem essa tonalidade elevada, sem essa conden

(8) BRUAIRE, C. *A filosofia do corpo*. p.4.

(9) BRUAIRE, C. op. cit., p. 13.

(10) BRUAIRE, C. op. cit., p. 14.

(11) BRUAIRE, C. op. cit., p. 11.

sação de idéias no meio social, ninguém chega lá. Os pensamentos platônicos não nasceram todos com Platão. Nem Platão teria chegado onde chegou sem o meio cultural grego do seu tempo. Não se nega a espontaneidade do indivíduo, nem se pretende empanar o brilho dos gênios. Mas é inegável que o meio cultural molda a inteligência das pessoas e oferece o terreno propício onde cada um poderá fazer brilhar suas qualidades, onde o gênio poderá ser gênio. Von Braun não foi possível no Império Romano.

"A suficiência do conceito - sua asseidade, seu ser em si universal..."⁽¹²⁾. Falando nestes termos, acaba sendo necessário postular um mundo das idéias. Se considerarmos que todas as línguas são intertraduzíveis, havemos de convir que a linguagem é, no fundo, uma só. Todas as línguas repousam num fundo comum, todas teriam uma mesma estrutura universal. Os diferentes léxicos, gramáticas, modos de falar seriam variações temporais, conjunturais da linguagem humana fundamental. Por aí postular-se-ia uma estrutura a-temporal da linguagem: a linguagem conceitual, eidética, pura, originária, etc. Entretanto, a postulação é forçada. Sem falar no abismo entre os dois mundos, imaginemos por um momento a multiplicidade e variedade de fisionomias humanas. É realmente admirável. Mas esta multiplicidade incrível de rostos semelhantes não supõe um rosto - protótipo, universal, matriz, muito menos a-temporal, do não-lugar do absoluto, do puro, etc. Nossa mente é que forma esse protótipo, pois esse é o seu modo de operar. A mente humana talvez seja estruturada e imponha sua estrutura à realidade. Sabemos que a realidade é realidade pensada. O ser do real é o ser pensado, concebido. O ser é moldado, estruturado pelo pensamento. O ser é como o homem o pensa. Uma mulher só pode conceber um seu semelhante, isto é, o ser con

(12) BRUAIRE, C. *A filosofia do corpo*, p. 11.

cebido é como o concipiente. Assim, nosso modo de ser, de pensar, de conhecer põe sua marca no real. Por aí caminhou Protágoras. E por aí somos forçados a seguir Kant. Mas a *estrutura* da mente é muito obscura. Não é nada clara e distinta como o quis o cartesianismo. Mas Kant partiu do pensamento ocidental grego-romano; portanto, partiu de uma época concreta, histórica. Mesmo assim a *arquitetônica* foi pedante e forçada, segundo Schopenhauer. Não há necessidade de postular uma estrutura atemporal da linguagem. Como o homem partiu da caverna e hoje habita cápsulas espaciais, do mesmo modo realizou com a linguagem. Em lugares diferentes, habitações diferentes. Em lugares diferentes, línguas diferentes. O homem não poderia falar como o urso, mas terá que falar como homem. As necessidades fundamentais são idênticas em todos os homens: comida, bebida, sexo.

Entretanto, Kant realizou a revolução de Copérnico: as condições *a priori* estruturam o objeto.

Mas as assim ditas condições *a priori* do conhecimento podem ser da estrutura da cultura e não propriamente da estrutura do sujeito. Isto é, não precisamos negar as condições ou estrutura *a priori* do conhecimento, mas sim colocá-las no devido lugar: elas são fundamentalmente culturais e, em consequência são subjetivas⁽¹³⁾. Assim como os pensamentos ou idéias pré-concebidas são *a priori* culturais em muitos casos, assim também o podem ser as condições do conhecimento. O *topos* do *logos* não seria o *topos noetós* ou *uranós*, ou a mente humana originariamente, mas a cultura. Não há necessidade do conceito

(13) Cf. Cap. III.

eterno ou do sujeito transcendental.

O pensamento ocidental descrito por Kant não é o protótipo de pensamento humano. Houve dezenas de milhares de anos, ou dezenas de milhões de anos para se chegar lá. Os povos míticos de toda a terra não pensavam assim. A cultura ocidental representa uma vertente possível do modo de pensar humano. E ela só foi possível a partir da descoberta da razão, isto é, ela é fruto da cisão que se operou na cultura e no ser humano. A razão kantiana não é o protótipo da razão humana, e muito menos o homem kantiano (se é possível falar nestes termos) é o protótipo da humanidade. O orgulho das culturas ocidentais é a raiz da nossa cegueira e do nosso complexo de superioridade. Por isso, os Negritos, perto de Platão ou de Kant, só podem ser uns coitados...

Mas o homem passou de uma fase pré-categorial da consciência e do comportamento⁽¹⁴⁾. Muito embora todo pensamento seja uma certa tomada de distância em relação ao mundo⁽¹⁵⁾, o pensamento mítico não se constitui em re-flexão. Ele é ainda uma flexão necessária da consciência sobre o real. Mas permanece aderente ao real. A conquista da razão pela temporalidade, permite ao pensamento humano um afastamento crescente⁽¹⁶⁾. A re-flexão, ou o desdobramento pela distância criada permitiu pensamento - ou o obrigou - a operar por categorias. Antes o pensamento era presa do mundo; agora o mundo se tornou presa do

(14) Cf. GUSDORF, G. *Mythe e Methaphysique*, pp. 92 ss.

(15) Cf. GUSDORF, G. Op. cit., pp. 11-12.

(16) Cf. GUSDORF, G. Op. cit., p. 20.

pensamento. Antes o mundo como que conformava o pensamento — daí a rigidez e fixação do pensamento mítico —⁽¹⁷⁾; agora o pensamento conforma o mundo em suas criações. Gusdorf vai falar de mudança de estrutura da consciência⁽¹⁸⁾. Surgiram funções especializadas no pensamento⁽¹⁹⁾.

Ora, Kant pretendeu revelar a estrutura do pensamento científico e não do pensamento humano total. Precisamente o pensamento científico é o pensamento categorial (que o diga Kant) por excelência. É o pensamento subjetivo no sentido de Kant, isto é, *a priori*. Mas estas categorias foram conquistadas gradativa e cumulativamente pela cultura européia. O pensamento científico tem sua história: é um avanço paulatino que vai se acumulando e formando um sistema. Portanto, é histórico e, como histórico, é cultural. É um patrimônio cultural que não é o privilégio único possível da razão humana. É uma das possibilidades, pela qual enveredou a cultura filosófica grega, transplantada frutuosamente na Europa.

Para o autor - bom platônico - o sentido *advém* aos sons, às palavras (ele o confirmará no final da obra). Mas é impossível se falar em comunicação (portanto, em ler Platão), sem supor o sentido, seja das palavras, seja dos gestos, dos sinais. Esses comportamentos humanos têm sentido, como aliás todo comportamento humano.

Entretanto, homem e animal podem se comunicar. Isto não é difícil de se comprovar. Que o digam as pessoas que

(17) Cf. GUSDORF, G. *Mythe e Methaphysique*, p. 21.

(18) Cf. GUSDORF, G. *Op. cit.*, p. 87.

(19) Cf. GUSDORF, G. *Op. cit.*, p.

têm e tratam amistosamente seus animais. A comunicação se dá também nesse nível. E como falar de sentido neste caso? E como negar todo e qualquer sentido neste caso? Poder-se-ia fazer a distinção entre sentido e significado. Mas a questão permanece. Nosso ponto de vista é de que toda linguagem, toda significação nasce num terreno primitivo.

Já Rousseau colocava na emoção sexual o começo da cultura e, digo eu, da comunicação, o que é o mesmo. A comunicação entre mãe e filho se assenta num solo emocional, primitivo e originário. Toda a humanidade vem daí. Até mesmo as mais requintadas filosofias procedem daí. As palavras e o seu sentido, a linguagem, procedem daí. Mesmo as idéias as mais abstratas e elevadas devem admitir sua humilde origem. A cultura, o homem, são produtos da humanidade. É como se tudo fosse feito a partir dos primeiros movimentos vitais. E, a partir daí, tudo o mais o homem construiu com os outros homens. A palavra e o sentido também tiveram o mesmo início. Não há sentido que advinha de onde quer que seja, a não ser da convivência humana; Platão, Bruaire e cada um de nós tem seu lugar na história e a ela somos devedores. Aquilo que um homem, um gênio conquista, sua ciência, se não for partilhada, se não se tornar comum a outros, se a ciência não se tornar *consciência*, se perderá, não será nada. A prova disso é que também os erros dos antigos são frequentemente nossos. Querer fugir do sensível para encontrar não se sabe o quê anterior, é um exemplo disso. Quando a criança começa a balbuciar indistintamente, ela está começando a repetir a sociedade que a cerca, ela está se formando por dentro à imagem e semelhança do seu entorno social. Se houvesse as *reminiscências*, por que um grego não se lembraria como um

bárbaro?

Embora os sons sejam *aufgehoben* pelo sentido que os penetra⁽²⁰⁾, os homens criam os sons e o sentido deles; criando-os, criam o seu sentido. Não há o sentido fora da linguagem, nem tampouco linguagem sem o sentido. Não há como advogar uma anterioridade do sentido sobre as palavras. Sequer se pode dizer que seja o sentido *natura prius*. Essa distinção não se pode ria comprovar.

O mesmo se diga da *intenção de falar*. Se não se sabe falar, como se pode ter a intenção de falar? Merleau-Ponty vai admitir que a criança sabe mais do que ela sabe expressar. Creio que até com os adultos isto pode acontecer. Frequentemente *não encontramos a palavra adequada*, ou usamos uma palavra inadequada. Mas se não aprendermos nenhuma palavra, que é que realmente pensaremos? Os surdos-mudos convivem, embora não possam ser considerados muito brilhantes quanto à inteligência. É porque há uma expressividade no comportamento. E ela é mais ampla, profunda; é anterior à própria fala. Há animais que des*confiam* das intenções da pessoa que se acerca com o fim de matá-los ou aprisioná-los. E a criança começa por entender o comportamento da mãe - e por ela dos demais - antes de poder entender qualquer palavra, antes que possa captar o *eidos* ou lembrar-se dele. A comunicação emotiva é a fonte originária de todo entendimento. Se "*o eu é o conceito; e a alma do filósofo é um eidos verdadeiramente real*"⁽²¹⁾, por que não o é a alma da criança,

(20) BRUAIRE, C. *A filosofia do corpo*. p. 13.

(21) BRUAIRE, C. *Op. cit.*, p. 17.

ou do canibal? *Sõ o amigo das Formas* *ẽ que ẽ uma Forma eter*
na e inalterãvel? Que triste sorte a dos escravos, dos trabalha
dores, dos ilotas, das crianas, dos mentecaptos, dos velhinos
etc! Que gente pouco platônica! Se o povo pudesse redarguir a
Platão sem dũvida diria:

"Muy amigo!..."

"Mas se a linguagem ẽ mais velha que o homem, tam
bẽm ẽ sempre mais jovem;..." (22). Ora, a vida prẽ-supõe a vi
da. Entretanto, a vida comeou, foi feita, se fez... Sõ conse
guimos pensar claramente no homem feito, na linguagem feita .
Nossa escala de tempo ẽ muito adaptada ã nossa estatura indivi
dual. Mas a nossa dimensãõ individual de muito supera ao indi
vıduo. As dimensões do sıngulo sãõ histõricas (milênios, qui
ã milhões de anos) e coletivas. Dificilmente haverã qualquer
coisa na mente que nãõ seja obra coletiva. Platão jã passou
hã dois milênios e cã estamos, eu e muitos outros, remartelando
suas questões.

"... se, conforme o tempo e a histõria, todo apa
recimento do sentido pressupõe a linguagem - onto
logicamente e segundo o modo de ser da linguagem -
a prõpria pressuposiãõ supõe este acontecimento.
Devemos dizer da linguagem o que Descartes jã fala
va da criaãõ: ẽ somente para nõs que ela difere
da conversaçãõ, mas nãõ efetivamente. Se sãõ pode
mos forjar o mito de uma primeira palavra, na auro
ra da histõria, ẽ porque no menor acontecimento dã
linguagem realiza-se integralmente a instalaãõ do
sentido do corpo" (23)

(22) BRUAIRE, C., *A filosofia do corpo*, p. 14.

(23) BRUAIRE, C., *Op. cit.*, p. 14.

A primeira palavra da humanidade se repete a cada instante na criança que balbucia. Mas há uma diferença. A criança já encontra a linguagem feita. A criança a absorve. Na medida em que a sorve e absorve se faz gente. A humanidade se criou. E isto significa que criou também a linguagem, o sentido. O homem, a humanidade e a linguagem, etc, são criaturas da humanidade. À p. 15 o autor comenta o conceito de igualdade. Tudo parece claro. Tomemos outro conceito: quente. Haverá um só e absoluto conceito de quente? E o mais quente? E o menos quente? E o quentíssimo? E o morno? É também o morno quente? Para um bebê o morno pode ser quente. Para uma pessoa em estado de febre, o morno é frio. Como usar o conceito? Podemos usá-lo como nos apraz? Mais. Como descobriria a humanidade esses conceitos eternos?

Ora, "o eu é o conceito; e a alma do filósofo é um eidos verdadeiramente real, quando é purificada das sombras fascinadoras e libertada tanto da sua individualidade quanto de sua historicidade. O amigo das Formas também é uma Forma eterna e inalterável".⁽²⁴⁾ Nada mais preconceituoso. A antropologia recente descreve muito bem a importância do nós em muitos povos⁽²⁵⁾. Mesmo na sociedade individualista moderna, é só por usurpação que as pessoas se isolam. Ninguém falaria nada sem a obra coletiva da linguagem. Ninguém lucraria nada fora da convivência. Não se pode, além disso, atribuir apenas às vicissitudes corporais os vícios de toda ordem, as maldades, etc. Pensar numa Forma inalterável é inteiramente contrário à experiência, pelo menos referindo-se à

(24) BRUAIRE, C. *A filosofia do corpo*. p. 17.

(25) Cf. GUSDORF, G. *Mythe et Metaphysique*.

pessoa. As limitações, progressos e regressos da pessoa são tanto da ordem individual como coletiva. Pitágoras ou Einstein não teriam podido surgir entre os Tupis ou os Tapuias, ou em qualquer povo dito primitivo. Esquece-se facilmente de quanto a alma inteligente deve à sua coletividade, ao seu meio. Será inútil levar um aparelho de televisão para o meio dos indígenas e ensiná-los através do telecurso ou semelhantes. Entretanto, o nenê índio que for criado entre os *civilizados*, será tão capaz como qualquer civilizado.

Por qual fatalidade cruel ficaram tantos povos impedidos de descobrir as formas eternas, os *eidos* platônicos e ideias listas?

Até mesmo parece que a *alma* é a cultura ambiente plantada em nós. Minha mente parece o reflexo do meu ambiente. Que é que eu realmente descobri? Alguns criaram e criam algo novo a partir do que encontramos. Mas o novo sequer seria transmissível sem o meio coletivo que é a linguagem. E esta procede dos tempos míticos imemoriais.

Mas há um reduto último obscuro do sujeito. Resta saber se ele é independente do corpo, se apenas ele está encoberto pela carcaça do corpo, ou se ele é enraizado no corpo, se ele brota do corpo. Uma semente brota da terra e nela se enraíza. Será ela distinta da terra? Não será antes que ela forma com a terra e só nós, quando idealizamos, a separamos da terra? Mesmo quando a arrancamos da terra para comer ou não, ela ainda faz parte do mundo. Ela não é nada fora do mundo... Também nós distinguimos o nosso coração, o nosso fígado, etc., do nosso corpo. Tanto distinguimos que até já transplantamos alguns deles. Mas isto não quer dizer que esses órgãos sejam inde

pendentes. O enxerto nas plantas é semelhante ou idêntico. Não seria este o caso apenas de mudança local? No enxerto há a fusão de duas plantas. De duas vidas, dizemos nós. Seré este o caso? Não será apenas uma reintegração da vida com a vida? A nova planta é diferente das duas anteriores. É uma terceira? Ou as duas são elas mesmas e uma ao mesmo tempo? Talvez a nova planta seja nova e diferente aos nossos olhos platônicos e cartesianos. O órgão transplantado não traz sua vida ao organismo que o recebe; traz apenas a capacidade de viver, traz condições de vida. O organismo é que assume o estranho (será estranho?), quando não o rejeita. O organismo reintegra. O novo órgão é reintegrado no conjunto vital do organismo. Ele passa a ser um com o seu hospedeiro. Há uma (?) vida só que perpassa o organismo, ainda no caso daquele que recebeu um órgão de outro. Pergunto se cabe aqui falar de uma vida só? Pode a vida ser enumerada assim?

Para o platônico a alma tem de recuperar-se do corpo, contra o corpo⁽²⁶⁾. Mas é muito mais fácil filosofar idealisticamente quando o corpo não está doente e está bem alimentado. E por que a maioria dos idosos vai ficando com a mente fraca, quando o corpo, sobretudo a parte cerebral, começa a se deteriorar? Por que as idéias também se deterioram? Não era a hora de fugir mais rapidamente? Não era a hora de o idealista orgulhoso desprezar o seu barço que se destroça? Por que não o pode? Fica, por acaso a alma sempre jovem?

Acaso jamais Platão e os platônicos indagaram por que a alma precisa do corpo? Sem o funcionar do corpo ela perma

(26) BRUAIRE, C. *A filosofia do corpo*, p. 17.

nece como *tabula rasa*. Por boas razões teria Aristóteles renunciado ao *topos uranós*. A alma não é tão divina assim. Nem tão longínqua assim. Pense-se na alma dos escravos, dos ilotas, dos viciados de todo tipo. Que distância e que diferença da alma do filósofo...! Já o cristianismo tentou reabilitar a alma das pessoas simples e condenar, por deformação e abjeção intelectual, a alma dos sábios.

Ora, por que tentar salvar a unidade do sujeito "que por sua singularidade, é uno"⁽²⁷⁾. Reconhece-se que é difícil⁽²⁸⁾. É realmente impossível nos termos de Platão. É necessário ao sujeito a "deserção do próprio corpo, que é relegado à estranha animalidade"⁽²⁹⁾. Onde está o uno? Acaso alguém pode ser jamais um sujeito sem ser um corpo? A deserção do próprio corpo acena ao suicídio. E por que não? É preciso purificar-se. Pobre humanidade! Se a encarnação é a punição, alhures há mais crimes do que aqui. Atualmente são bilhões só que estão agora condenados, sem contar os que já se foram. E seu número aumenta em milhões todos os dias. A criminalidade e a delinqüência do além devem ser bem piores do que as daqui. Mas os óvulos e espermatozóides nada sabem do além. Eles se buscam vitalmente. Os organismos conjugam as suas rotas. A vida se multiplica assustadoramente na face da terra. O desejo é a sua máxima expressão, enquanto que a intelectualidade é estéril. A vida se entre-tece em tecidos. A maravilha é o sujeito homem-pessoa-gente surgir com os tecidos. E surgem aos milhões, como

(27) BRUAIRE, C. *A filosofia do corpo*, p. 21.

(28) BRUAIRE, C. *Op. cit.*, p. 21.

(29) BRUAIRE, C. *Op. cit.*, p. 21.

surgem os peixes, as formigas, os animais de toda sorte. E se extinguem incessantemente, aos milhões, como se extinguem os peixes, as formigas, os animais de toda sorte. Parece que s^o a vida permanece... a vida e a cultura...

Mas "a alma é marcada de maneira indelével por aquilo que é pesado, terroso, visível"⁽³⁰⁾. E ainda: "A n^odoa que a alma adquiriu por seu contato com o corpo subsiste como apetite" ... Ora, a alma s^o veio por destino expiatório e o suicídio libertador s^o é rejeitado pela necessidade de purificação. Agora a alma se danou totalmente: a prisão para purificação mancha mais. Depois mais prisão para purificação e mais n^odoas (ou mais intensas, logicamente). Coitada da alma! A sabedoria, a libertação estará cada vez mais difícil! É mesmo impossível nestes termos. O desejo é da alma... cita Paul Ricoeur: "o desejo invade a alma" e ainda: a adoção do desejo por parte da razão! Por que Jeca-ta-tu era tão apático? Porque não tinha desejos? Porque bastou revigorar-lhe o sangue, eliminando os vermes consumidores, e Jeca-ta-tu revigorou-se, animou-se, encheu-se de desejos? Por que a a-pathos há de ser da alma e desaparecerá quando arrumarmos algumas coisas no corpo? Aliás, o apático é todo ele apático e, curado, vira todo ele vontade. Alimento, hormônios, secreções, e coisas assim, parece que estão muito mais relacionados com o interior do homem do que os platônicos ousariam admitir.

Algumas pessoas se superam. Mas isto tem limites. Há um momento em que o corpo envelhece e o desejo se esvai. E a alma, envelhece? Para o platônico não é possível a unidade da exis

(30) BRUAIRE, C., *Filosofia do corpo*. p. 27.

(31) BRUAIRE, C. Op. cit., p. 28. (Bruaire cita no rodapé: RICOEUR, P. *Finitude et culpabilité*, Aubier, 1960, II, p. 314).

tência, ainda que o queira. O autor mesmo diz que devemos respeitar "... a imanência e a oposição do racional, da reflexão, da decisão e da Vontade à apetência, procurando as articulações que estruturam a lógica de nossa existência"⁽³²⁾. Isso mesmo: fala de lógica da nossa existência!

Curioso! O desejo é o mediador entre o "pensamento e o próprio corpo"⁽³³⁾. Não vá o desejo se erigir em terceira entidade, em demiurgo platônico!

"O corpo fala..."⁽³⁴⁾. Como? Independente da alma?

"... a natureza gera um monstro lógico!..."⁽³⁵⁾. Essa é boa! Um monstro lógico! Não será talvez monstruosa essa lógica?

No capítulo III o autor porfia em mostrar as dificuldades da natureza frente à filosofia platônica e aristotélica. Por que a natureza foi meter-se nessas dificuldades?... Por que ousou ela abandonar os esquemas dos mestres geniais? Ah, natureza, não faça isso! Bruaire é tão platônico que chega a ser insolente. Quer impor conceitos e formas às coisas. Kant foi mais fino e profundo: os conceitos e formas são o nosso modo de conceber as coisas.

Queira ou não o autor, o dualismo platônico divide radicalmente o homem, embora defenda a unidade do sujeito por sua singularidade. A alma deve desertar do próprio corpo, "que é re

(32) BRUAIRE, C. *A filosofia do corpo*, p. 31.

(33) BRUAIRE, C. Op. cit., passim e 46.

(34) BRUAIRE, C. Op. cit., p. 49.

(35) BRUAIRE, C. Op. cit., p. 52.

legado à estranha animalidade" (36). O corpo tem seu modo próprio que é a animalidade estranha, e o desejo do corpo só se desarma diante da indiferença do desejo da sabedoria (37).

A alma tem de lutar contra o corpo (38), pois este conspira contra a alma e a mancha. São Paulo se entusiasmaria com estes tópicos. Só que a ânsia de morrer (39) foi sempre cautelosamente controlada por todos os platônicos e jamais levada a efeito.

A filosofia platônica pode ter arrebatado muitos espíritos, mas é uma tentativa de deserção da existência. Busca indícios do Absoluto que julga encontrar nos caminhos do pensamento, interpretado como ação da alma. Teme constantemente afrontar as temáticas mais temporais, mais carnais; teme encontrar o homem, face a face, por isso retira-se ao convívio de alguns filósofos. Não é uma filosofia para o homem, mas para o homem que pode fugir às temáticas mais candentes da existência. A sexualidade é desprezada e aborrecida, desde que possam sobrar palavras, ou conceitos, bonitos para o entretenimento homossexual (40). O trabalho e suas condições são indignos dos filósofos. Que assim fosse entre os antigos, ainda podemos entender, mas não após os escritos de Marx. O platônico segrega a sua existência. Para ele importa a sua existência, não a existência dos homens. O homem alienado dos outros homens pode

(36) BRUAIRE, C. *A filosofia do corpo*, p. 22.

(37) BRUAIRE, C. *Op. cit.*, p. 23.

(38) BRUAIRE, C. *Op. cit.*, p. 25-26.

(39) BRUAIRE, C. *Op. cit.*, p. 23.

(40) BRUAIRE, C. *Op. cit.*, p. 40.

colocar a sabedoria fora do nosso mundo, no altar da eternidade.

No capítulo II o autor explicita bem como o sábio trata o corpo próprio de um modo estranho: o corpo lhe fica estranho, pois o corpo é distinto ontologicamente (sic) do sujeito (41).

Ao ler as páginas 188 e 189 sabemos que, para Bruaire, o sujeito não é o corpo, o corpo não pode ser sujeito, ele será no máximo do sujeito. É a universalidade da linguagem "*que sublima o corpo*" (42), pois o não-sentido, até mesmo duplo, é o reino do corpo (43). Por essa lógica são necessários vários termos inclusive o "*quarto termo, o indivíduo*" (44) (grifo do autor). Não serão os muitos termos a unificar o homem. São necessários termos, porque o homem está dividido.

Eu quereria ver Bruaire agir se ele não fosse um ser corporal: ler, escrever, andar etc. Será a ação - o andar, por exemplo - do sujeito? Ou o corpo anda porque o sujeito comanda? Será o querer do sujeito e o agir do corpo? Curiosamente "*o querer se manifesta no movimento orgânico*" (45). Daí vai surgir até "*jogo dos corpos humanos*" (46). Corpos que terão que ser humanizados, pois o corpo é até mesmo animal (47). A ousadia idealista não tem limites. O filósofo idealista é o verdadeiro demiurgo ou semi-deus: "*De tal forma que a resposta fi-*

(41) BRUAIRE, C. *A filosofia do corpo*, pp. 195 e 197.

(42) BRUAIRE, C. Op. cit., p. 199.

(43) BRUAIRE, C. Op. cit., p. 199 et passim.

(44) BRUAIRE, C. Op. cit., p. 199 et passim.

(45) BRUAIRE, C. Op. cit., p. 201.

(46) BRUAIRE, C. Op. cit., p. 202.

(47) BRUAIRE, C. Op. cit., p. 203.

losôfica decisiva *ê* e *sô* pode ser (sic), em seu princípio, a de fornecer a verdade, o estatuto exato (sic) da linguagem humana, que *ê* reflexão do ser natural em conceito, do som em sentido" (48). O homem jamais diria uma palavra ou qualquer tipo de som aos outros homens se não fosse impellido a tanto pelas suas mais fundamentais necessidades. Bruaire, que filosofa tanto sobre o sujeito e sobre a linguagem, deveria interrogar-se pelo menos uma vez: por que a linguagem do sub-jectum *ê* toda ela implantada metaforicamente do mundo material? Não por acaso o espírito *ê spiritus* - alento - e o sujeito *sub-jectum* - lançado debaixo. Então o conceito não *ê* natural? De que ordem *ê* ele? Platão já respondeu... segundo Bruaire.

A linguagem primeira do homem, como a da criança, não pode ser a do sub-jectum. Aliás não *ê* nem a do *sub-jectum*, nem a do *ob-jectum*. Sô para o homem dividido - e o homem não precisa necessariamente sê-lo - o sujeito "*não *ê* seu corpo*" (49). Se existe "*um doente psicossomático*", (50) a quem convenha "*melhor a asserção: eu sou meu corpo*" (51), este doente *ê* a nossa cultura, somos todos nós, sobretudo onde mais impera o idealismo.

(48) BRUAIRE, C. *A filosofia do corpo*, p. 207.

(49) BRUAIRE, C. *Op. cit.*, p. 213.

(50) BRUAIRE, C. *Op. cit.*, p. 216.

(51) BRUAIRE, C. *Op. cit.*, p. 216.

2. A Busca da Unidade

Maurice Merleau-Ponty também segue a pista da linguagem, mas para encontrar a unidade originária do homem. O pensamento de Merleau-Ponty progride rapidamente de uma obra a outra. Sua primeira tese: *A estrutura do comportamento* é eminentemente criticista: o corpo do homem é corpo fenomenal; o sujeito epistemológico e sua relação ao seu objeto seria "o único tema legítimo da reflexão filosófica" (52). Além disso desenvolve visões novas do físico, do vital e do psíquico: são *estruturações* novas. Os conceitos chaves são: estrutura e forma. Combate o pensamento substancialista e a causalidade como apoio lógico para se inferir a substancialidade separada do corpo, da alma ou do composto. O homem aparece nesta obra como um *conjunto comportamental*.

Mas a consistência do sujeito fica indefinida. Se as instâncias ontológicas - natureza, vida, psiquismo - não são ônticas, isto é, se aquilo que tradicionalmente se considera como acréscimo de ser nos diferentes seres não é entitativo, mas trata-se apenas de "nova estruturação da precedente" (53), como é que a consciência se liga a esses níveis fenomenais? E como pode ser ela um centro não fenomenal que fenomenaliza o universo, inclusive o corpo que a carrega? Fica difícil de entender por que a consciência precisa de um bom cérebro. Sem um bom corpo fenomenal, a consciência não chega a ser criticista.

(52) MERLEAU-PONTY, M. *Estrutura do comportamento*, p. 237.

(53) MERLEAU-PONTY, M. Op. cit., p. 237.

Posteriormente Merleau-Ponty opta pelo exame da experiência humana integral. O *Cogito* que perdera a existência deve resgatá-la. A Fenomenologia da Percepção pretende interrogar a existência. O exame da percepção revela o sujeito engajado no mundo. Mundo que não precisa de mim - do sujeito - para existir, mas cujo sentido só pode ser o sentido que ele tem para mim. Seria uma petição de princípio afirmar que uma coisa *dada* possa ter um sentido que, em princípio, não esteja ao alcance do sujeito, do homem. A humanidade, a cultura, cria o sentido das palavras e das coisas. Não a *res* bruta. O homem não apreende o ser puro das coisas. Todo sentido surgirá da ação do homem nas coisas, ou em relação a elas. Do mesmo modo o ser das coisas. "Já a simples presença do ser vivo transforma o mundo físico, faz aparecer aqui 'alimentos', lá um 'esconderijo', dá aos 'estímulos' um sentido que não tinham" (54). Esta afirmação só tem valor a partir da experiência humana. Por isso diz a seguir: "Com mais razão ainda a presença do homem num mundo animal" (55). Mas é só a partir da experiência humana que o capim é alimento para o boi. A simples presença humana faz surgir o sentido nas coisas. Esta presença humana não é a do corpo simplesmente, ou a da consciência intencional *tout court*. Mas é antes a presença do homem como resumo da experiência coletiva. É assim que a ilha deserta era significativa para Robinson Crusoe.

Merleau-Ponty na Fenomenologia da Percepção ainda considera o corpo humano como "corpo fenomenal" (56): vê nele

(54) MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*, p. 200.

(55) MERLEAU-PONTY, M. *Op. cit.*, p. 200.

(56) MERLEAU-PONTY, M. *Op. cit.*, p. 117 et passim.

"nosso ancoradouro no mundo"⁽⁵⁷⁾; "ele realiza a junção do psíquico e do fisiológico"⁽⁵⁸⁾, "é o veículo do ser no mundo"⁽⁵⁹⁾, ele apresenta "como duas camadas distintas, a do corpo habitual e a do corpo atual"⁽⁶⁰⁾, mas Merleau-Ponty reconhece que a consciência se recusa à fusão como o corpo:

"... do mesmo modo pode-se dizer que meu organismo (grifo meu), como adesão pré-pessoal a forma geral do mundo, como experiência anônima e geral, desempenha, abaixo (grifo meu) da minha vida pessoal, o papel de um complexo inato (grifo do autor). Ele não é uma coisa inerte, mas esboça também o movimento da existência. Pode mesmo acontecer, no perigo, que minha situação humana apague minha situação biológica, que meu corpo, se una sem reservas à ação. Mas esses momentos não podem ser senão momentos, e na maior parte do tempo a existência pessoal repele o organismo (grifo meu) sem poder ignorá-lo, nem renunciar a si mesma nem reduzi-lo a si, nem se reduzir a ele." (61)

O homem é uno apenas em alguns atos:

"A fusão da alma e do corpo no ato, a sublimação da existência biológica em existência pessoal, do mundo natural em mundo cultural torna-se ao mesmo tempo possível e precária (grifo meu) pela estrutura temporal de nossa experiência". (62)

Mesmo assim, "encontrar-se engajado numa situação"⁽⁶³⁾ não é nascer, formar-se a partir da situação. O ser

(57) MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*, p. 156.

(58) MERLEAU-PONTY, M. *Op. cit.*, p. 93.

(59) MERLEAU-PONTY, M. *Op. cit.*, p. 94.

(60) MERLEAU-PONTY, M. *Op. cit.*, p. 95.

(61) MERLEAU-PONTY, M. *Op. cit.*, p. 97.

(62) MERLEAU-PONTY, M. *Op. cit.*, p. 97.

(63) MERLEAU-PONTY, M. *Op. cit.*, p. 99.

situado, o homem, concretamente tomado, não é um psiquismo unido a um organismo, mas este vai-vém que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais. Há, no fundo, uma recusa surda, velada, de assumir a corporeidade. O homem pende ainda para o lado da consciência, a consciência é muito mais o homem: "Ser uma consciência ou mais certamente ser uma experiência, é comunicar-se interiormente com o mundo, o corpo (grifo meu), e os outros, estar com eles em vez de estar ao lado de les" (64). Mas estas palavras podem ser a descrição de nossas vivências comuns. Fomos talvez modelados para viver assim: rejeitando disfarçadamente o corpo. Em todo caso Merleau-Ponty concebe o sujeito como uma consciência que "se projeta num mundo físico e tem um corpo..." (65). "A consciência é estar na coisa por intermédio do corpo" (66). As passagens se repetiriam até à exaustão, mostrando como o autor é tributário da preeminência da consciência que se projeta para o mundo com a mediação do corpo (67). Entretanto

"a experiência do corpo faz-nos reconhecer uma im posição de sentido que não é a de uma consciência constituinte universal, um sentido aderente a alguns conteúdos. Meu corpo é esse centro significativo que se comporta como uma função geral e que, entretanto, existe e é acessível à doença" (68).

Aqui o corpo parece ter uma certa autonomia em relação ao mundo, e dá sua contribuição à constituição do senti

(64) MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*, p. 108.

(65) MERLEAU-PONTY, M. Op. cit., p. 148.

(66) MERLEAU-PONTY, M. Op. cit., pp. 149 ss.

(67) MERLEAU-PONTY, M. Op. cit., pp. 156 et passim.

(68) MERLEAU-PONTY, M. Op. cit., p. 158.

do das coisas: ele contribui para a constituição do mundo. Entretanto, por que não dizer que o sujeito corporal é esse centro significativo? Por que considerar que a consciência é intencional e que o corpo é intencional? Por que não é o sujeito - o homem - intencional simplesmente? Haverá uma intencionalidade da consciência e outra do corpo? O corpo aqui é visto como "esse centro significativo". Não será o sujeito - o homem - o centro significativo? Aliás, a expressão *centro significativo*, fora do contexto idealista, só pode ser significativa, se esse centro está iluminado pela cultura. Nada no corpo - digo mais, no sujeito, no homem - fora da convivência humana, da cultura, será significativo. Somente nesse contexto terá pleno sentido dizer que *sou um ser intencional* ou *o homem é um ser intencional*.

Merleau-Ponty vai além na busca da unidade. "Se dizemos pois, que o corpo a cada momento exprime a existência, é no sentido de que a fala exprime o pensamento." (69)

"É desta maneira que o corpo exprime a existência total, não que ele seja seu acompanhamento exterior, mas porque ela se realiza nele. Este sentido encarnado é o fenômeno central do qual corpo e espírito, símbolo e significação, são momentos abstratos". (70)

E "nem o corpo nem a existência podem passar como o original do ser humano, pois cada um pressupõe o outro; isto

(69) MERLEAU-PONTY, M. *A fenomenologia da percepção*, p. 177.

(70) MERLEAU-PONTY, M. *Op. cit.*, p. 177.

porque o corpo é a existência fixa ou generalizada e a existência uma encarnação perpétua"⁽⁷¹⁾. Dir-se-ia que as palavras traem o pensamento de Merleau-Ponty. Ele é forçado a descrever a unidade com palavras culturalmente impregnadas de dualismo. Ao dizer: "o corpo é a existência fixa ou generalizada e a existência uma encarnação perpétua", ele está distinguindo, pela razão, o que ele quer considerar uno. Talvez isso só possa ser assim, pois ele parte da concepção dual do homem para encontrar sua unidade primeira. Gusdorf vai considerar frustrada a tentativa que Merleau-Ponty faz de ultrapassar a dualidade pela só magia da palavra dialética⁽⁷²⁾. Talvez o preconceito da tradição, ou a herança da fenomenologia esteja cobrando seus dividendos. Como observou o professor Rubem Alves: "Uma tese (grifo meu) sobre o corpo dá a primazia à consciência".⁽⁷³⁾ Talvez seja este o destino de toda tese contra o dualismo: reafirmar o que nega. Na medida em que tentamos provar, mostrar a unidade, realçamos a oposição. As palavras e expressões de que dispomos estão eivadas do dualismo. Assim teríamos de chegar a uma questão primordial a que chegara Feuerbach: por que o homem inventou Deus ou, vale dizer, o espírito? Por que essa crença tão vasta na humanidade, tão arraigada em todos os séculos? Por que as relações sociais secretaram o espírito? Evidentemente a colocação da questão já revela o sentido da resposta. Secretar significa expelir secreções. Secreção é uma elaboração, produção das células. Deste modo, perguntar como ou porque o homem ou a sociedade produziu o espírito, é já estar imbuído do pre

(71) MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*, p. 177.

(72) Cf. *Tratado de metafísica*, 1960, p. 277.

(73) Pensamento do Prof. Rubem Alves expresso em colóquio pedagógico quando da avaliação primeira do projeto da presente tese.

conceito materialista. Tornaremos a este tema mais adiante.

Entretanto, voltemos a Merleau-Ponty. Chegamos à linguagem. O capítulo VI da Fenomenologia da Percepção se intitula: "O Corpo como Expressão e a Fala". O corpo é para a consciência o que a fala é para o pensamento: expressão. E assim pretende Merleau-Ponty "ultrapassar definitivamente a dicotomia clássica entre sujeito e objeto" (74). O caminho que segue continua sendo o da psicologia. Neste capítulo pretende superar as psicologias empiristas ou mecanicistas e as psicologias intelectualistas (75). Na concepção das primeiras "... não há ninguém que fale; na segunda há um sujeito, mas não é o sujeito falante, é o sujeito pensante" (76). Empirismo e intelectualismo são parentes próximos. Contra eles opõe a "simples observação de a palavra tem um sentido" (77)

Não há um acesso do pensamento às coisas independentemente da fala (78). "A denominação dos objetos não ocorre depois do reconhecimento, ela é o próprio reconhecimento" (79). E, seguindo a Piaget, refere que "... para a criança, o objeto só é conhecido quando tem nome, o nome é a essência do objeto e reside nele do mesmo modo que sua cor e sua forma". (80)

Vejamos. Érika tem pouco mais de 2 anos. Sua mãe lhe repete todos os dias e várias vezes ao dia: "Tem que fazer xixi no penico, no banheiro; tem que fazer cocô no penico, no banheiro". Isto é repetido constantemente sem nenhum efeito .

(74) MERLEAU-PONTY, M. Fenomenologia da percepção. p. 183.

(75) MERLEAU-PONTY, M. Op. cit., p. 187.

(76) MERLEAU-PONTY, M. Op. cit., p. 187.

(77) MERLEAU-PONTY, M. Op. cit., p. 187.

(78) MERLEAU-PONTY, M. Op. cit., p. 188.

(79) MERLEAU-PONTY, M. Op. cit., p. 188.

(80) MERLEAU-PONTY, M. Op. cit., p. 188.

Não se depreende que Érika possa fazer a mínima relação entre xixi ou cocô e o penico ou o vaso do banheiro. Érika se oculta quando faz cocô na calça. Um belo dia sua mãe perde a paciência e lhe dá uma surra aos brados. Em seguida lhe faz a higiene. Daí em diante, salvo raras exceções, Érika sempre avisa que quer fazer xixi ou cocô. Foi então que aprendeu? Mas o nome das necessidades, o local das necessidades e seu nome ela já os sabia. Poder-se-ia interpretar que é por motivos in- ou sub-conscientes que Érika agia do modo *errado*. Mas, quaisquer que possam ser esses motivos, não se poderia compreender como os surdos-mudos de nascença possam aprender o que quer que seja.

Em *Visible et l'Invisible*, Merleau-Ponty vai reconhecer que a criança compreende muito mais do que sabe expressar. A vida quotidiana ensina que o uso de certas coisas é captado muito cedo. O automóvel, por exemplo; a criança *compreende* o seu *uso* muito antes de aprender qualquer palavra. Não parece que surja o intelecto com a palavra; pelo menos a compreensão inicial, que é ativa. Não há dúvida, entretanto, de que sem a palavra o intelecto muito pouco e muito devagar se desenvolve. Há muitas coisas de uso caseiro, em relação às quais poderíamos relatar algo semelhante. E o que dizer da mamadeira?

Parece, pois, que, antes de ingressar no mundo social da linguagem, antes de colocar sentido nas palavras, a criança tem seu modo de entender, ou de compreender, mais am plo, mais difuso, mais originário. Este só pode ser o *archê* do pensamento, o solo original de toda conceituação⁽⁸¹⁾.

(81) Os comumente ditos surdos-mudos pensam por imagens e não por palavras. Não conseguimos, talvez, entender como, mas é fato que eles *pensam* antes de aprender a língua do seu meio. Prova isto o fato de eles poderem conviver muito bem com os outros sem nada saber da língua.

A criança aprende as palavras e o seu sentido na convivência. *Sai daqui!* Esta expressão, depois que a criança já aprendeu a andar, é rapidamente aprendida; a criança divisa a ameaça no tom da voz, na expressão do rosto. A criança se retira de medo, instintivamente.

Em todo caso, a convivência e o aprendizado dos surdos-mudos parece nos convidar a dar mais atenção ao conjunto das ações de cada dia.

Entre os adultos parece que não há pensamento sem linguagem. Entretanto, ocorre às vezes, conosco, ter o que dizer sem encontrar as palavras. Depois de explicar de um modo que reconhecemos obscuro dizemos: *O que eu quero é que...* Às vezes ainda: *Não tenho palavras para dizer o que sinto*. A vivência parece então estar preche de um sentido que as palavras não conseguem expressar. Tal é o caso das paixões intensas. O turbilhão interno atropela as palavras, parece saltar sobre elas, quereria irromper para o interlocutor sem as amarras das palavras.

E que dizer da criança antes de aprender a falar? Certamente há muito pensamento mudo, antes que as palavras irrompam ⁽⁸²⁾. Já foi observado que a criança começa a falar praticamente de uma vez. Dir-se-ia que a linguagem está retida internamente por falta de domínio da articulação. A língua, os órgãos da voz ainda não adquiriram o mecanismo que permite a loquacidade da criança que vive mais alegremente, quando começa a se expressar. É como se a fala estivesse retida e a seguir se libertaria.

Há ainda um pensamento obscuro, latente talvez. As

(82) Certamente se trata de pensamento por imagens. Cf. supra.

mulheres *prē-sentem* e, interrogadas, não sabem dizer o que *pē*. Quando uma pessoa tem uma *intuição*, a linguagem, seja exterior, seja interior, é incapaz de exprimi-la. Quando um computador *escreve*, não conseguimos acompanhã-lo sequer em pensamento. O *leigo* não consegue entender a rapidez desse *pensamento*. Nossa *esca*la de pensamento tem um compasso. Muita velocidade escapa à *nos*sa capacidade de captar ou abarcar. Talvez na *intuição* ocorra o mesmo. Talvez tenhamos uma capacidade de *pensar* muito mais rapidamente do que usualmente o fazemos. O pensamento usual é uma linguagem interior, se compõe de palavras e, por isso, *re*quer tempo. As palavras têm que ser articuladas, ainda que *sō* internamente. Daí, talvez, sua morosidade. Mas são hipóteses. O que parece comprovar-se é que há um pensamento mudo, que se *for*ma e progride fora do compasso da fala. O pensamento infantil nasce, creio eu, da *ação*, ao compasso da *ação*. Antes de *falar* a criança já é ativa. Os esboços de *ação* na criança, sejam *imi*tativos, sejam espontâneos, nascem muito cedo. Antes de *imitar* as palavras, a criança imita as *ações*. Basta lembrar que antes de completar um ano a maioria das crianças começa a andar, e é sabido que elas o fazem por *imitação*. E, ainda, se o andar não é conatural ao indivíduo, ele *sō* pode ser cultural, social.

Talvez os instintos mais gerais comandem, ou desencadeiem as *ações* primeiras das crianças, não conforme a modelos *prē*-existentes. Nos *animais* os instintos são modelos automáticos. Exatamente como a *sucção* da mama já no primeiro dia de *vi*da extra-uterina. Não me refiro a *instinto* dessa ordem. Há uma força vital na criança que nasce. Seus movimentos naturais *de*sordenados são ordenados, dirigidos, controlados *pacientemente* pela mãe. Essas forças sem nenhuma *direção* começam logo a *rece*ber *direção* da mãe e das outras pessoas que a circundam. Com o

tempo, o meio material também imporá limites e direções ao movimento. A criança busca instintivamente a luz com o olhar. Com o tempo aprenderá a direção da lâmpada ou da janela. As pessoas se comprazem em repetir-lhe: *Luz*. E aos poucos, de modo para nós totalmente obscuro e incompreensível, ela aprenderá a buscar a luz, aprenderá o que é luz, *mamá*, *mamãe*, etc, de um modo ativo: palavras, ações, sensações, etc: o homem vai se fazendo por aí.

A palavra *modelo* talvez não seja muito própria na descrição dos instintos. Alguns não gostam da palavra *instinto* aplicada a homem. Mas o homem é um animal e, por isso, o *instinto* não lhe é estranho. No homem o instinto não tem muita precisão nem aparência. Mas há no homem originariamente um substrato dos instintos, um terreno primitivo, uma fonte ativa primitiva. A criança não reage apenas ao meio. Ela se projeta ao meio. O meio vai moldar-lhe as ações espontâneas. O meio suscitará, por sua vez, reações que serão imitadas. Quando aprende os esquemas de ação do seu meio, ela tem detalhes próprios. Mesmo imitando ela exerce sua criatividade. Na medida em que reage ao meio, na medida em que o explora, ela vai formando sua bagagem de experiência, ela vai se formando.

Não sabemos como o nenê, ao contato de sua boca com a mama, suga. Como ele sabe? Isso é saber? No sentido usual não é. Mas todo saber parece nascer de algum modo daí. Se isto não se realiza, se esse tipo primordial de ação não é desencadeado, nada se fará depois. Este é talvez o primeiro contato com o mundo sentido realmente pelo *sujeito*, conforme dizemos. Creio que a criança deve entender, ou compreender primeiro, coisas assim: ações vitais que com ela se realizam, nas quais ela participa ativamente de algum modo. A criança começará a pensar o que for

do mesmo teor do que ela já realiza instintivamente, esquemat^{ic}amente, ou imitativamente.

Apesar de não pensarmos ordinariamente sem a linguagem, parece que o pensamento nos surdos-mudos, na criança e às vezes em nós adultos - é mais amplo que a linguagem. Às vezes recorremos a expressões de outralingua para expressarmos o que queremos. Quem não sabe outra língua se embaraça. Parece que não se pode dizer que a linguagem articulada seja primor^{dial}. Às vezes as ações suprem a linguagem. E, para lá das ações - para lá delas, mas não sem elas, há uma certa intuição primitiva. Um olhar entre um homem e uma mulher pode conter e transmitir muita coisa, frequentemente indescritível.

Erika chora quando alguém a chama de chata. Ela não sabe o que é ser chata. Mas ela sabe que, quando alguém lhe dirige esta palavra, lhe está dizendo algo que não é bom, lhe está fazendo uma injúria. Ela associa os sons de chata à indispo^{sição}, ameaça ou desprezo dos outros para com ela. Esses senti^{mentos} ela lê talvez no semblante, no tom de voz, ou em tudo isso junto. A criança conhece os sentimentos das pessoas pela fisionomia, pelo tom de voz, pelo comportamento. Pela fisio^{nomia}, pelo sorriso, pela delicadeza do tato no trato, pela voz carinhosa, a criança descobre sua mãe, antes que pela articula^{ção} balbuciante de mamãe. O dia em que isto acontecer a mãe farã festa. Mas esta será a manifestação de um interior já bem decidido. A criança geralmente muito cedo estranha os estranhos. A familiaridade dos não estranhos é indescritível.

Além do mais, não se pode admitir que os surdos-mu^{dos} de nascença não entendam nada do mundo e das pessoas. Eles não terão idéias claras, como as nossas. Talvez eles não com-

preendam como nós. Mas, por que eles não brincam com fogo, em vez de brincar com água?

Merleau-Ponty insiste que linguagem e sentido são duas faces de um mesmo fenômeno: a fala. Mas ele admite o *silêncio primordial* e o gesto inicial⁽⁸³⁾. Os gestos têm sentido⁽⁸⁴⁾. Mas a palavra é um gesto⁽⁸⁵⁾ e os gestos contêm eles mesmos seu sentido. Estou de acordo, desde que suponha-se o meio cultural, social. Não há distância ou separação entre pensamento e linguagem. Pois bem. Mas, como é possível a hipocrisia? A hipocrisia não é só das palavras, mas dos gestos em geral, do comportamento. Dissimular é induzir no outro uma interpretação da vivência, discordante da vivência real, autêntica. Por isso a compreensão não se reduz à linguagem. Ela é de todos os gestos. Os gestos, no seu conjunto, dão a compreensão. Para lá dos gestos está a intenção do sujeito. A hipocrisia o demonstra. O sujeito - o homem - tem uma interioridade e uma exterioridade. Entretanto captamos o exterior por si e o interior pelo exterior. Não captamos o interior diretamente. O dualismo faz das duas faces dois elementos, ou duas substâncias. Descartes exagerou ao máximo essa duplicidade. A anedota dos dois cavaleiros é esclarecedora. De direções opostas dois bravos cavaleiros, ajaezados para proezas heróicas, adentram à praça do povoado. Acercando-se à estátua que fica no centro, disse um deles: "Que bela estátua de ouro!" Surpreso, o outro cavaleiro, com desdém, replica: "É uma bela estátua de prata!"

(83) MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*, p. 194.

(84) MERLEAU-PONTY, M. *Op. cit.*, p. 195.

(85) MERLEAU-PONTY, M. *Op. cit.*, p. 194.

O primeiro, ofendido, volta a insistir em que a estátua é de ouro. A altercação acalorou-se até ao desafio. O embate dos paladinos é fragoroso. A multidão era já numerosa. Pela honra ofendida, pela verdade, acontecia o duelo de morte. Ambos os valentes tombaram mortalmente feridos. A multidão estarecida contemplava sem nada entender; a estátua era feita de ouro de um lado e de prata do outro. A gente simples bem o sabia. Talvez sejamos assim. Talvez tenhamos um interior e um exterior; ou talvez sejamos um ser exterior e interior. Eles se separam? Somos nós que os separamos? Como surge o interior no exterior? Eis a grande pergunta. Essa é a própria dilaceração da existência. Como não porfiar pensando que *o espírito não envelhece*, no caso de venerandos idosos? Como não considerar na bela jovem estuprada uma ofensa apenas externa, isto é, no corpo e não na pessoa? Na verdade é só com um exercício, artificioso, por certo, que a mulher estuprada não se sente ofendida pessoalmente. Não se pode comparar este caso com o da prostituta. Esta faz um negócio: aluga seu corpo e frequentemente está entediada com o que lhe acontece. A estuprada se sente ela mesma vilipendiada, ofendida, diminuída, pessoalmente massacrada, dilacerada. A prostituta empresta, aluga uma parte de si.

"O sentido dos gestos não é dado, mas compreendido..." (86). A criança compreende muitos gestos, antes mesmo de poder repeti-los. Ela não pula de alegria quando começamos a entender os seus gestos, porque ela não se distingue dos próprios gestos. Ela é seus próprios gestos. Ela é gesticulan-

(86) MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*, p. 195.

do. Ela é sua expressão. E são muitos os ensaios e tentativas que ela faz. A mãe, aos poucos, começa a compreender (entender) aquele ser que começa a lançar-se ao mundo, mas que também começa a receber o mundo. As intenções são de certo modo anteriores às expressões, às ações. Mas isso não acontece na primeira infância, talvez apenas nos primeiros anos de vida. A criança não tem intenções. Há uma intencionalidade difusa em suas ações. Talvez seja a espontaneidade do ser vivo. Mas ela mesma levará tempo para colocar intenção no que faz. No meio de contínuos e repetidos movimentos vitais, instintivos, reflexos, etc, começa a aparecer a intenção, o sujeito, o espontâneo humano e não mais simplesmente o vital, até que, sorrateiramente a cultura começa a inocular o germe da separação: um dia ela deverá comandar o seu corpo. Muitos são os filmes de ficção onde, computadores fabricados pelo homem, se rebelam e querem dominar o homem. Com o próprio homem passa-se algo parecido. Num complexo vital e dependente do andamento vital, surge aos poucos a subjetividade, o sujeito, a consciência, que vai pré-tendendo se separar do meio vital originário. Talvez a questão seja apenas de vivências inoculadas, fornecidas, impostas pela cultura circundante. Mas foram os homens que criaram a cultura!

Há uma linguagem, ou uma pré-linguagem nas ações. Um cão vem ao seu dono. Late, late, e nada. Então ele sai numa direção e volta a latir diante do dono. Torna a partir e volta, sempre ladrando, até que o dono o siga. Pode-se perguntar se há aí comunicação e sentido. Se há sentido neste caso, cabe perguntar se só há sentido para nós. É fato que os animais de todo tipo se comunicam. Às vezes o cão provoca a pessoa a brincar com ele. Também o faz com outros cães. Embora

este último exemplo seja diferente do anterior, de qualquer modo, há uma flagrante semelhança com o humano.

"Que os autores saibam ou não, eles procuram formular o que chamaremos de uma teoria existencial da afasia, isto é, uma teoria que trata o pensamento e a linguagem objetiva como duas manifestações da atividade fundamental pela qual o homem se projeta em direção a um mundo". (87)

A articulação é um fenômeno fisiológico. Mas a articulação não é a linguagem. Quando fazemos gestos a outra pessoa, ela lê, interpreta nossos sinais. A gesticulação é um outro tipo de articulação. Mas a linguagem está fundamentalmente aí. Fazer sinais é querer dizer alguma coisa. Para os mudos treinados essa é a linguagem.

Pensamento e linguagem são "manifestações da atividade fundamental pela qual o homem se projeta em direção a um mundo". Aqui está, talvez, a expressão da unidade no homem. O homem é um ser que se manifesta de dois modos. As palavras traem. Pois há a linguagem interior que é, de certo modo, o próprio pensamento. Não há no caso a articulação fisiológica, apesar de que, quando pensamos, provocamos a predisposição dos órgãos da voz. Muitas pessoas que chegam ao estado de coma e voltam à saúde normal de nada se recordam. Parece que só tiveram atividades meramente vitais, não propriamente subjetivas. Quando dormimos ou sonhamos não é assim. Há um sujeito que dorme ou que sonha e que vigia enquanto dorme. Há ainda aqueles que vegetam indefinidamente. Theorore Roszak em *A Contracultu-*

(87) MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*, p. 201.

na refere a intenção de alguns cientistas de conservarem *Vegetais humanos* para serem bancos de órgãos para transplante⁽⁸⁸⁾. É o cúmulo do pensamento materialista. Entretanto, só uma vida vegetativa razoável, com uma capacidade sensitiva *normal* é que permitirá um pensamento *normal*, uma consciência sadia, uma subjetividade satisfatória. Esta, por sua vez, se esquecerá de sua matriz corporal-vital e se pré-tenderá independente. Seguindo o princípio de causalidade, os antigos viam aí o espírito. Como o pensamento poderá ser do corpo? O pensamento se isola (talvez ilusoriamente) do corpo; ele se crê, outros diriam, ele se afirma, realidade independente do corpo. Será ilusão? Mas como pode algo corporal dominar, comandar o corpo? Há pessoas que foram torturadas até à morte, e apesar disso, guardaram seu segredo ou sua convicção. A dor mortal, a dilaceração do corpo, não abalaram sua interioridade, não enfraqueceram o *espírito*. Outros fizeram greve de fome até à morte. Sua realização pessoal, nas circunstâncias, foi precisamente a contradição da tendência mais fundamental do ser animal: a tendência à conservação. Realizaram-se destruindo-se, por motivos de ordem não material. O animal deixa de comer por estar doente. No homem também o apetite se retrai com a doença. Aliás, todos os apetites se retraem. Entretanto, a despeito de estarem os apetites reduzidos, ou enfraquecidos, o gênio, o espírito, pode atuar vigorosamente. Até um certo limite, é claro. Veja-se Sobral Pinto. Alquebrado, mas vigoroso intelectualmente. E quantos outros pelo mundo afora. Muitos deles não são *intelectuais*,

(88) Cf. Theodore Roszak, *A Contracultura*, p. 285.

mas são gente mais que muita gente. O que mais perturba as manifestações do *espírito* é a esclerose: um mal físico.

Todo movimento em favor dos idosos tenta subtrair o idoso do auto-convencimento destrutivo, isto é, tenta diminuir a velhice do pensamento, da vontade, da disposição, da consciência. E são muitos os casos de importante recuperação física; chega mesmo a surpreender. Muitos passam a sentir-se gente outra vez.

E não é ilusão: o importante não são os fatos, mas a vivência dos fatos. Na tribo africana onde o chefe esposa a mais gorda, não chamará atenção uma Miss Universo. A velhice é, em certos termos, um fato. Mas o importante é a vivência dos fatos. A cultura nos divide da infância à velhice, do nascimento à morte. A vivência dividida de si mesmo, embora seja apanágio dos povos históricos, ditos civilizados, era desconhecida do homem primitivo, como o revela a antropologia.

"Porque o primitivo não tem representação alguma particular da alma distinta do corpo e da matéria em geral, ele não tem conceito de uma força da natureza, ou da sobrenatureza, cujo dinamismo se afirmaria independentemente do real imediato como um significante distinto do significado". (89)

Anteriormente nos reportamos a Feuerbach com a interrogação: Por que teria o homem criado Deus à sua imagem e semelhança? Entretanto, a pergunta está deslocada. Como o primitivo não tem uma vivência dividida de si mesmo, também ele não se divide da natureza, ele não divide a divindade do mundo,

(89) GUSDORF, G. *Mythe et Metaphysique*, p. 41.

do cosmo. "Os deuses não vão a lugares que a mão do Canaca não atinge, isto é, fora do espaço onde ele próprio se move", refere M. Leenhardt citado por Gusdorf⁽⁹⁰⁾. E continua: "Os defuntos estão sempre lá, os deuses misturados aos vivos, o espaço de uns e de outros mal diferenciado"⁽⁹¹⁾. A vivência do primitivo é total, global. Ele vive aderido ao real. Ele não se distingue como separado do seu mundo. Do mesmo modo as divindades não são realidades separadas para ele. O sentido da existência não está separado da vivência. O viver tem um sentido imediato. O primitivo (?) é incapaz de seguir por categorias abstratas. Seu viver é denso das realidades vividas, seu espaço é o espaço total e seu tempo é o agora.

"O espaço mítico pode, pois, ser definido como a investidura geográfica do mana. Lá onde o homem pisa o chão se opera uma criação do mundo pelo enraizamento das estruturas do sagrado, constituindo, assim, o horizonte transcendente de uma atividade que se desdobra como uma liturgia cósmica".(92)

O homem se move nas dimensões do sagrado. O homem não se compreenderia sem esta vivência do sagrado.

O homem não criou as divindades e o próprio espírito separado. Tudo coexistia e tudo dava sentido à existência. Houve um começo da cisão, da separação. Poderíamos indagar como e por que se deu a cisão, sob que circunstâncias. Tornaremos a este tema mais adiante.

(90) GUSDORF, G. *Mythe et Metaphysique*, p. 41.

(91) GUSDORF, G. Op. cit., p. 51.

(92) GUSDORF, G. Op. cit., p. 59.

Merleau-Ponty chega ao exame da palavra que perdeu o sentido, seguindo a Goldstein pelos estudos da afasia⁽⁹³⁾. Sem o sentido a palavra é "como um corpo inanimado"⁽⁹⁴⁾. Assim "o sentido habita a palavra e a linguagem não é um acompanhamento exterior dos processos intelectuais"⁽⁹⁵⁾. E "o sentido da palavra não está contido na palavra como som. Mas é a definição do corpo humano de se apropriar numa série indefinida de atos descontínuos dos núcleos significativos que ultrapassam e transfiguram seus poderes naturais"⁽⁹⁶⁾. Na linguagem não existe um mero som natural. Poder-se-ia lembrar aqui, que para o platônico o som é *aufgehoben*. Mas para o platônico os sons da linguagem são meros sons, se deles destacamos o *eidos*. A posição de Merleau-Ponty é diferente; não se dá o som sem o sentido; é apenas na análise que nós os separamos. Há uma força comum à aquisição de um comportamento e à "comunicação muda de um gesto"⁽⁹⁷⁾. É

"esta força aberta e indefinida de significar — quer dizer ao mesmo tempo apreender e comunicar um sentido — pela qual o homem se transcende em direção a um comportamento novo, ou em direção ao outro ou em direção a seu próprio pensamento através de seu corpo e de sua palavra".(98)

Parece que a intuição da unidade do homem que tem Merleau-Ponty é ainda uma vez traída, desfeita pelas palavras. Por que diz ele que é "a definição do corpo humano" e agora usa a expressão "através de seu corpo"? Através de indica, sig

(93) MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*, pp. 203 ss.

(94) MERLEAU-PONTY, M. Op. cit., pp. 203 ss.

(95) MERLEAU-PONTY, M. Op. cit., pp. 203 ss.

(96) MERLEAU-PONTY, M. Op. cit., p. 204.

(97) MERLEAU-PONTY, M. Op. cit., p. 204.

(98) MERLEAU-PONTY, M. Op. cit., p. 204.

nifica um meio ou um instrumento como ponte ou caminho ou ligação. É muito difícil não considerar como diferente, diverso e até mesmo separado, *aquilo através do qual fazemos alguma coisa*. Talvez pela força tradicional, comum, das palavras e expressões, Gusdorf veja aí frustrada a intenção fundamental de Merleau-Ponty. Este irá mais adiante e verá que a linguagem "não é mais um instrumento, não é mais um meio, mas uma manifestação do ser íntimo e do laço psíquico que nos une ao mundo e a nossos semelhantes" (99). Apesar disso, na página seguinte, vai dizer que *"a análise da palavra e da expressão nos faz reconhecer a natureza enigmática do corpo próprio"* (100). Mas ainda na mesma página retoma, por ocasião do sentido e do gesto:

"Observou-se sempre que o gesto ou a palavra transfiguram o corpo, mas todos se limitavam a dizer que ambos desenvolviam ou manifestavam uma outra força, pensamento ou alma. Não se via que, para poder exprimi-lo, o corpo deve em última análise tornar-se o pensamento ou a intuição que significa para nós" (101)

Ao final deste capítulo, Merleau-Ponty reconhece o peso da tradição cartesiana que admite apenas dois modos de existir: o da *res extensa* e o da *res cogitans*, o do objeto e o da consciência. Contra esta visão conclui, pelo caminho da experiência, um terceiro modo de existir, ambíguo, humano, o nosso modo de existir, que não se pode cindir em *eidos* - a alma -

(99) MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p.206. Grifo do autor.

(100) MERLEAU-PONTY, Op. cit., p. 207.

(101) MERLEAU-PONTY, Op. cit., p. 207.

e em *ob-jectum* - o corpo. Merleau-Ponty fica na imprecisão do termo *ambíguo*. É preciso, entretanto, reconhecer que o *modo dividido-de-existir* foi criado e tornou-se nossa herança e nosso meio cultural. Não é o da criança, como não foi nem é o do *primitivo*. Apenas me recuso a admitir que este modo-dividido-de-existir seja apenas herança cartesiana. Suas raízes remontam longe na história, talvez no seu início, e procedem de pendoros obscuros do ser humano.

C A P I T U L O V

A LINGUAGEM - O SUBJETIVO E O OBJETIVO, O UNO E O DUAL

O homem se expressa comumente pela fala. A fala, a linguagem, é reflexo do homem; é também criação do homem. Ele criou a fala, a linguagem, como externalização de si mesmo : criando-se, o homem criou a linguagem.

O homem fala, nós falamos, eu falo. Não é preciso acrescentar que, quem fala, o faz para outro, para os outros . A intersubjetividade só pode ser um problema teórico. Na prática ela se dá, ela é real. Mas, é o destino de muitos problemas filosóficos, só são problemas enquanto filosóficos; ou, digamos também, psicológicos, sociológicos e quejandos. Se pudessemos apenas viver e conviver, tudo seria mais simples. Mas, então o homem teria que deixar de ser homem, pelo menos ao estilo cívilizado. O homem reflete e precisa refletir. De outro modo a sujeição, não só às leis da natureza, mas também a outros homens, seria seu estado de felicidade. E agora ele embarcou numa vertente que parece unicamente aquietar-se pela reflexão.

A linguagem se torna um problema difícil e complexo, quando queremos analisá-la exaustivamente. Com esta preten

são, encontramos diversas interpretações da linguagem. Destacamos duas, antitéticas: a linguagem revela o dualismo, e - eis a antítese - a linguagem é a resposta ao dualismo. O exame de duas versões destas posições teve lugar no capítulo IV. No fundo veremos que as duas maneiras de considerar a linguagem foram propostas pela reflexão, pelo desejo de saber mais claro, pela ânsia de chegar à última resposta.

Por enquanto, contentemo-nos em examinar como a linguagem mais simples, mais comum, expressa o homem.

A expressão: *Gosto de passear* não divide o homem. Eu, todo, total, gosto de passear. Não importa a natureza do eu. Não se trata sequer de um conjunto. Simplesmente, eu. Assim são inúmeras expressões. Mas, passeando, torci o pé. Na volta alguém pergunta: *Que foi? Você está doente, está machucado?* Não, não foi nada. Apenas torci o pé. Meu pé está um pouco inchado, mas estou bem. Ou: *Eu estou bem, meu pé é que não está legal.* Ora, meu pé! Como é isso? Meu pé! Esta maneira de falar é muito comum. São inúmeras as expressões deste tipo.

Quando queremos adivinhar o pensamento de uma criança, dizemos: *Que se passa dentro dessa cabecinha?* Às vezes identificamos pensamento, capacidade mental e cabeça: *Fulano é uma cabeça e tanto!* Ou quando alguém erra: *Que cabeça...* Estes dois últimos exemplos me parecem, entretanto, um caso de metonímia, onde se tomaria o continente pelo conteúdo.

A linguagem comum, corrente, despretensiosa, fala da realidade humana de maneira ambígua e até mesmo contraditória. Às vezes nos dividimos em exterior e interior, em reduto interno e visão externa; e às vezes fazemos o contrário. Quan-

do digo: *Eu me levanto às 7:30 horas*, então eu me divido, e quando digo: *eu me divido*, eu me reconheço dividido. É curioso que possamos às vezes expressar o mesmo pensamento sem usar uma expressão que nos divida. Por exemplo: *Eu levanto às 7:30 horas*. Mesmo que deixemos de lado uma discussão mais profunda sobre o caráter da ação transitiva, ou intransitiva, ou pronominal de certos verbos, na vida quotidiana somos levados, ora a nos dividir, ora a nos tomar como um todo indistinto. No caso de males físicos isto é mais evidente. Quando dizemos: *Fulano está doente*. Ele, todo, pessoa, está doente. Quando se diz, entretanto: *Ele cortou o dedo*, talvez se pudesse dizer: *Ele se cortou no dedo*. No primeiro caso a objetivação parece irrecusável. A segunda expressão, entretanto, revela, pelo menos, no sujeito, espacialidade e exterioridade.

No caso de aleijões ou de mutilação, seja na guerra, por cirurgia, ou por qualquer outro motivo, nós nos esforçamos por desconsiderar a falta ou a perda dos órgãos. Não queremos discriminar as pessoas. Reparar na diminuição corporal é diminuir as pessoas. Então temos que relevar. O valor interumano dessa atitude é inegável. Mas temos necessidade de o fazer, porque perdemos nossa vivência mais natural. Para nós, morrer é perder-a-vida; não é deixar de existir. Até a vida tornou-se algo que se perde. O homem pôde se distinguir da sua vida. E ainda para muitos a expressão *vida* se refere ao corpo animado. Como reação surgiu a tendência na filosofia moderna de tratar a vida-humana como existência. A existência engloba todos os sucessos, todos os acontecimentos supervenientes a cada um.

No caso do envelhecimento é que nos traímos: *O espírito não envelhece* e outras expressões parecidas pretendem

salvar uma dignidade cada vez mais refugada para o interior, internada, uma vez que a aparência, o corpo, mostra visíveis signais de deteriorização. A pessoa é empurrada para o seu pró-prio interior. A esclerose é uma contingência do corpo, acontece na pessoa, numa parte da pessoa, não propriamente à pessoa . O que dizer então dos loucos, dos leprosos, etc. Numa interioridade não palpável o centro da dignidade humana deve continuar intacto. O espírito não está sujeito às deteriorizações materiais. Somos levados a pensar e em consequência falar, a respeito do próximo, do semelhante, dos outros, de um modo que divide as pessoas. No fundo, secretamente, queremos salvar nossa própria dignidade. No caso da loucura, e expressão popular é muito curiosa: *Ela está doente da cabeça*. Pretende-se salvar a pessoa: a cabeça dela é que está doente; é na cabeça que está o problema. A localização corporal salva a dignidade da pessoa.

Será conveniente que eu fomente em mim a distinção entre a minha alma e o meu corpo? Não será melhor que eu pense e sinta de mim simplesmente? Será que o eu e o mim tem bases irrecusáveis?

Quando fico enfermo, não estou eu todo enfermo? Não sou eu o enfermo? Mas, quando sou operado da hérnia, do joelho, de cálculo renal, etc, o médico me opera ou opera o meu corpo? A prostituta, quando aluga o seu corpo, ela imagina que ele se aluga? O sentir popular estigmatiza a prostituta. É por isso que *filho da puta* é uma ofensa tão profunda. Mas há prostitutas que o são para sustentar seus filhos. Há outras que têm essa profissão, porque não têm escolha. O boxe também é uma profissão. E consiste em malhar impiedosamente o adversário. E é considerado um esporte! A transa de bofetadas dentro de certas regras é

nobre, a transa dos sexos fora de certas regras é infamante (só para a mulher)!

Enquanto a prostituta *se divide* (algumas *sacrificam* seu corpo para um fim nobre), a sexualidade pode ser um dos momentos mais importantes da vivência una (V. adiante cap. VII).

O escravo certamente tinha que se dividir no trabalho. Mas no sentido das gentes a escravidão era (é) pessoal, infamante, diminui a pessoa. Mas, será que nenhum escravo salvava sua dignidade? E a escrava Isaura? (Mas essa era branca...). À custa da divisão o cristão podia se santificar na escravidão - condição corpporal. Em campos de concentração hitlerianos foi tentado levar os judeus a se identificarem com a merda⁽¹⁾. As pessoas ficavam no meio da merda. Mas é possível elevar-se es*piritualmente* e superar. Os nazistas achavam que era só questão de tempo. O moral deles haveria de ceder e cair e o objetivo seria atingido. O moral! Que é o moral? É uma força? De quem? Que é essa força interna que desafia os tormentos e nojeiras, que pretende controlar os excessos das forças vitais, as intemperanças e destemperanças involuntárias, a dor, a fome, o palpitar alegre, o cansaço, a fome, a raiva, a apatia, a animosidade, os impulsos sexuais, os apetites concupiscíveis e irascíveis, a ânsia de viver? O suicídio político é um espinho no dorso do materialismo.

Estes aspectos podem parecer demasiado empíricos e superficiais. Entretanto eles expressam vivências e como tais ilustram a descrição do sujeito. Mais ainda. Ilustram um pou

(1) Cf. MARCEL, G. *Os homens contra o Homem*.

co mais um aspecto fundamental da formação da consciência: a intersubjetividade. Esta não é um problema da consciência crítica, ou ingênua, ou o que quer que seja. Uma das aporias fundamentais dos interessados na consciência é esquecer-se que ela é con-sciência, ou ciência-com outros. As palavras saber, ciência, seriam bastantes para o singular. Entretanto, a ciência com outros é um aspecto fundamental e originário da interioridade. Não há no homem ciência alguma, se não há con-sciência. Não há propriamente saber se ele não é de algum modo partilhável.

Quando o Oficial de Justiça entrega uma intimação, o interessado assina o *ciente* e não o con-ciente. Foi uma armadilha histórica, um engodo da con-sciência individualista, cercar o reduto interior da consciência. Aí cada um se retiraria com segurança. Aí o egoísmo poderia se defender mais facilmente. A con-sciência é interior. Mas ela se forma a partir do exterior, seja material, seja social. O caráter social da consciência é fundamental. Pretender que os fatos sociais sejam exteriores à consciência é apenas uma pretensão. Só é possível se a con-sciência é considerada um reduto interno inexpugnável. Neste caso a comun-icação, a con-vivência, ficam relegadas à pura exterioridade, ao corporal, ao material e fica muito difícil encontrar suas raízes mais próprias, que são as do *com*.

Aliás, caberia interrogar o que é que o homem conseguiria saber ou fazer sozinho. Se não conseguimos pensar sem a linguagem, se a linguagem é uma obra coletiva, resultado de centenas de milhares, quiçá milhões de anos de convivência humana, é deveras embaraçante querer que o homem pense sem a sociedade. Depois de centenas de milhares de anos desta formidá-

vel obra coletiva, queremos dela prescindir. Queremos abstrair o homem hoje, depois que a sociedade e a cultura o moldaram por milênios sem fim. Nossa forma interior - parece que a exterior também - veio sendo moldada lentamente. Por isso nos cremos se melhantes aos gregos. Já é muito admirável que o homem assimile tão rapidamente conquistas tão penosas e vagarosas da humanidade. Uma pessoa resume em si as conquistas da humanidade em conhe cimentos, experiências, sensações, valores, etc. Querer desli gar o homem de toda essa tradição é querer desligá-lo da prô pria terra ou do ar.

Por outra parte, o caráter cumulativo do saber, ou de qualquer outro elemento da cultura, seria impossível, se o síngulo não o interiorizasse. O homem não repetirá se não apren der, se não ficar ciente, melhor, con-sciente. O próprio verbo *interiorizar* que usamos para explicar o *aprender* já trai a con cepção dual do homem. Entendemos aprender como interiorizar e isto pertence a uma tradição intelectualista, como se aprender fosse algo dissociado das ações. Aprender assim é interiorizar, abstrair. O homem primitivo não aprendia assim. Todo aprendiza- do estava imerso na vida. Nem se aprendiam coisas abstratas , nem se aprendia de modo abstrato. Esta é uma das grandes disso ciações do homem dito *civilizado*.

De qualquer modo a individualidade não pode ser considerada a marca originária do homem. Lévy-Bruhl descreveu o primitivo(?) que desconhecia a própria individualidade, pelo menos nos nossos termos, tal como ela é, por exemplo, fonte ou base de direitos, como o de propriedade. Do mesmo modo a concepção dual do homem tem todas as características da culturalidade histórica. Maurício Leenhardt mostrou que os Canaca não têm o

senso do corpo próprio⁽²⁾.

O homem se faz no seu meio cultural. Ele pode se fazer uno ou dual, conforme a própria cultura. Nos povos civilizados(?) ele será dual, isto é, sua vivência lhe dará as experiências da dualidade. Entre os povos primitivos(?) a vivência será unificada, sem as distinções que nós fazemos.

Comentando as obras de Wallon, Gusdorf conclui: "Do que fica exposto, claramente se infere que a noção de corpo próprio longe de ser um ponto de partida da experiência humana, representa antes o termo de lenta e operosa elaboração do ser pessoal"⁽³⁾. A forma do ser pessoal é dada pela cultura. O homem se faz à imagem e semelhança do seu meio.

Do mesmo modo a individualidade não é originária no homem. "A noção do eu é uma aquisição tardia. Uma parte considerável da humanidade pode dela prescindir e ainda prescinde dela efetivamente"⁽⁴⁾. Assim se expressa Gusdorf a propósito da vivência que o homem mítico tem de si mesmo. Eis outra grande disfunção que é própria apenas dos povos históricos: o indivíduo destacado, atomizado, e frequentemente, julgando-se superior à sociedade.

Embora a vivência unificada, una, seja possível em povos civilizados, a noção do indivíduo, como fonte de direitos até mesmo sagrados(?) - só deixa de ser patrimônio cultural a rudes golpes - Cuba, Rússia, China e o Leste europeu ilustram

(2) Ambos autores estão citados por Georges GUSDORF em seu *Tratado de Metafísica* e em *Mythe et Métaphysique*.

(3) GUSDORF, G. *Tratado de Metafísica*, pp. 269/70.

(4) GUSDORF, G. *Mythe et Métaphysique*, p. 76.

bem este fato. Mesmo que frequentemente surjam reações à comun-ização.

É possível que o comum nestes países seja ainda apenas uma idéia ou ideal de alguns e não tenha se tornado ainda a forma da cultura. O tempo dirá se isto é possível. A vivência comunitária parece ter-se perdido com a vivência una, pessoal. Quero dizer que esses povos encontraram o fio reconductor da cultura, uma vez que tentaram destruir a vivência da disjunção. Entretanto, isto não quer dizer que tenham encontrado a saída da situação de disjunção. Provavelmente não aboliram sequer a raiz da disjunção. Paul Ricoeur, aludindo à objetivação do homem no trabalho, observa que já há uma economia do trabalho nos países de planificação socialista. Mas tal economia teria que ser ainda uma economia dos próprios trabalhadores e não de dirigentes, isto é, não constitui uma civilização do trabalho. Essa civilização exigiria uma democracia do trabalho e nela se formaria uma nova cultura a partir do trabalho⁽⁵⁾.

A técnica moderna impôs um ritmo de trabalho e comunicou ao próprio trabalho uma natureza que aliena o homem do trabalho, dos outros e de si mesmo. Quando o homem passou a se utilizar da força de outro homem para seu proveito particular, então parece que se deu a ruptura. O homem sujeito a outro homem ficou infeliz, dividido, dilacerado. Seu espírito se exilou, se recolheu. Ele não mais gostava do que lhe acontecia. Começou a alienação que chegará ao idealismo. A vivência da

(5) Cf. RICOEUR, P. *História e Verdade*, pp. 219 e 220.

dissociação seguiu fatalmente a linguagem da dissociação, a expressão da dissociação. Por isso é possível dizer: Eu levanto às 7:30 horas e eu me levanto às 7:30 horas. Dizer: Eu sinto curiosidade e eu me sinto curioso.

A colonização que os civilizados empreenderam nas Américas, na África e em diversas partes da Ásia, levou a cabo, em pouco tempo, no espaço mesmo de uma geração, a obra multisecular da dilaceração da existência, da divisão do homem. Vejamos o que refere Tel Xkoou Goa Xob, desta divisão no Sudoeste da África:

"Quando eu revejo minha vida, devo reconhecer que ela foi rica de acontecimentos. O tempo mais belo foi o da minha infância nas florestas espessas de Ckui Xkoub, onde éramos livres e onde nada nos perturbava. A vida entre os brancos teve coisas belas, mas não éramos livres. A nostalgia da floresta e do campo, o desejo de viver novamente com os da nossa raça, roem o coração de muitos Bochmanse, tornando-os prematuramente cansados e alquebrados, os levam à morte. Nada mais espero deste mundo".

E o Pastor indígena Zoulou Mazwimabi Nyaudēni assim se exprime:

"Mais tarde os costumes dos Europeus penetraram no país; tudo o que nos causava prazer foi aniquilado, tudo o que nós mais amávamos, porque havíamos aprendido de nossos pais. Os Europeus nos dispersaram por toda parte (...) Todos aqueles da nossa idade e da dos nossos mais velhos se dispersaram e se colocaram como serviçais ou como trabalhadores para pagar os impostos ao governo". (6)

(6) O. WESTERMANN, *Autobiographies d'Africains*, citado por G. GUSDORF, em *Mythe et Métaphysique*, pp. 130-1.

Nosso sistema de vida e de trabalho executa o desaranjo social e a dissociação da existência individual. Aliás ele cria a existência individual, dilacerada, dividida em si mesma e dissociada, dividida dos demais e da natureza. Criou-se um modo de vida alienado. A ganância, a ânsia do poder levou o homem em épocas imemoriais a sujeitar outros homens, outras mulheres: os sete pecados capitais são a origem da desgraça humana. A divisão no homem e a divisão dos homens não foi obra da razão, antes a razão é fruto dessa divisão. Pela sujeição o homem teve a experiência amarga da divisão. Nenhum vício capital seria a origem dos outros. Mas um homem - ou mulher - poderia ter criado toda a seqüela de males da humanidade ao escravizar um outro - homem, ou mulher - para satisfazer seus apetites.

O banzo já é conhecido na história da escravatura no Brasil. Só que nós não podemos atingir esse drama, uma vez que fomos educados na divisão, no não-país, na insularidade, nos vícios de toda sorte. Não sabemos viver esse desencanto de morte. A existência perde todo e qualquer sentido. Só o homem da barraca (descrito por G. Marcel em *El Hombre Problemático*) pode ser comparado ao índio que deve se aculturar, ao primitivo que deve chegar ao progresso, sob o peso das chibatadas e dos grilhões.

Ainda nos resta a nostalgia da existência una expressa no mito-palavra da inocência original. E o nosso discurso ainda hoje é tributário de sua origem. A unidade primeira acena como o termo ou redenção de todos os homens. A perda da inocência, da vivência una, foi o início da História e da razão. A recuperação da inocência, a purificação, a salvação, a recu-

peração da liberdade, da convivência, da felicidade, serão a
consumação da existência...

C A P I T U L O V I

A FILOSOFIA DA ENCARNAÇÃO - G. MARCEL

O homem descobriu que há o *Logos* escondido de todas as coisas e se pôs no seu encaço. Assim o *Logos* do homem teve de abandonar a carne, a existência. O homem foi literalmente desterrado. Mais. Ele foi descarnado. Com muito custo consegue o homem retornar ao regaço da Mãe Terra. O existencialismo é uma forte e expressiva corrente a tentar a recuperação da mundanidade, da carne, do homem.

Segundo Georges Gusdorf, Gabriel Marcel "é, sem dúvida, o iniciador, na França, do pensamento existencialista, que nele se afirma como fruto de meditação autônoma longamente amadurecida" (1). Marcel se revolta contra o espírito de abstração e contra o predomínio do pensamento sobre o existente, sobre o concreto. "O existencial se refere de modo inelutável ao ser encarnado, isto é, ao fato de ser no mundo" (2). Na pág. 228

(1) GUSDORF, Georges. *Tratado de Metafísica*. p. 227.

(2) GUSDORF, Georges. *Op. cit.*, p. 227.

Gusdorf afirma que "a noção de encarnação proposta por G. Marcel continua sendo, paradoxalmente, de todo abstrata." Na verdade Marcel jamais pode livrar-se da ambiguidade da existência. O mesmo, aliás, aconteceu a Merleau-Ponty. Talvez a existência seja mesmo ambígua. Mas é preciso reconhecer que toda filosofia da encarnação se fundamenta, se origina no *phylum* dualístico e dele aure continuamente sua vitalidade. O termo encarnação ocorre também em Merleau-Ponty. Se sou encarnado, eu recebi a carne. O dualismo será a prisão perpétua de toda filosofia da encarnação. A realidade concreta, entretanto, é o inverso: a carne recebeu a consciência, ou melhor, a consciência nasceu na carne, ou da carne. A consciência é tida como de certo modo anterior à carne porque é a consciência que pensa a carne e não a carne que pensa a consciência. Assim é na nossa cultura civilizada. Nela, a primazia é do pensar em detrimento do pensado. E o corpo não pensa. Algo pensa nele. O pensamento se dá nele, ou para lá dele, ou apesar dele. Esse veio, esse *phylum* cultural parece ter encontrado lugar definitivo na maior parte da humanidade. Nem mesmo os monistas materialistas de todo tipo estão tranquilos: eles são obrigados a explicar o fato da consciência e a confessar que a consciência não é *produto da matéria*. - *tout court*": é necessária muita dialética ou evolução para se chegar lá.

O problema da consciência foi e é, talvez, a abstração. Enquanto a consciência não desprende os dados de sua fonte imediata, ela não se separa do mundo. Feita a ruptura inicial, a abstração, a consciência não tem mais limite. A ciência tem o campo livre, como construção racional do real e as filosofias ficam liberadas: o idealismo consegue prevalecer. G.

Marcel consegue expor brilhantemente a audácia do idealismo em *Existence et Objectivité*⁽³⁾. Explico-me. Há uma consciência aderente ao mundo no início da existência e, já o vimos, em algumas culturas ditas primitivas. Não se quer dizer que estas culturas não plassem de certo modo as sensações. Mas é preciso admitir que há um início da existência. Isso acontece com a criança. Ele tem suas sensações. Por mais que elas sejam no início amorfas, isto é: mesmo que elas não sejam sensações com as qualidades que a cultura imprimirá no sentir com o passar do tempo, há certos caracteres iniciais independentes da cultura: a luz atrai a criança; ela agarra com as mãos e com os pés o que toca seus membros, etc. Além do mais, não há cultura que possa mudar o efeito do fogo na pele, a dor do ferimento, etc. Seja com o nome de reflexos ou de instintos, há certas *qualidades* que a criança *percebe*, independentemente do seu meio cultural. A cultura dará mais tarde forma a essas sensações. A criança que mama, *sente* o leite, o peito, o regaço materno, o carinho materno, etc. A criança começa a sentir de algum modo o mundo, antes que a cultura possa informar ou conformar essas sensações.

No caso dos povos ditos primitivos, não há a consciência abstrata, separada das coisas. Evidentemente suas sensações são conformadas numa cultura: as sensações não são desordenadas. Mas o homem não se libertou do *dado* imediato. A elaboração cultural não abstraiu. Há uma aderência ao *dado*. A cultura auge continuamente seu sentido das sensações, ou constroi o sentido das sensações sem apartar-se das mesmas.

Gabriel Marcel admite a consciência imediata.

Para Gusdorf a mitologia "traduz uma iniciativa re-
fletida, um desejo de sistematização ao qual o homem da idade
mítica permanece ainda estranho"⁽⁴⁾. Para ele, entretanto, o
pensamento mítico é a primeira tomada de distância em relação
ao mundo. Mais. Para ele, a existência é essa tomada de dis-
tância: esta é o pecado original da existência humana. O ho-
mem não pode simplesmente estar aderente ao mundo pela dimen-
são do possível⁽⁵⁾. Ora, Gusdorf, admite que "a ontologia vivi-
da no mito é anterior a toda dissociação"⁽⁶⁾, e "o mito não se
situa fora do real"⁽⁷⁾. Ainda, "A palavra adere à coisa" e "o
nome não designa apenas, ele é o próprio ser"⁽⁸⁾. Em contrapar-
tida ele afirma na mesma página que o pensamento moderno se
caracteriza por um "afastamento crescente"⁽⁹⁾. Mas quando o
pensamento se afastou do mundo, quando tomou distância do mun-
do, então o homem se separou do mundo e se dividiu em corpo
e espírito, ou equivalente. Gusdorf não quer admitir que a rup-
tura existencial se deu após o mito, melhor, que a ruptura in-
icial foi o abandono do mito. Entretanto ele admite que "o mí-
to não operou o divórcio da re-flexão"⁽¹⁰⁾, e que "a consciên-
cia mítica se situa antes do desdobramento do pensamento e do
real"⁽¹¹⁾. Ao falar em pecado original, Gusdorf se coloca fa-
cilmente sob a tutela do pensamento teológico. Por isso tem de
admitir que pensar já é pecar, pois pensar é tomar distância

(4) GUSDORF, G. *Mythe et Métaphysique*, p. 11.

(5) GUSDORF, G. Op. cit., p. 11-12.

(6) GUSDORF, G. Op. cit., p. 17.

(7) GUSDORF, G. Op. cit., p. 19.

(8) GUSDORF, G. Op. cit., p. 20.

(9) GUSDORF, G. Op. cit., p. 20.

(10) GUSDORF, G. Op. cit., p. 22.

(11) GUSDORF, G. Op. cit., p. 23.

em relação ao mundo e isto já é o pecado original da existência humana⁽¹²⁾. Adiante ele vai admitir que o essencial do pensamento pré-categorial é a ausência da re-flexão⁽¹³⁾. De acordo. Todo pensamento é flexão do real, como o é a sensação. O pensamento mítico é uma flexão primeira, feita uma vez por todas, é aderente ao real. Esse pensamento não se interroga sobre si mesmo, não coloca a questão da verdade, não questiona sua própria validade. Também não admite intervalo entre o pensamento e o real. O homem mítico não repara que pensa. Ele é o que sente e o que pensa.

Se há uma "consciência imediata"⁽¹⁴⁾, é a da criança ou a do homem mítico. Por certo para Gabriel Marcel há *consciência imediata* onde e quando há "contacto direto com uma parte de meu corpo"⁽¹⁵⁾. "Mas, onde há contacto, há, creio, posição de um existente, posição inteiramente espontânea e que não pode em verdade ser chamada de juízo"⁽¹⁶⁾.

O contacto é o oposto, de certo modo, ao juízo. O juízo é uma construção. Deixemos de lado a questão da mediação da representação. Não há esta questão nem para o primitivo nem para a criança. Quando a criança mama, não está interessada nas interpretações dos adultos. Seu mundo é aquele ali.

De qualquer modo, há um primeiro contacto com o mundo que é o terreno primitivo de toda construção cultural. O pensamento se construirá a partir daí. É possível que a cultura perversa, desencaminhe essas experiências virgens.

(12) Cf. supra.

(13) GUSDORF, G. *Mythe et Métaphysique*, p. 98.

(14) MARCEL, G. *Journal Métaphysique*, p.25.

(15) MARCEL, G. Op. cit., p. 25.

(16) MARCEL, G. Op. cit., p. 25.

Na *experiência limite*⁽¹⁷⁾, não há "o dualismo entre o dado e uma forma da existência"⁽¹⁸⁾. Isto é: a existência não é atribuída ao dado por um ato de pensamento. A reflexão não entrou de permeio e não separou *dado* e existência. No pensamento reflexivo a existência seria um predicado ou uma qualidade "que viria se ajuntar desde fora ao existente"⁽¹⁹⁾. A terminologia é ambígua. Como é que nós separamos a existência do existente? Talvez possamos separar existência - conceito - do dado - ou das impressões, seguindo a Kant. Mas Kant supõe os conceitos irreduzíveis aos dados e originários da própria razão *a priori*. Mas as crianças (bilhões e bilhões delas) desconhecem a filosofia kantiana e apesar disso conhecerão e reconhecerão sua mãe que lhes dá o peito, que lhes sorri, que lhes fala, que lhes tira os incômodos excrementais, etc. A separação do conceito de existência, como dest'arte, de todos os conceitos, é obra posterior de algumas culturas. Não é atividade estrutural do indivíduo como tal, mas será dos indivíduos assim conformados pela cultura. G. Marcel atribui essa disjunção ao idealismo⁽²⁰⁾.

Infelizmente Gabriel Marcel perdeu este veio. Inveredou pelas trilhas da reflexão. Talvez porque filosofar seja refletir. Mas o refletir puro e simples não existe; existe o refletir moldado culturalmente. Gabriel Marcel vai constatar que "o pensamento que reflete põe, pois, o juízo de existência como sendo a transposição da *experiência-limite* à ordem intelectual

(17) MARCEL, G. *Journal Métaphysique* in Appendice. p. 25-6.

(18) MARCEL, G. Op. cit., p. 25.

(19) MARCEL, G. Op. cit., p. 25.

(20) Cf. MARCEL, G. Op. cit.

(onde hã objetos e juízos sobre esses objetos); e isto é vãli-do para qualquer juízo de existênciã". (21) Refletir é perder a consciênciã imediata. Refletir é separar o pensamento das coisas, das prôprias coisas; é realizar a separaçã entre o homem e o mundo. O primitivo nã separa da realidade o que ele imagina ou pensa. Por isso Gabriel Marcel vai dizer que "a imaginação (concebida como a faculdade graças à qual a consciênciã pode se projetar ou se transpor) é a condiçã transcendental da História" (22). O primitivo e a criançã nã têm histôria.

Gabriel Marcel se debate dentro da concepçã ins-trumentalista e ao mesmo tempo debate contra ela. Ele vai des-cobrir o terreno original do sentir. É o *Ur-Gefühl* que nã po-de ser sentido (23); é um *a priori* individual da sensibilidade pura (24). Mesmo assim o autor nã se liberta do dualismo; a idêia de mediaçã o persegue em todas as obras. Mas é preciso notar que jã nesse tempo Gabriel Marcel está imbuído do precon-ceito espiritista. O característico do espiritismo é a reencar-naçã. Pensar o homem como reencarnado é pensã-lo como espíri-to, e o corpo sã pode ser o *outro*, o objeto, a prisã, etc. As dificuldades do termo *encarnaçã* sã ainda maiores nas *reencar-nações* posteriores. Gabriel Marcel jã se traiu quando descreveu a consciênciã imediata: ele diz textualmente: "contacto direto com uma parte de um corpo" (sic, cf. supra). Nã é pos-sível encontrar a unidade do sujeito sobre o veio possessivo

(21) MARCEL, G. *Journal Métaphysique*, Appendice, p. 26.

(22) MARCEL, G. Op. cit., p. 240.

(23) MARCEL, G. Op. cit., p. 1.

(24) MARCEL, G. Op. cit., p. 225.

do corpo: *de meu corpo. Contacto comigo* ou *contacto com o sujeito*? Colocar o corpo de permeio é torná-lo mediador. G.Marcel se debate continuamente sem conseguir assimilar o corpo ao sujeito.

O corpo não pode ser instrumento da alma⁽²⁵⁾. A expressão: *Eu sou o meu corpo* tem um sentido⁽²⁶⁾. Entretanto eu tenho necessidade da mediação do corpo, mediação não instrumental, mas simpática⁽²⁷⁾. A mediação ("*quelconque*") é mesmo necessária para salvar os fundamentos da vida espiritual⁽²⁸⁾. Mas é só nos termos do dualismo. A atenção ao que quer que seja não exige a mediação do corpo, apesar do que diz G. Marcel. Se o contrário fosse verdadeiro, o que mediaría a atenção que eu dirijo a meu corpo? Estamos mergulhados em plena divisão. Assim fomos moldados culturalmente. Por isso podemos dirigir a atenção ao corpo como a um estranho, muito embora esse estranho não se despregue. Ele é mais aderente que a sombra. Embora para G. Marcel a atenção ao que quer que seja exija a mediação do corpo, não há essa mediação nos povos míticos. O velho Caledoniano interrogado pelo missionário sobre o que os europeus haviam levado aos indígenas, ele respondeu: "*o que vós nos trouxestes foi o corpo*"⁽²⁹⁾. Por isso nem mesmo a atenção exige a mediação do corpo. A mediação só é exigida na existência dividida.

Não basta considerar o corpo como privilegiado em relação a outros objetos⁽³⁰⁾. Querer exorcizar o corpo do ranço

(25) MARCEL, G. *Journal Métaphysique*, p. 225.

(26) MARCEL, G. Op. cit., p. 236.

(27) MARCEL, G. Op. cit., p. 239.

(28) MARCEL, G. Op. cit., p. 239.

(29) Leenhardt "*Du Kamo*", p. 212, citado por GUSDORF, G. *Mythe et Métaphysique*, p. 127/8.

(30) MARCEL, G. Op. cit., p. 241.

objetivo, querer libertá-lo da objetivação não pode ser nos ter mos de *o corpo*. Só poderá talvez acontecer nos termos de *o su- jeito*. Ao dizer, ao pensar: *o corpo*, o dualismo já triunfou . Por isso Marcel vai se debater impotentemente. Mais valeria de ter-se na *experiência global que eu sou*⁽³¹⁾ .

Para Gabriel Marcel, "*um ser não poderá se aparecer a si mesmo como uma personalidade a não ser que ele apareça co mo ligado a um corpo*"⁽³²⁾ . Adiante na mesma página repete algo semelhante. Os grilhões do dualismo são fortes demais. Suas raí zes são profundas demais. O corpo não será o imediato, mas uma sensação ou experiência fundamental será reclamada como imedia to não mediatizável⁽³³⁾ . As teias da dialética hegeliana amar ram por todos os lados. G. Marcel vai precisar dizer: *Eu sou meu corpo*⁽³⁴⁾ . Será necessário predicar, atribuir ao sujeito o cor po, o que é contraditório. O sentir é do sujeito corporal, *Eu, sujeito, sinto. Eu, sujeito corporal, sinto*. As palavras, os conceitos de Marcel são seus grilhões. Ele não poderá ultrapas sar a fenomenologia da encarnação. Já quase ao final de "*Être et Avoir*", Gabriel Marcel ainda considera "*ter um corpo*", "*um ter absoluto*", "*um ter-tipo*"⁽³⁵⁾ . As palavras são muito inseguras : "*Meu corpo me pertence e não me pertence*"⁽³⁶⁾ . É impossível pro nunciar *meu corpo* e escapar do dualismo.

Diríamos que G. Marcel sente a necessidade de unifi- car o homem e neste sentido propõe a metafísica concreta. Deli-

(31) MARCEL, G. *Journal Métaphysique*, p. 243.

(32) MARCEL, G. Op. cit., p. 249.

(33) MARCEL, G. Op. cit., p. 249.

(34) MARCEL, G. Op. cit., p. 252/3.

(35) MARCEL, G. *Être et Avoir*, pp. 214, 223 ss.

(36) MARCEL, G. Op. cit., p. 223.

beradamente ele renuncia aos tratamentos sistemáticos. Prefere descrever a rica experiência humana, antes que deixar-se dominar pela abstração. Entretanto ele procede a partir do preconceito espiritualista. Se segregamos o espírito, é impossível unificar o homem. A *experiência global* (cf. supra), não pode ser sequer descrita nos termos culturais nossos. Além do mais essa experiência original e originária é cedo desfeita pelos costumes, pela linguagem: numa palavra, pela educação. A nossa vida cotidiana é despedaçada. O homem é despedaçado pela dureza das condições de sobrevivência. Ele foi transformado numa máquina de produzir. Trabalhar já não é viver: é sempre servir. Servir ao Estado, servir ao patrão, nas condições do Estado, nas condições do patrão. O lazer só é uma necessidade porque o trabalho é a opressão. É a maldição bíblica que fere duramente a todo homem nascido de mulher: "*Ganharás o pão com o suor do teu rosto*". E modernamente a maldição é mais opressiva: a natureza hostil se ajuntam as condições sociais opressoras. O que o homem constrói é o que o divide. Ele constrói continuamente o seu cárcere e sua sala de torturas: o caminho da civilização é o caminho da opressão. O oprimido se divide, porque ele quer libertar-se, ou porque espera a sua libertação. Ele sublima o seu interior, ele se refugia no interior. Ele quer ser ele mesmo apesar do domínio que lhe é imposto de fora. O mundo se lhe torna, melhor, é-lhe estranho. Por desgraça ele participa desse mundo estranho. Ele descobre o seu próprio corpo como parte desse mundo estranho. Então estranha o seu corpo. Enquanto o mundo, o *Umwelt*, for estranho, o homem vai se estranhar também. E a reflexão triunfará; e o sujeito perecerá. A *experiência global* que eu sou perdeu-se com o Éden...

C A P I T U L O V I I

O H O M E M R E S G A T A D O

Nossa cultura, se for preferível, nossas culturas ocidentais, nos conformaram, nos fizeram divididos. Prefiro dizer: fomos moldados na divisão. Educação, Religião, Filosofia, Leis, Relações de trabalho, Relações sexuais, Lazer, Fala, Ciência, enfim, a estrutura, a superestrutura, a infraestrutura de nossas sociedades nos fizeram divididos. Só sabemos dirigir racionalmente nossa existência para a divisão. Somos dilacerados do nascimento até à morte.

Poderá o homem restaurar-se? O próprio homem, melhor, os homens, convivendo, trabalhando, sofrendo, criando juntos, contra tudo o que é institucional, abriram brechas na cultura, que permitem o resgate da existência, isto é, o homem conseguiu, apesar de tudo, a vivência-una, ainda que por breves momentos da existência.

1. A Dança

"Em outras noites, o silêncio se prolonga. Depois um homem se levanta e dança, depois um outro, um terceiro. Os outros olham, mas seus olhos firmam sua união profunda, sua participação total. A dança continua até tarde da noite, os dançarinos se revezam de tempos em tempos e, quando todos finalmente voltam para casa, a unidade permanece, a alegria é genuína e o repouso, completo. A palavra divide. A dança é união. União do homem com seu próximo. União do indivíduo com a realidade cósmica" (1)

Neste pequeno trecho, em que canta a verdadeira glória da dança, Bějart não precisou acrescentar que a dança é um momento de vivência unificada. Por mais que o homem se divide no trabalho, no estudo, na convivência, na doença, etc, quando dança, ele vive, ou pode viver, uno. Para o homem a dança representa momentos de vida intensa una: uno consigo, unido aos outros homens, unido ao seu berço original: o cosmo.

A dança é uma atividade coletiva imemorial. Ela pode ter sido um desenvolvimento do trabalho repetitivo. Mas entre os povos míticos, ou primitivos, ela tinha um caráter global, vale dizer, sagrado.

A distância entre dança sagrada e dança profana⁽²⁾ é própria do homem dividido. Fora desta distinção a dança era uma forma de existir, pois presidia aos momentos mais significativos da existência: o nascimento, a morte, a colheita, a reprodução, a imolação, etc. A dança igualava o ritmo da existência ao ritmo da natureza do universo. Aqui se pode falar de

(1) Cf. Introdução de Maurice Bějart à obra *Dançar a Vida*, R. Garaudy, p. 8.

(2) Maurice Bějart, op. cit., p. 8.

consonância. E acrescenta-se que, entre os povos míticos, o homem é sempre o nós e não o eu segregado, das culturas modernas.

Este caráter existencial da dança se perdeu. Desde que o homem deu preferência ao ser espírito, a dança passou a carregar o estigma da corrupção do sexo e da carne. O pensamento se pretendeu acima do organismo, desprezou o corpo. Criou o corpo como entidade diferente. Abandonou a Mãe-Terra, Gea; divorciou-se de suas raízes, negou seu regaço original. Por isso ficou difícil encaixar o homem na natureza. Como pode o espírito ter algo em comum com a terra? O homem, sujeito não material, tornou-se estranho na terra. Começou a vibrar, a agir, a ser, como se fosse independente do cosmo: ele tinha que situar-se acima da terra, da vida carnal. Nenhum homem é homem sem pisar a Mãe-Terra, sem respirar o fôlego do Mundo que é o ar. Entretanto o homem se tornou o Nero de todo mundo, querendo desvendar as entranhas que lhe deram origem. Todo idealista, isto é, todo desprezador ou esquecedor de nossa mundanidade deveria refletir um pouco sobre o ar que respira, sobre o solo que pisa, sobre o alimento que o nutre. O homem, no início, celebrava sua dependência radical do universo com o máximo respeito: com a dança. A dança não era diversão, era a reverência máxima às origens, era a consonância com as origens.

Quando Garaudy diz que a dança poderia representar um papel decisivo "*na criação de uma harmonia global entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem, entre o homem e a sociedade*"⁽³⁾, não faz mais que advogar o retorno às origens. A dança só se tornou pura diversão nas culturas que dividiram o

(3) GARAUDY, R. *Dançar a Vida*. p. 48.

homem e os homens: alguns podem se divertir, outros existem para diversão dos primeiros.

Ted Shaw pôde considerar a dança "*raiz viva e carnal de toda cultura*"⁽⁴⁾, tal seu caráter primordial. Por sua parte, Von Laban atribui ao trabalho e à dança uma raiz comum, uma eminência sobre a repetição quotidiana⁽⁵⁾. Mas para ele "*os movimentos do trabalho constituem a base dos exercícios da dança*"⁽⁶⁾. Na verdade o trabalho é a atividade fundamental do homem, entendendo-se por trabalho toda atividade que executem os homens para sua sobrevivência.

Nos nossos dias a dança constitui um dos momentos de lazer. O lazer, o homem o pratica, quando já tem assegurada a sobrevivência. Depois que a terra deixou de ser solidária ao homem, depois que se lhe tornou inóspita, adversa, hostil, depois que a comunidade(?) deixou de ser o solo comum, o refúgio comum, a proteção comum, a vivência comum, a realização comum, pesa sobre o homem a incerteza, deficiência crônica quando é pobre, que o obriga a empregar as suas forças nas tarefas de sobrevivência, sua e da família. Apenas os laços da carne e do sangue impediram o esfacelamento total do ser inicialmente telúrico. O homem foi desarraigado da natureza, da terra. Ele tem de pagar a dinheiro de sangue os seus metros quadrados de chão. E é preferível que ele pague até à morte em forma de aluguel. A propriedade particular da terra, independentemente da função social da terra, é das maiores aberrações da nossa cultura. É como obrigar o peixe a pagar a água em que vive. Nesse ambien-

(4) GARAUDY, R. *Danças a vida*. p. 73.

(5) GARAUDY, R. Op. cit., p. 116.

(6) GARAUDY, R. Op. cit., p. 116.

te, dançar passou a ser privilégio, só muito duramente reconquistado pelo povo. Passou a fazer parte do lazer, da diversão. Outrora não fora assim. A dança fazia parte do trabalho, da plantação, da colheita, da geração, da vida e da morte: da existência. O homem dividido dos outros homens passou a ser máquina, peça da produção para outro. Sem berço, sem solo, sem companheiros, sem parentes, sem direitos, sem dignidade: uma peça, um animal, uma coisa. Apesar de tudo, até mesmo nessa situação extrema, vicejou a dança. Não mais como celebração da vida, mas como entorpecente, como fuga, como grito de agonia triste e sem esperança. Da divisão imposta pela situação de escravo, de servo, de assalariado vilmente explorado, o homem, quando podia, dedicava-se à dança como resgate da existência acabrunhada. Por isso pôde a dança perder o sentido original: de con-celebração da vida passou ao frenesi alienante. Alienante, porque já alienado.

A recuperação da dança como expressão autêntica e originária de vida é uma grande empresa apenas encetada, "...na dança o homem vive no seu plano mais elevado"⁽⁷⁾. Caberia perguntar o que quer dizer *plano mais elevado*. O cristianismo - e, de modo geral, as religiões, fazem apelo a um outro plano. Mais ou menos, seria, no caso do cristianismo, assim: viver simplesmente, naturalmente, é pouco. É preciso superar-se. No caso do cristianismo, a superação depende da Graça, dádiva de Deus. Sem ela o homem está condenado ao estado natural, corrompido, pecaminoso: existir já é pecado! A obra fundamental de Deus só poderia ser a vida. E a vida perverteu suas raízes e seu destino.

(7) GARAUDY, R., *Dançar a vida*, p. 175.

Qualquer coisa que o homem faça fora da graça é uma desgraça . Só que a hierarquia, a Igreja dos Papas, dos Bispos, etc, não entendeu que o bom samaritano estava por fora da graça oficial, legal, judaica, farisaica. A instituição tende a formar a mentalidade formalista. O que está de acordo com a instituição está certo, está revigorado, está garantido pela instituição. O rito, o costume, a semelhança, garantem a participação. A repetição mecânica participa da essência. Assim se realiza a redenção através do tempo. A repetição cultural tem de ser abençoada, agraciada. De outro modo fica eivada do mal.

Mas a dança, bem vivida, elevaria o homem. De onde? Para onde? Elevaria em que sentido? No sentido do rito? Quando há uma guerra, a humanidade sofre. Mas, acaso também não se degrada? Ou somente os que participam se degradam? Será que alguém se degrada realmente? Mas quem? Os EEUU invadiram Granada, a URSS invadiu o Afeganistão. Será que algum americano, ou algum russo se degradou? Ou foi o sistema que ficou degradado? Mas, esta última hipótese exime as pessoas da pecha, da mancha. Os judeus não endossariam esta hipótese: eles caçam e caçarão os nazistas até o fim. Alguém é responsável. A Argentina julgou os responsáveis pela Guerra das Malvinas. Há os responsáveis. É preciso encontrá-los. Nas constantes dilapidações do dinheiro público e do povo há os responsáveis. O sistema os protege. Mas o sistema não é responsável, ainda que o queiram os marxistas. O sistema pode favorecer, fomentar, ou desencorajar os corruptos. Mas os responsáveis são os próprios corruptos. Não se pode advogar a degradação da raça, da cultura, no sentido moral, sem que as pessoas cada pessoa, seja responsável.

Mao Tse Tung entendeu bem isto e, por isso, eliminou 25 milhões.

Se um povo se dedica a abolir o analfabetismo, a fome, as endemias, creio que podemos dizer que ele se eleva; cada cidadão, cada pessoa se eleva, isto é, fica mais gente. O homem se eleva, se faz mais homem individual e coletivamente⁽⁸⁾. Mas a responsabilidade só pode ser individual. Em certas circunstâncias é difícil estabelecer a margem de responsabilidade. Por isso a criminalidade é um problema difícil. Quando o sistema marginaliza e fica mais fácil e eficaz agir contra as leis, o bem deixa de ser evidente, ou muda de face. Há uma lei do cão reforçada continuamente pelas condições do meio. A prisão, o castigo, podem parecer recompensas frente a certas condições de fome, de miséria, de abandono. E por que ninguém é responsável por isso? Somos instintivamente levados a nos preferir aos marginais. Mas também temos a forte tendência a considerar marginais aos que contradizem às regras do nosso bem-estar. Aqueles que o sistema marginaliza, não queremos considerar; isto é, aqueles que o nosso modo de viver marginaliza, não são nossa responsabilidade. E por quê?

Será que a dança tem privilégio sobre o trabalho ? Não será o trabalho igual ao pão de cada dia? Será o trabalho a danação e a dança a redenção? Se o trabalho diminui o homem é porque o trabalho está mal instituído e, neste caso, a dança

(8) Não concordo com Vásquez, A.S., quando em sua *Ética* (Civilização Brasileira), defende o *Progresso Moral*. Na verdade o progresso moral só é entendido desde o viés do individualismo radical. O indivíduo é considerado uma conquista. Posso admitir desde que consideremos o homem partindo do fundo do fosso da existência, o que, no meu entender, não é o caso daqueles que ele chama de *primitivo* (cf. VÁSQUEZ, A.S. *Ética*, sobretudo cap. 4, *O Progresso Moral*) Para mim o homem decaiu da unidade de vivência para a vivência dividida. Então a História começou lá do fundo do fosso e a partir daí foi descoberto o indivíduo. O homem *primitivo*, mítico, é o homem total, uno, muito acima do estado de degradação do homem histórico.

é a fuga a outro plano. Se a dança nasceu do trabalho é porque a dança é uma produção coletiva, é uma extensão do homem, é um crescimento coletivo. Mas não uma dança que é lazer de uma classe. A dança burguesa tem como raiz a exploração. É produto de uma condição de vida usurpada, alienada. A dança do homem do povo pode ser a dança da nostalgia, da dor, do lazer, da alegria, da vida, da morte. Não é produção do *espírito*, mas da vida, do homem. Infelizmente, do homem alienado.

Caberia perguntar com que direito podemos afirmar que o trabalho está mal instituído. O trabalho é uma necessidade, pois por ele o homem, a humanidade, sobrevive. A necessidade do trabalho decorre imediatamente da necessidade de viver e de sobreviver. Para viver e sobreviver os homens estabeleceram relações entre si. A questão da sobrevivência jamais foi uma questão meramente individual. Mesmo que alguém assim pensasse, teria que admitir que a sobrevivência do *singulo* é inicialmente, portanto, fundamentalmente, coletiva. Jamais um homem sobrevive sem a cooperação de outros. A vida e a sobrevivência são assuntos essencialmente sociais, coletivos. Para viver e sobreviver o homem tem de trabalhar. Por isso o trabalho nunca é um assunto individual. Para trabalhar os homens criaram as relações de trabalho, as relações de produção. Historicamente os homens estabeleceram diferentes relações de trabalho e de produção. Podemos afirmar que o trabalho está mal instituído, do mesmo modo que podemos afirmar que a escravatura foi (é) uma instituição perversa. Muito embora ela tenha se dado em alguns povos - e ainda se dê em outros povos - como uma fase da história desses povos, nem por isso ela se justifica. Face ao próprio homem ela é condenável e deve ser abolida. Faz parte da conquista histórica, da evolução da consciência histórica, o superar desta fase de

escravidão. Se assim não fosse, teríamos de justificar como evolução histórica a fase de corrupção generalizada em nosso país, a fase de extirpação da raça judaica na Alemanha e, do mesmo modo, todos os vícios e crimes individuais e coletivos de toda sorte. Se assim fosse, a educação teria um sentido bem diverso do que tem agora. Nenhum povo entende educação como transmissão de traços ou costumes negativos, assim considerados em relação aos seus padrões morais. Embora haja práticas negativas generalizadas, elas não são incorporadas ao patrimônio educacional. O aborto ainda é considerado negativo entre nós. Por isso não é incorporado à educação. Se for considerado positivo, passará a fazer parte do patrimônio educativo. Assim podemos afirmar que o trabalho está mal instituído, desde que ele deprime, diminui o homem, os homens. Somente a classe dominante, a detentora dos bens de produção, a que paga o trabalho, é que considera justas as atuais condições de trabalho. Mas a classe possuidora no Brasil não deve ultrapassar os 5%. Ela exerce a tirania dos valores trabalhistas, bem como a tirania sobre todos os demais setores da vida social. Até muito pouco tempo ela sufocava os esperneios dos dominados com a chibata, com a prisão, com a deportação, com a cassação, com a morte. A classe dominante só admite como válido o código de valores que ela impõe aos outros; enquanto o seu próprio código é muito diferente. Ela tudo fará para impor e conservar as regras que servem aos seus interesses. O trabalhador é visto como uma peça na produção. E isto é tudo. A conquista da posição de gente é a mais árdua tarefa que tem pela frente o nosso povo. Em primeiro lugar são imensas multidões que precisam acordar da anestesia ou do sono imposto pela chibata e pela propaganda. Uma

dada sociedade pode ter uma falsa ou uma verdadeira consciência das relações de produção. Na medida em que adquire uma consciência menos falseada de sua realidade, novos valores surgirão. No momento presente são ainda poucos os que têm a consciência da dura opressão nas relações de trabalho. Não é difícil mostrá-lo. E ainda é grande o número dos que crêem em reformas. Mas a habilidade da classe dominante é multimilenar. Tanto pode usar a astúcia, como as armas. Ou ambas.

Por tudo isso pode a dança sobrepujar o trabalho. Este se tornou a maldição da humanidade: no trabalho o homem escraviza homem: eis a maldição.

Mas, como a dança, o trabalho pode ser uma obra coletiva de engrandecimento humano. Antes, devia sê-lo, pois o trabalho e a humanidade são conaturais. E a dança nasceu do trabalho⁽⁹⁾. Não poderia ser dança a liturgia redentora do homem nas agruras amaldiçoadas do trabalho? Trabalho e homem não podem ser inconciliáveis. Sua distinção é obra da razão, do homem dividido. Homem sem trabalho foi a descoberta do egoísmo, da soberba, da ambição. O trabalho é o alimento do homem e da cultura. Como o homem (alguns homens) pode sobreviver no espaço, na lua e, logo, logo, alhures, assim também pode (podem) viver sem o trabalho (próprio). O homem senhor de si, de sua força, se tornou senhor de outros homens, fez deles escravos, ou mesmo simplesmente trabalhadores. De há muito foi sepultado o ditado popular: "Quem não trabalha não merece o pão que come". Hoje é mais corrente o inverso: Quem trabalha não merece o pão que come: eis a maldição. Mas é maldição do homem contra o homem. O escravo dançou, o trabalhador dança, pois a dança propicia a

(9) GARAUDY, R. *Dançar a vida*, p. 17.

vivência una que o homem perdeu na luta desesperada pela sobrevivência. O trabalho não precisa ser necessariamente uma maldição. Ele pode ser como a dança: uma realização pessoal e coletiva; uma vivência feliz, uma atividade engrandecedora do homem. Os *Orelhas-compridas* da Ilha de Páscoa esculpam os gigantes de pedra com prazer, embora o trabalho fosse extenuante. E preparavam-se para tal trabalho com cerimônias religiosas, danças e cantos. O trabalho, a dança, a arte, a religião: eis um mundo unitário⁽¹⁰⁾. Nossos índios não viam no trabalho para a sobrevivência a maldição. Talvez a vissem na civilização. O Prefeito da Ilha de Páscoa, esculpindo em madeira, após horas de esforço hercúleo nas pedreiras, interrogado sobre o cansaço, respondeu: "*Nós, os Orelhas-compridas, gostamos de trabalhar. Trabalhamos o tempo todo*"⁽¹¹⁾. O trabalho terá que ser a maldição sob a inclemência das forças naturais, ou sob a dominação tirânica do semelhante. Mas, no caso das forças naturais, o homem se sente parte do todo. No caso da dominação humana, porém, o homem é explorado, expoliado, escravizado, alienado, desnaturalizado. E o homem histórico descobriu isto.

Mas a dança, tão bem descrita por Garaudy, não é a do povo. "*A dança moderna, que exige tantas coisas para ter participação na germinação do homem do nosso tempo, não encontrou ainda um grande público e uma audiência*"⁽¹²⁾. É a dança do teatro, das elites. Esta dança não se pode dizer que faça parte da cultura de um povo. É, sem dúvida uma dança do homem

(10) HEIJERDAHL, Thor, *AKV-AKV, O Segredo da Ilha de Páscoa*, p. 19.

(11) HEIJERDAHL, Thor, *Op. cit.*, p. 131

(12) GARAUDY, R. *Dançar a vida*, p. 176.

total, mas dos dançarinos. A vivência unificada, que a dança propicia, não se torna assim patrimônio do povo. De fato, todas estas danças, de Isadora Duncan a Maurice Béjart, são demasiado técnicas. São obras de especialistas. O povo não pode treinar tanto assim: tem de trabalhar. A manifestação dançante popular é mais humilde, mais *terre-à-terre*. É a dança da praça, descrita por Maurice Béjart:

"Em outras noites, o silêncio se prolonga. Depois, um homem se levanta e dança, depois um outro, um terceiro. Os outros olham, mas seus olhos afirmam sua união profunda, sua participação total. A dança continua até tarde da noite, os dançarinos se revezam de tempos em tempos e, quando todos finalmente voltam para casa, a unidade permanece, a alegria é genuína, e o repouso, completo"(13)

Aí está a cultura popular, a vivência popular, a vivência una e a vivência com os outros, com a comunidade. Também na dança o homem vibra com a natureza. O ritmo, os sons, o enlevo: eis o homem, o homem uno. Reconhece Béjart: "A dança é uma das raras atividades humanas em que o homem se encontra totalmente engajado: corpo, espírito e coração"(14). Nos momentos da dança o homem deixa de lado todos os elementos da cultura que o dividem. A dança é como uma educação espontânea e não como aquelas dos tratados, das leis, dos costumes opressores, dos costumes ideologizados. Quando dança o povo não está preocupado com a propriedade ou com a exploração: o povo no capitalismo dança e também dança o povo no socialismo e no comunismo (quando neste a autoridade permite). Ao dançar o homem age como o anti

(13) GARAUDY, R. *Dançar a vida*, Introdução, p. 8.

(14) GARAUDY, R. *Op. cit.*, p. 9.

go habitante da terra que apanhava e saboreava os frutos da terra. A terra era sua e de ninguém; os frutos eram seus e de ninguém. O homem era o prolongamento da terra: esta podia ser a sua mãe. Hoje, pisar a terra pode ser crime. Há o direito de propriedade. Fora dele estão apenas as ruas, particularizadas pelos carros e as praças, as raríssimas praças, que raríssimamente podem ser as praças do povo. A conquista de direitos por parte do indivíduo, do síngulo, dividiu o homem do outro homem. Frequentemente as guerras partem do direito. O direito à própria segurança dá o direito de invadir e dominar o vizinho. A auto-determinação é bonita nos discursos. A divisão de um homem dividiu todos os homens. A divisão infestou a raça, maculou a geração, porque perverteu os sexos: a divisão dos sexos serviu à dominação, ou acompanhou-a. Na dança o homem está todo ele e está com todos os outros. Por isso a dança nega a educação e por isso não há lugar para a dança na educação. Há uma real oposição entre dança e educação, sob vários aspectos: a dança unifica o homem, a educação precisa dividi-lo; a dança une os homens, a educação os separa; a dança não visa a produção, a educação visa primeiramente e fundamentalmente a produção; etc.

Na dança desaparece a dicotomia do ser e do fazer; na dança desaparece a oposição do uno e do múltiplo. A dança é um movimento que só tem sentido na composição do uno e do múltiplo. Ao mesmo tempo, na dança desaparece a oposição entre os homens. Na dança o homem compõe com outros homens; não se levanta o homem contra o homem: ao contrário, os homens se levantam em uníssono, num movimento comum, onde a divergência não encontra abrigo. Ao mesmo tempo, na dança, os homens não se distinguem da natureza. Durante a dança o mundo embala os homens, co

mo frutos de seu regaço. Como as folhas se movimentam ao ritmo do vento, da aragem, do furacão. Na dança cada um é um todo no Todo.

2. A Sexualidade

Somente o homem racionalizado pode distinguir sua vida do ar que a sustenta, do alimento que a mantém, da terra que é seu berço. Além do ar o homem buscou o *bom ar*: o perfume. Além da comida, o homem buscou as iguarias finas. Além da terra hospitaleira e fecunda, o homem buscou o colchão macio, a piscina cálida, o assento confortável, a condução macia e rápida. O homem produziu a sofisticação do seu berço, ainda que ao preço de suas raízes. O ar, o alimento, a natureza, só por uma artificiosa abstração o homem pode deles separar-se. Eles fazem parte da vida, da existência. Como eles é o sexo. Não se poderia preferir o estômago ao sexo; ou o pulmão ao sexo; ou o regaço da mãe terra ao sexo. Todos são a vida. Pode o comer ser mau? Pode o respirar ser mau? Pode o andar ser mau? E por quê ter relações sexuais pode ser mau? Será porque as primeiras são individuais(?) e a última é com outro? Se, em verdade - e é a verdade -, o homem não é sô, mas sô é e sô pode ser com os demais, porque nossa cultura - a oficial pelo menos - estigmatizou o sexo? Além de ser a raiz de toda con-vivência e, portanto, de toda existência, a sexualidade é a criação por excelên-

cia. O ar é vida; portanto, é criação. O alimento é vida; portanto, é criação. O alimento é vida; portanto, é criação. A terra, matriz do ar e do alimento, é origem; portanto, é vida, é criação. Mas o processo do ar, do alimento, da terra, toma seu sentido da vida, e o sexo reproduz a vida nos seres maiores e, pelo sexo, a existência se multiplica e se multiplica em coexistência. Aliás, a sexualidade só se entende como vida. Só tem pleno sentido quando é existência com existência. A sexualidade não é índice de carência, de falta, de incompletude. Antes é índice de abundância, de plenitude. Quando alguém exagera o exercício do sexo, falamos de excesso. No caso contrário, quando falta a exaltação orgânica que leva à sexualidade, falamos de deficiência.

M. Jamont⁽¹⁵⁾ se refere à "domesticação da sexualidade pela razão" e às revoltas decorrentes dessa domesticação. A cultura grega forneceu a forma dessa domesticação. Em razão desta, ou como consequência, aconteceram as "ondas de orgias dionísias"⁽¹⁶⁾, ondas perigosas a ponto de ameaçar a civilização antiga⁽¹⁷⁾. Talvez seja um exagero. Os moralistas cristãos e sua tradição é que o dizem. Em todo caso, caberia perguntar: Por quê aconteceram tais ondas ameaçadoras? Por quê a sexualidade transbordou? Com a sexualidade acontece algo semelhante ao sustento. Enquanto não abstraído, enquanto não separado da vida, da existência, ele tem o seu ritmo. Quando o homem consegue separar o sustento da vida, e faz dele um fim em si mesmo, então a ambição não tem limites. Do mesmo modo o sexo! Enquanto expres

(15) Cf. *La Sexualité*, Marabout Université, M.U., 59,1, p.11.

(16) JAMONT, M. op. cit., p. 11.

(17) JAMONT, M. op. cit., p. 11.

são da vida, da existência, ele é calmo. Abstraído da vida, da existência, ele transborda. Sô se poderia falar em *domesticação* daquilo que fosse *bravio*, *selvagem* ou semelhante. Não é o caso do sexo. Mesmo nos animais mais selvagens ele é regulado. Assim ele o é nos povos primitivos. A hipertrofia da função sexual é tardia entre os povos. Poder-se-ia perguntar quando o sexo perdeu a regra, o ritmo. Não seria o caso de a razão ter desregrado o sexo? Explico-me. Não foi, talvez, pela divisão produzida no homem que o sexo desregrou-se? Não foi o sexo abstraido da vida que extraviou-se?

A sexualidade tornou-se uma modalidade da ambição. O sexo passou a realizar-se em termos de posse. É o que revelam as expressões: *ter mulher*, *possuir a mulher*, etc. Quando o homem gerou culturalmente, socialmente e, portanto, individualmente, a ânsia de posse, de poder sem limites, então ele criou a ambição sexual desmedida. A função sexual se igualou à função dominativa e acumulativa. Apenas devemos dizer que a sexualidade tem limites, porque seu sujeito e substrato é o indivíduo. Ao passo que a ambição não tem praticamente limites, pois seu substrato é a humanidade. Ainda que seu sujeito seja o indivíduo, seu apoio, seu terreno fecundo é a humanidade. Um único (um monstro?) desejaria comandar, dominar todos, possuir tudo.

A sexualidade não consegue acompanhar a imaginação. A imaginação, a ambição vai muito mais longe. Entretanto, a ambição e a sexualidade juntas podem chegar ao exagero: "*Salomão tinha setecentas mulheres, princesas e trezentas concubi-*

nas" (18).

Voltamos à pergunta: Por quê o sexo se descarrilhou? E por quê o homem se tornou ambicioso? Porque quis ser como Deus? Por quê quis ser o senhor do universo? Talvez porque sua mente se dissociou, se dividiu, se separou. Porque passou a ter sentido amontoar riquezas? No início não foi assim. Do mesmo modo: Por quê o sexo passou a ser buscado pelo sexo? Por quê é possível converter a existência em sexo? Porque o sustento se separou da existência. Porque o sexo se separou da existência. Existência só pode ser convivência. E a riqueza pela riqueza, bem como o sexo pelo sexo, é a negação do outro, é o máximo egoísmo.

Daí a aberração, o desvio, o excesso, a onda ameaçadora.

Não consta que tenha existido para o homem o sexo "selvagem". Não no sentido de selvagem, isto é, não humano, animal, bravo. Aliás, quando se usa o termo *selvagem*, a conotação é sempre pejorativa. "Nós não somos selvagens, porque racionais, porque civilizados". Ora, nem sequer o uso de drogas entre os *selvagens* rebaixou o homem. Entre nós, sim. Rebaixa o viciado e rebaixa os que o viciam. O vício é provocado e é motivo da mais abjeta exploração. É a arma da exploração.

Entre os primitivos (?), quero dizer, entre os povos míticos, nem o consumo de drogas, nem o sexo se perverteram, não perverteram o homem, os homens. Na civilização o homem se perverteu. Algo pôde se perverter no homem, quando o homem se

(18) Reis, 11,3.

perverte, isto é, quando a possibilidade de se perverter se instala no homem. A perversão não é originária. A possibilidade de se perverter se associa desde o início à possibilidade de abstrair. Só o sexo separado, destacado da vida, da existência, se tornou fim em si mesmo. Por isso pôde e pode se opor à existência. Por isso o existente pode negá-lo, condená-lo.

A prostituição é a máxima perversão do sexo. É o sexo feito mercadoria. É o corpo feito mercadoria. A abjeção da prostituição não está na oferta indiscriminada do corpo e do sexo. Está no caráter da produção da subsistência, está na mercantilização. Muitas damas levianas não deixaram de ser grandes damas. O amor livre, possível hoje, é uma conquista individual ; mas é diferente da prostituição. A sexualidade livre não é fenômeno moderno. O ilhéus de Trobriand o demonstram. "*Homens e moças solteiras vivem no amor livre*"⁽¹⁹⁾. "*Mais tarde ou mais cedo a moça cansa-se da variedade e casa*"⁽²⁰⁾. Evidentemente a malícia nas relações sexuais está ausente. É como o estado de inocência no que se refere ao sexo. Aliás, nesses mesmos povos o conceito de paternidade é completamente inexistente⁽²¹⁾. A moral sexual das mulheres foi evidentemente forjada pelo sexo masculino. Isto é verdadeiro pelo menos nas sociedades patriarcais⁽²²⁾.

Nesta sua interessante obra Russell refere que

(19) Cf. RUSSELL, B. *O casamento e a Moral*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1977, p.18. Nesta obra o autor se reporta às obras de Malinowski: *Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem*, *O pai na psicologia primitiva* e *A vida sexual dos selvagens do Noroeste da Melanésia*.

(20) RUSSELL, B. Op. cit., p. 18.

(21) RUSSELL, B. Op. cit., p. 17 ss.

(22) RUSSELL, B. Op. cit., p. 17.

"a prostituição sagrada foi outra instituição muito comum na antiguidade. Em alguns lugares, mulheres respeitáveis iam ao templo e tinham relações com um sacerdote ou um passante desconhecido. Em outros casos, as próprias sacerdotisas eram meretrizes sagradas" (23)

Discordo inteiramente dos termos prostitutas e meretrizes, pois eles trazem o viés pejorativo ocidental. Já afirmei alhures nesta tese que o que importa não são os fatos, mas a vivência dos fatos. Nós, ocidentais, vivenciamos, consideramos tais fatos como prostituição. Talvez esses povos não os vivenciem deste modo. Os Trobriandeses nos dão curiosas lições a respeito. O próprio Russell refere que "a prática de emprestar a esposa ao hóspede, como gesto de cortesia... já foi muito disseminada" (24). Linhas adiante refere-se à poliandria. Aos olhos ocidentais, cristianizados, a poliandria não passa de prostituição. Com muito custo é tolerada - pela fraqueza da carne - a poligenia. A malícia no sexo tem também sua origem histórica. Ela não é simplesmente original e originária. Foi historicamente que Eros e Logos se separaram.

A sexualidade, fora dos exageros, dos vícios, é parte da teia da existência. Como o respirar, como o comer, como o andar, como o conversar, como o trabalhar, etc, do mesmo modo é o exercício do sexo. A tradição cristã precisou escrever muitos tratados para implantar a castidade. Com isso o exercício do sexo ficou vilipendiado. Com isso fez-se a Deus a oferenda do pior. Sacrificou-se a Deus o exercício do sexo, algo suspeito e perigoso. Não se ofertou a Deus algo eminente, nobre; mas o exercício da carne, algo meio diabólico, pois a atração car

(23) RUSSELL, B. *O casamento e a moral*. p. 29.

(24) RUSSELL, B. *Op. cit.*, p. 16.

nal é tentação do demônio.

Entretanto, a sexualidade faz parte da existência . Mesmo os castos nasceram de relações sexuais. E o exercício do sexo se confunde frequentemente com o amor. Toda forma de amor, todo amor humano tem uma base sexual. Faz parte da forma humana de ser o ser sexual. É um caráter que se não pode exilar.

Nas relações sexuais satisfatórias o homem se realiza profundamente. E se realiza em si mesmo e com outra pessoa. Nesses momentos não há essa distinção, pois o exercício com se confunde com a existência simplesmente: "*E serão os dois uma só carne*"⁽²⁵⁾. Jamais o com se realiza tão plenamente. Nestes momentos o homem não se divide. A razão não domina. O homem é um só, todo, total.

Apesar dos desvios da sexualidade, apesar dos momentos duros da vida dividida, no exercício do sexo o homem pode viver unificado, sem distinguir-se, sem separar-se. Apesar de a cultura nos dividir e apesar de nos dividir profundamente, na educação sexual, o homem pode, frequentemente, reviver seus momentos originais. Ele está todo em si mesmo e no que faz, na fruição sexual.

(25) Gen. 2.24.

3. O Esporte

Poder-se-ia interrogar se o *sensu lúdico* pertence unicamente ao homem. Em se tratando de brinquedo, diversão, prazer, é certo que os animais desenvolvem atividades que provocam esse tipo de sensação. Muitos deles brincam, mesmo sendo ferozes. Satisfeitas as necessidades fundamentais, muitos deles descansam, brincam. Não sei se poderíamos dizer que eles se divertem. Talvez esta expressão: *divertir-se* convenha mais ao homem, que indiscutivelmente pode desenvolver o *sensu lúdico*.

O termo *sensu*, pelo dicionário, designa sempre uma habilidade de caráter intelectual, contrariando a origem latina do termo *sensus* = sentido. A capacidade de sentir é característica do animal e não simplesmente do homem. O uso consagrou uma aceção do termo que envolve sempre julgamento ou avaliação. E não saberíamos como atribuir aos animais essa capacidade. O animal tem, sem dúvida, suas preferências. Mas não as exerce após julgamento, ou por meio de avaliação. O animal brinca, mas instintivamente. O homem o faz culturalmente e isso implica valores ou referência a eles. Deixemos de lado a expressão: *sensu lúdico* e tomemos outra, mais ampla: *capacidade lúdica*. Ora, esta os animais têm. Muitos animais brincam: gatos, cães, ursos, tigres, golfinhos, etc. Os bebês também brincam. Às vezes brincam até mesmo sexualmente. Também nós brincamos com os animais e com os bebês. De qualquer modo, seja nos animais ou com eles, seja nos bebês ou com eles, seja nos homens ou entre eles, dá-se o fenômeno lúdico. Satisfeitas as necessidades, o animal brinca. O mesmo se dá com o homem. O exercício da capacidade lúdica

é uma expressão vital. Mas também é uma expressão da existência. E é uma expressão tão importante e tão séria como o comer e o beber. A dança poderia ter-se originado do trabalho. Mas também poderia ter iniciado como imitação ou arremedo do trabalho. Ainda: poderia ter sido resultado da capacidade lúdica, isto é, uma forma de diversão.

O esporte está nesta linha. A capacidade lúdica do homem criou os esportes, os jogos. O trabalho é fruto da necessidade; o esporte é fruto do descanso. Nos momentos de lazer e de tranquilidade, o homem criou o esporte. Ele pode ser competitivo ou não. De modo geral é uma importante modalidade da convivência humana. É talvez a única forma pacífica de convivência entre todos os povos. Hoje a prática dos esportes está muito mercializada. As disputas de qualquer tipo não seriam tão facilmente patrocinadas se não dessem lucros⁽²⁶⁾. Curiosamente, a prática do esporte, que foi no início expressão do senso lúdico e expressão de convivência, tornou-se ganha-pão e é, até mesmo, ganha-fortuna. Com isso alguns esportes passaram a ter certas características do trabalho: tornaram-se profissões. Felizmente o uso consagrou o epíteto de *amadores* aos que exercem o esporte sem remuneração. Mas cabe pensar que no início todos os esportes foram praticados por amadores, isto é, todos foram expressão do senso lúdico. Mais ainda. Na Grécia antiga eles eram sagrados e, como tais, levados a sério. Por isso é possível imagi

(26) A profissionalização, entretanto, não nasceu da comercialização; é anterior a ela. Já na Grécia clássica alguns passaram a viver dos prêmios concedidos aos vencedores. O esporte tornou-se ganha-pão muito cedo.

nar o início dos esportes nos tempos míticos. Vivência sagrada e una. Vivência do homem sem divisão. Hoje não conhecemos esportes sagrados. Mas, evocando suas origens, o esporte ainda permite ao homem a vivência una. Num jogo de futebol, por exemplo, o jogador não se distingue do solo, do ar, dos outros jogadores. Não que ele se confunda com eles. Mas nos momentos do jogo, nas jogadas, o jogador está todo em si, adivinha os lances por intuição - sem raciocínio. A bola, o ar, o chão, o gramado, os demais jogadores fazem parte da existência e não teriam sentido fora do conjunto. No jogo realmente o jogador está *junto com*. E é isso que dá sentido a tudo o que faz.

Alguém já tentou ver nos macacos o cálculo, uma vez que ele salta de um galho a outro, adequando impulso à distância. Será esta a origem da capacidade humana de calcular? Mas o mesmo acontece a todos os animais, aos insetos, etc. A cobra adequa o bote à distância da presa. Ela sabe dar o bote. Ela calcula? O beija-flor paira, a varejeira paira: eles calculam a velocidade e força das asas? O animal que foge tem de calcular a velocidade da fuga? E a distância do alimento? O falcão calcula a velocidade necessária para atingir a presa? E a abelha calcula os ângulos do favor? As aves de todo tipo contam as estações, calculam sua duração?

Parece que animais, insetos, etc, os seres vivos de todo tipo estão inseridos na natureza e convivem com ela. Seus conhecimentos, seus cálculos, dependem dessa inserção na natureza e, por sua vez, há uma inserção da natureza neles: a natureza está neles. Talvez devamos dizer que eles são parte da natureza, ou melhor ainda, que eles são a natureza. A natureza se realiza neles. Não existe a natureza abstraída, diferente dos seres que a compõem. Só a razão vê a natureza.

No esporte o homem parece conviver assim com a natureza. O cálculo é instintivo: mais rápido, mais devagar; mais força, menos força: o homem não precisa pensar, basta agir. Não importa que as regras sejam inventadas. Quando o jogador de basquete arremessa à cabeça do garrafão, cobrando falta, ele calcula a força do arremesso. Mas quando arremessa correndo velozmente, ou desviando-se dos adversários, será que ele calcula? E o tamanho e a velocidade dos passos? E sua direção? Parce que o jogador, enquanto realmente joga, se integra ao ambiente totalmente. Ele todo age no todo. Ele é uno com as equipes, com a quadra, com os limites: as regras do jogo não o dividem. O jogo demonstra que as criações culturais não dividem. O jogo demonstra que as criações culturais não dividem necessariamente o homem. Obedecendo às regras de todo tipo, o jogador vive e convive intensamente, profundamente. Vive e convive como o homem mítico: uno em si, uno com os demais, uno com a natureza.

O senso lúdico no homem criou esportes árdios. O alpinismo é um exemplo. O prazer pode estar na dificuldade. Um jogador de tênis, ou de basquete, ou de futebol, etc, se desinteressaria num jogo fácil demais. Até mesmo o jogo de cartas fica desinteressante quando a sorte é demais. A dificuldade atrai, diverte, realiza o homem. Por isso o trabalho, quase sempre ligado a dificuldades, nem por isso divide necessariamente o homem. O homem se faz homem vencendo dificuldades. O homem não vive simplesmente. Ele vive fazendo e fazendo-se. Isto é: o homem vive superando dificuldades. As regras do jogo são as dificuldades. E o homem se realiza plenamente tentando seguirlas. Elas não provocam dissociação.

Na antiga Grécia os jogos tinham uma característica curiosa: o jogador tinha em mira, entre outras coisas, ser excelente⁽²⁷⁾. Hoje a conotação é entranhadamente competitiva: há que superar o adversário, os outros. Na origem não era as sim: o jogador devia superar-se, ele mesmo devia ser excelente. Os *recordes* ainda conservam esse caráter. É um ideal contínuo atingir mais, fazer mais. Não há limite para a excelência. E isso é diferente dos campeonatos de hoje. Importa ser o primeiro, mesmo que a qualidade do esporte seja ruim. Aí o homem, o esporte, o *ludus*, a convivência, já se deterioram. Mas, pelo menos no auge do entusiasmo, o homem se realiza uno, sem pensar nos antecedentes ou nos consequentes do que faz. O homem frui.

(27) A Língua Portuguesa não tem um verbo adequado para essa expressão. No Latim havia o verbo *excellere* e no Inglês, da mesma raiz, há o verbo *to excel*.

4. A Arte

Entre as artes, parece que a pintura tem uma certa preeminência. Digo *parece*, porque não saberia dizer porque uma arte devesse superar outra. Culturalmente isso acontece. A pintura, quando realizada por grandes nomes, parece um encantamento. O pintor de gênio, sobretudo após a morte, passa a valer milhões. As outras artes não têm semelhante êxito. A música, a escultura, a dança, são todas mais efêmeras. Às vezes arte e ciência podem estar muito próximas. Temos como exemplo a medicina. É a arte de curar. Ou melhor, foi a arte de curar: hoje é a ciência da saúde. Muitas artes antigas passaram ao rol das técnicas. Exemplos: a marcenaria, a construção de navios, a construção de casas (prédios), o desenho de todo tipo, a mecânica de todo tipo. No ar, na terra, no mar, há técnicos de todo tipo. São conhecimentos especializados, imediatamente dependentes do conhecimento científico. Um exemplo basta para ilustrar: a engenharia genética. Ciência e prática. Conhecimento e ação.

A arte é ação. Mas perguntem aos pintores - ela segue um monte de regras. A arte não é uma expressão humana, vital, simplesmente. Ela obedece regras. Parece que a arte nasce como seqüela de regras. Por que a arte depende de regras? Por que a arte tem de seguir regras? Por que a criatividade humana deve obedecer a regras? São as regras da cultura, evidentemente. E essas regras não são as mesmas sempre. A cultura é temporal, local, histórica. Os valores são temporais, locais, históricos.

A arte é expressão do homem. Também a não-arte é expressão do homem. Explico-me. A dança é uma arte. Mas quando o povo dança nas ruas, acaso isso não é arte? Se não é, então temos a não-arte. A pintura é uma arte. Mas só muito poucos chegam a ser artistas. A maioria faz garatujas e rabiscos. Por isso a arte segrega os homens. Não é a existência que se realiza em arte, melhor, não é o existente que se supera, mas somente alguns existentes se superam: a massa admiriza a riqueza de alguns. A humanidade é um grande rebanho com alguns condutores. Nada é diferente da política. Alguns comandam e decidem. Os demais (o resto) seguem.

Na pintura é assim. Nas demais artes, também.

Não consigo entender como um grande pintor supera um grande empresário, ou como supera um grande político, ou como supera um santo (não é preciso dizer *grande*), ou como supera um grande pregador, ou como supera uma grande mulher, ou como supera um grande cantor (não devia falar de cantores, como não devia falar de grandes jogadores de futebol, de tênis, etc). A superação passou a ser um fim individual e não mais coletivo. Qual, hoje, o sentido do *excellere*?

Entretanto, é preciso reverenciar o artista de qualquer ramo. O artista vive o que é. O artista ultrapassa os condicionamentos opressores. Pela arte o artista se supera, ele supera os demais, ele aponta o caminho à multidão oprimida, consentida, acostuada, educada, dominada, reduzida, conduzida,

O artista é excelente: ele sobressai. Ele aponta rumos, ele rompe as correntes, ele derruba as barreiras. Sobretudo, ele é ele mesmo. Quando o pintor usa o pincel, ele usa o pin

cel. Não é verdade que ele usa o corpo, o braço, etc. Errado! Ele, artista, pintor, escultor, etc, usa o seu instrumento. E o corpo não é seu instrumento. Ele, ser concreto, usa um instrumento. Chega mesmo a se confundir com ele. O artista se prolonga no instrumento. Dá vida ao instrumento. A distância do traço, sua cor e matiz, seu comprimento, sua curva preciosa : ele impulsiona seu braço, ele preme o pincel! Não! Ele age! Ele não se distingue do braço; nem sequer do instrumento! O sucesso do traço traduz a alma do artista, isto é, traduz o artista. Ele se realiza no traço, no gesto: ele é o que faz.

A arte é entre nós muito apreciada. É claro, pois na arte o homem é mais homem. É mais homem do que a multidão pode ser; é mais homem porque é uno como artista. O gesto criador é o homem puro e total. Nesse momento o homem é agindo. O ser não é mais que o agir. Então o ser se iguala perfeitamente ao agir. O artista é todo ele agindo, sem corpo, sem alma; é todo sentimento, todo ação, todo razão, todo homem sem distinção.

C O N C L U S Ã O

Nossa educação, nossa cultura nos dividem, ou não , desde nosso nascimento. A cultura oficial, legal, doutrinal, filosófica, jurídica, ritual, prevalentemente nos divide. Somos educados na duplicidade da realidade - eu e o mundo; na duplicidade da convivência - eu e os outros; na duplicidade da pessoa - eu e o meu corpo. Esse tipo de orientação cultural teve início obscuro na trajetória dos homens na face da terra. Iniciou-se uma cisão, uma rachadura no ser do homem. Uma parte do homem pôde sobrepujar a outra parte. Uma parte dos homens pôde sobrepujar a outra parte. O ser e o movimento se dissociaram. E o ser abstraído, imobilizado, petrificado, pôde triunfar. A filosofia, a teoria, a essência desprezaram a existência, a convulsão angustiada, o labor sofrido, a angústia cotidiana, a dor do parto, o drama lancinante da convivência alienada, o genocídio, as seqüelas sórdidas do viver só para si: foi possível traçar as linhas e os caminhos do pensamento, ignorando as cruezas, danos, baixezas, dores e angústias da existência. Por que a filosofia e a teoria sempre foram apanágio de poucos? Por que sempre foram inacessíveis ao povo, às massas?

Desde que o homem se dividiu, foi preciso justificar a divisão. Então a razão concluiu que uma parte tinha que dominar a outra. Assim concluiu que o espírito tinha que dominar o corpo; a razão tinha que dominar os sentidos; os brancos tinham que dominar os outros; os letrados tinham que dominar os iletrados; os cultos tinham que dominar os incultos; os detentores do conhecimento têm que dominar os ignorantes; os civilizados têm que dominar os primitivos; os desenvolvidos têm que dominar os não-desenvolvidos.

A divisão atingiu o âmago, o ser do homem, de tal modo que todas as seqüelas da divisão parecem naturais, as diferenças produzidas têm justificativas evidentes. O homem descobriu sua interioridade; a interioridade descobriu o espírito; o espírito descobriu a razão; a razão descobriu a ciência; a ciência descobriu o certo e o errado. Não importa, agora, dizer *criou* em lugar de *descobriu*. Essa diferença semântica não muda o drama da existência. O homem encontrou um modo de viver que se baseia (inicia) na divisão de si mesmo e este modo de viver lhe pareceu justo e bom. O justo, o bom é prosseguir neste caminho, é trilhar essa senda indefinida, que permite progressos contínuos. Apesar da barbárie, apesar das burrices da humanidade, ela pode (e deve) progredir. Ela pode (e deve) seguir as trilhas da razão, mesmo contra a experiência humana mais legítima. A instituição passou a valer contra o homem e acima dele. Assim fomos educados. Imaginar o contrário do que somos parece anti-natural.

Para lá dos ardis da razão dominadora, entretanto, o homem persistiu, vingou (ainda vinga). As origens não se perderam totalmente. O ser mais íntimo (original) do homem se

manifesta. O ser uno, total, ainda pode agir e age. Ele supera a dicotomia do ser e do fazer. O homem ainda é fazendo. Quando dança, quando ama e se reproduz, quando se diverte, quando se supera na expressão artística, o homem renega sua condição de oprimido, de enganado e retorna às suas origens. Cultura não é necessariamente divisão; educação não é necessariamente divisão. O lastro milenar da divisão, da dualização, se eclipsa momentaneamente: o homem renasce de suas cinzas. A vivência do homem pode ser dividida ou una. A questão não está na facilidade ou dificuldade do agir. Quando o alpinista se extenua nas escaladas traiçoeiras e mortais, ele está contente com o que faz. Se um operário esquece seu salário, ele pode muito bem ter prazer no que faz. O intelectual, o estudante, o cientista, o médico, o operador, o aviador, a astronauta, o pregador, o fabricante, o vendedor, etc, etc, todos (todos? e o lixeiro? e o lavador de defuntos?) podem ter prazer no que fazem. A vivência una não é privilégio do artista, do desportista, do dançante, do amante.

A vivência frutiva é possível. A existência nos propõe tarefas penosas, difíceis, até nojentas. Mas o nojento pode ser fruto da divisão. A divisão no homem levou à divisão dessas tarefas e à divisão dos homens.

Apesar da multimilenar educação divisora da existência, o homem pode encontrar, e de fato tem encontrado, o *phylum* original do seu ser: o homem uno.

Das profundezas do ser do homem se levanta através da História uma força magnetizante, que ata e solda profunda e radicalmente as partes em que a cultura dividiu o homem.

A razão consagrou a divisão do homem.

Talvez possa a razão socrática superar a divisão e devolver ao homem seu ser mais autêntico. Talvez seja esta a síntese última a que tende toda a filosofia de Paul Ricoeur⁽¹⁾ e de toda Filosofia, ainda que inconscientemente, mesmo que haja tentativas frustradas dos mais significativos representantes da Razão. O homem triunfa humildemente da Razão e das Filosofias. No profundo do seu ser ele quer ser uno e assim ele provocou brechas na cultura, que são os momentos em que ele vive uno.

(1) Cf. NOVASKI, A.J.C. *Fenomenologia da Ação*, Tese de doutoramento, Unicamp, 1984, cap. I.

B I B L I O G R A F I A

- BIBLIA SAGRADA, traduzida em Português por João Ferreira de Almeida, Sociedade Bíblica do Brasil, Rio de Janeiro, 1969.
- BRUAIRE, C. *A filosofia do corpo*, Herder, São Paulo, 1972.
- CALVEZ, J.Y. *O pensamento de Karl Marx*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1966.
- DAVY, M.M. *Un philosophe itinérant: Gabriel Marcel*, Flammarion, Paris, 1959.
- FREIRE, Paulo, *Conscientização*, Cortez & Moraes, São Paulo, 1979.
- GARAUDY, R. *Dançar a vida*, Editora Nova Fronteira, 2a. ed., 1981.
- GILES, T.R. *Critica fenomenológica da psicologia experimental em Merleau-Ponty*, Vozes, 1979.

GUSDORF, G. *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Paris, 1953.

_____. *Tratado de metafísica*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1960.

HEIDEGGER, M. *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1970.

HEYERDAHL, T. *Aku-Aku, o segredo da Ilha de Páscoa*, Melhoramentos, São Paulo.

HIRSCHBERGER, J. *Historia de la filosofía I*, Herder, Barcelona, 1963.

HOMERO, *Ilíada*, Tradução do Pe. M. Alves Correia, Livraria Sã da Costa Editora, Lisboa, 1944.

KANT, E. *Crítica de la razón pura*, Editorial Sopena Argentina S. A., Buenos Aires, 1961.

LAVELLE, L. *La présence totale*, Aubier, Éditions Montaigne, 1962.

MARCEL, G. *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris, 1940.

_____. *Être et avoir*, Aubier, Paris.

_____. *Homo viator*, Aubier, Paris, 1963.

MARCEL, G. *Journal métaphysique*, Gallimard, Paris, 1958.

_____. *La dignité humaine*, Aubier, Paris, 1964.

_____. *Le mystère de l'être I, II*. Aubier, Paris, 1963.

_____. *Présence et immortalité*, Flammarion, Paris, 1959.

MARX, K. *Il capitale*, Avansinie Torraca Editori, Roma, 1965.

MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*, Interlivros, Belo Horizonte, 1975.

_____. "A linguagem indireta e as vozes do silêncio", in: *Pensadores*, Abril Cultural, 1980.

_____. *Fenomenologia da percepção*, Freitas Bastos S/A, Rio de Janeiro, 1971.

_____. *O visível e o invisível*, Perspectiva, São Paulo, 1971.

_____. "Sobre a fenomenologia da linguagem", in: *Pensadores*, Abril Cultural, 1980.

NIETZSCHE, F. *Al di là del bene e del male*, Fratelli Bocca Editori, Roma-Milano, 1920.

NOVASKI, A.J.C. *Fenomenologia da ação*. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, 1984.

ORLANDI, L.B.L. *A voz do intervalo*, Editora Ática, São Paulo ,
1980.

PLATÃO, *Gorgias, Oeuvres Complètes*. Éditions Gallimard, 1950.

_____. *Phédon, Oeuvres Complètes*. Éditions Gallimard, 1950.

RICOEUR, P. *O conflito das interpretações*, Imago Editora Ltda.
Rio de Janeiro, 1978.

_____. *História e verdade*. Forense, Rio de Janeiro, 1968.

ROSZAK, T. *A contracultura*, Editora Vozes Ltda., Petrópolis ,
1972.

RUSSELL, B. *O casamento e a moral*, Companhia Editora Nacional,
São Paulo, 1977.

SCHACHT, R. *Alienation*, Anchor Books, Doubleday & Company Inc.
New York, 1971.

SCHOPENHAUER, A. "Crítica da filosofia kantiana", in: *Pensa*
dores, Abril Cultural, 1980.

_____. "O mundo como vontade e representação", in: *Pensado*
res. Abril Cultural, 1980.

TAMINIAUX, J. "La sexualité c'est notre être tout entier: la se
xualité selon Merleau-Ponty", in: *La sexualité*, Marabout Uni
versité, Paris, 1964.

RUSSELL, B. *O casamento e a moral*, Companhia Editora Nacional,
São Paulo, 1977.

DE WAELHENS, A. *"La philosophie et les experiences naturelles*,
Martins Nijhoff, La Haye, 1961.

_____. *Une philosophie de l'ambiguité*, Béatrice-Nawelaerts,
Paris, 1967.