

**DENTRO DA VIDA
EDUCAR**

António Camilo Cunha

**DENTRO DA VIDA
EDUCAR**

**Fragmentos e exercícios
hermenêuticos**

TEÓRICA EDIÇÕES

Índice

Prólogo Ver (ler) e pensar para viver mais profundamente	9
I. Ser humano	11
Fragmento 1 O Humano... e os seus limites	11
Fragmento 2 Importância do <i>Ser</i>	14
Fragmento 3 Importância do Nada... para <i>Ser</i>	17
II. Identidade	23
Fragmento 1 Identidade: <i>abertura... fechamento</i> – ato 1	23
Fragmento 2 Identidade: masculino/feminino e figuras outras – ato 2	27
III. Tempo	32
Fragmento 1 Tempo... <i>tempus</i>	32
Fragmento 2 Tempo... da <i>história</i>	38
Fragmento 3 Tempo... da modernidade	41
IV. Realidade, natureza, ordem	45
Fragmento 1 Real	45
Fragmento 2 Natureza	47
Fragmento 3 Ordem	52
V. Dentro e fora da vida	55
Fragmento 1 Alma: sentidos e representações – ato 1	55
Fragmento 2 Alma: tempos modernos – ato 2	59
Fragmento 3 Deus	64
Fragmento 4 O Religioso	66
Fragmento 5 Morte	71
VI. Arte	75
Fragmento 1 Arte	75
Fragmento 2 Belo/Beleza	81
VII. Política	87
Fragmento 1 Política	87
Fragmento 2 Lei	92
Fragmento 3 Poder: ato 1	96
Fragmento 4 Poder: ato 2	99
VIII. Vivermos juntos	104
Fragmento 1 Linguagem	104
Fragmento 2 O eu e o outro	108
Fragmento 3 Comunidade	112
Fragmento 4 Pátria	116
IX. Conhecimento	122
Fragmento 1 Conhecimento: origem e sentido(s) – ato 1	122
Fragmento 2 Conhecimento: a primeira metáfora – ato 2	126

Fragmento 3 Conhecimento: conhecer e saber – ato 3	131
Fragmento 4 Conhecimento: conhecer e poder – ato 4	135
X. Sentimento, virtude	140
Fragmento 1 Amor – ato 1	140
Fragmento 2 Amor – ato 2	145
Fragmento 3 Verdade	149
Fragmento 4 Amizade	153
Fragmento 5 Felicidade	155
Fragmento 6 Bem	158
Fragmento 7 Perdão	163
Fragmento 8 Angústia	166
Referências	171

Prólogo

Ver (ler) e pensar para viver mais profundamente

Quem tem experiência visual (...) pensa também naquilo que vê (lê). Porque quando a visão deixa de ser neutra e passa a ser uma experiência, nós estamos lá, na nossa visão – o nosso pensamento está lá – ver (ler) e pensar misturam-se, como que dois actos que se fazem um único (...) a iluminação súbita de um aspecto parece ser meio experiência meio pensar

Gonçalo M. Tavares (na esteira de Ludwig Wittgenstein, 2019, pp.491-2)¹

Este conjunto de fragmentos, a que damos o nome **Dentro da Vida/ Educar**, resulta da análise a algumas matérias/ cenários que dizem a condição humana abordadas por Darío Sztajnszrajber², ao qual emprestaremos uma análise hermenêutica olhando *para a vida e para o educar*. Para além dessas análises – protocolos e conteúdos – abordados pelo autor, vamos apoiar-nos na realidade empírica, mas também no pensamento filosófico, hermenêutico, pós-estruturalista e desconstrutivista de Hans-Georg Gadamer, Michel de Certeau, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Roland Barthes³; e as/às suas abordagens acerca do que é a (re)interpretação, um documentário, uma aula, um seminário, uma conferência. Em tais reflexões, os autores mostram-nos, por um lado, a necessidade de rutura com a normalidade, a objetividade, o burocrático, o fechamento; e, por outro, a utilidade da abertura das fronteiras/horizontes, das subjetividades, das intersubjetividades, das

¹ Tavares, Gonçalo M. (2019). *Atlas do corpo e da imaginação. Teoria, fragmentos e imagens*. Lisboa: Relógio D'Água. | Wittgenstein, Ludwig (1995). *Tratado Lógico-Filosófico: investigações Filosóficas* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

² Darío Sztajnszrajber é um filósofo, professor e conferencista argentino cujas reflexões são muito apreciadas, nomeadamente pela capacidade de deixarem aberturas para novas reflexões e novos caminhos interpretativos. Foi o que tentamos fazer com este escrito: novas aberturas.

³ Barthes, Roland (1974). *Au séminaire. L'Arc*, Paris: n. 56, pp. 48-56. | Certeau, Michel de (1978). Qu'est-ce qu'un séminaire? *Esprit*, Paris: n. 23, pp.176-181. | Certeau, Michel de (2009). *A invenção do cotidiano, vol. I – Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes. | Deleuze, Gilles (2000). *Diferença e repetição*. Lisboa: Relógio D'Água. | Foucault, Michel (1999). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes. | Gadamer, Hans-Georg (2011). *Verdade e Método II: complementos e índice* (6ª Ed.). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. | Gadamer, Hans-Georg (2015). *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (15ª Ed.). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. | Sztajnszrajber, Darío (2019). *O humano e a condição humana. A mentira da verdade – Infantis e Juvenis – RTP* www.rtp (consultado em 2019).

palavras, das perguntas, das pedagogias em andamento, das deslocamentos das originalidades (pedagógicas) das criações.

A partir desses olhares fomos “atirados” para um *exercício hermenêutico – numa (re)interpretação crítica e interrogativa*, tomando como projeção *O ser humano, a Vida... e a Educação – matéria que nos anima*. Gostaríamos, assim, de manter o “fogo” relativamente à seguinte ideia: existem *grandes coisas da condição humana* que não deveriam ser esquecidas e que *devem ser sempre (re)interpretadas no(s) seu(s) sentido(s) e significado(s)*, e na qual o Educar faz-se presente. Será, pois, uma reflexão com o objetivo de emprestar um olhar didático/pedagógico tendo a “ousadia” de virar do avesso aquilo que se julga ser do campo da verdade absoluta... pois, na verdade, ela contém outras verdades não absolutas.

I. Ser humano

Fragmento 1

O Humano... e os seus limites

Palavras-Chave: homem, limites, cultura (s), totalidade, radicalidade, diversidade, natureza, racionalidade, pensamento, (meta)físico, corpo, técnica(s), individual, social, alma, alienação, afirmação, evolução (sorte/azar).

O que é o humano?! Onde começa o humano? O que é a natureza humana? Corpo, alma, eu, tu? Ao tentar definir o homem, temos que traçar limites em relação a tudo o que não é o homem e o humano. Que fronteiras? Para isso, seria necessário encontrar uma natureza do homem, clara e precisa e distinguir o que não pertence ao homem. Todavia, será possível colocar limites assim, claros, firmes? O humano nos seus limites é claro, ou é ambíguo? O humano só o é nele mesmo, tendo como fronteira a pele (lugar de separação) ... ou o ser humano, pelo contrário (ou em complemento), quer dizer ele mesmo com a *pele... lugar (fronteira) de comunicação para (com) o que está fora...*

A definição de homem é diferente entre culturas – nem todas as culturas definem o homem do mesmo modo. Não há um Homem com maiúscula. Um homem eleito. Há homens. Ou melhor, sempre que nos referimos à humanidade, falamos, na realidade, de homens na sua radicalidade. Não há homens superiores ou inferiores (como alguma antropologia e alguns homens (ideologias) /culturas desejavam (e ainda desejam!?): há Homens!

Definir algo é estabelecer a sua essência, tentar dizer com a exatidão possível essa essência. E dizer a essência é colocá-la nos seus limites; mas parece ser difícil encontrar e afirmar a essência e os limites. Isto significa que não há uma natureza humana? Se, de facto, houvesse uma natureza humana, haveria que se decidir onde fixar o limite. Haveria que se decidir em relação ao que se colocaria um limite. Haveria também necessidade de apresentar para análise o que é não humano.

Aristóteles, por exemplo, argumentava que o homem é um animal racional (e, por isso, político – capacidade/necessidade de viver juntos relacionando-se racionalmente). Com o filósofo, o limite

está traçado com a nossa parentela animal (pensando em Peter Singer). Apesar de partilhar características com qualquer animal, o homem – *pensa*. Esta é uma característica distintiva, diferenciadora, essencial que o diferencia dos animais/ da natureza (Bento Espinosa não pensa assim, não obstante fazer também o elogio à razão-humana). O homem é um ser vivo e partilha com os outros seres vivos (da natureza) a maioria das suas funções vitais. Sendo assim, tem, segundo Aristóteles, uma série de funções parecidas com os outros seres vivos, nomeadamente uma *função vegetativa*, que lhe permite reproduzir-se e nutrir-se como as plantas; uma *função sensitiva*, que partilha com os animais e que lhe permite desejar, sentir dor e prazer. No entanto, o que diferencia o homem, a função que não partilha com ninguém, é a *função do pensamento*. Mas será o homem apenas imanência, físico e (n) as suas mais diversas funções? E o metafísico, e o transcendente? A alma/o espírito?

Na cultura ocidental (ao longo da sua história), a alma foi-se constituindo como aquele elemento que, sendo externo ao biológico, é o que mais nos faz (*torna*) humanos. O “surpreendente”, mesmo “paradoxal”, é ser um elemento extranatural, extracorpóreo que melhor anuncia a nossa *natureza humana*. Aceitar e sustentar a ideia (a tese) da existência da alma supõe uma metafísica, isto é, a existência de uma zona/local onde as coisas fazem sentido para além da física/materialidade. A alma complementa-se (faz sentido) aliada a uma série de elementos metafísicos, como Deus ou a imortalidade. É por isso que a maioria das religiões sustentam a ideia de que o humano está mais próximo do divino do que do animal – estamos entre a *pedra e Deus*. Neste sentido, a alma que (diz o homem) mora num corpo (sensível, corruptível – Platão), é como que uma casualidade. Nos textos bíblicos, Deus cria o homem em barro e fá-lo humano à medida que ele insufla a alma pelo nariz. Esta seria uma forma de pensar e caracterizar o homem e (nos) seus limites.

Há, no entanto, outra (s?) forma de pensar o limite. Pensar, por exemplo, se o homem é, por natureza, prévio à sociedade (primeiro o homem, depois a sociedade), ou se na natureza do humano está o viver em sociedade (primeiro a sociedade que inscreve o viver humano). A tradição antiga refere o carácter predominantemente social da natureza humana. Não há homens fora do tecido social, a sociedade é como uma grande família, mas expandida. Com a modernidade, algumas teorias (Thomas Hobbes é um bom exemplo)

afirmam que o homem é, por natureza, um ser isolado, egoísta e individualista. Está preocupado com os interesses próprios e daqueles que lhe são próximos – “o homem é o lobo do homem”. Antes de uma ordem social há homem na sua individualidade e individualismo. Perante esta realidade, por recear a morte e possuir capacidade racional, o homem teme a possibilidade de chegar a uma guerra de todos contra todos. Para que isto não aconteça, o homem estabelece pactos (com o outro, perdendo alguma da sua liberdade) e constrói uma sociedade regida por uma lei que o limite e ordene – um contrato social.

São os homens egoístas por natureza? Há uma natureza humana? Karl Marx reflete acerca desta indagação e fala-nos do *homem alienado*. A alienação é um estado pelo qual os fatores de poder existentes na sociedade fazem os possíveis para que o submisso naturalize a sua condição de dominado. A alienação atinge o seu propósito quando o homem interioriza valores, crenças, representações e ideias como se fossem uma criação própria e independente. Como é que o homem se aliena? No meio de tantos dispositivos e instrumentos institucionais (burocracia, ideologia, propaganda) que elevam um imaginário das coisas. A título de exemplo, a propaganda capitalista (numa lógica Marxista) enfatiza um homem liberto, livre, individual; faz o elogio à democracia, à meritocracia, mas ao mesmo tempo (a realidade) submete esse mesmo homem a um sistema de controle burocrático, económico e de consumo – uma instrumentalidade e funcionalidade ao serviço do interesse económico. Estaremos perante a ideia de propriedade privada como única forma de propriedade – forma de egoísmo? Então, pode-se pensar o humano desde outro lugar? O homem é mesmo um animal? Ou o homem é um animal e, ao mesmo tempo, é mais que um animal, pela capacidade individual e grupal (dialética) racional? Será o homem um animal que acredita ser diferente, e que pela razão e pelas habilidades corporais/técnica é mais eficiente no domínio da natureza? Assim, a nossa superioridade estaria justificada. Contudo, a teoria darwinista não afirma que na luta pela existência sobrevivem apenas os que melhor se adaptam a mudanças naturais por gerar mutações (não há este sentido linear), mas sim o contrário. Os seres vivos, por puro *azar ou sorte* (depende da perspetiva), geram variações e modificam certos traços. Por conseguinte, quando acontece uma mudança natural imprevisível, os

que por azar/sorte sofrem mutações, e por se adaptarem bem às mudanças, são os que sobrevivem. Não há méritos, nem evolução pré-programada na natureza, apenas azar (ou, se quisermos, sorte na sobrevivência... e passagem para as gerações seguintes). Não há criaturas superiores a outras. Os homens subjagam as vacas, mas as bactérias subjagam os homens (vejamos o Covid 19!). Tudo é incerto, quer dizer que não responde a nenhum tipo de evolucionismo pensado desde o progresso e do melhoramento da espécie.

E se pensar é para o homem o que outros mecanismos neurológicos são para o animal? E se o ninho é para um melro o que um edifício é para um humano? Tratar-se-ia apenas de uma questão de proporções e de perspectiva. Todavia, acreditamos ser superiores. Não há um homem fechado. Como diz Roberto Esposito, “a natureza do homem é estar o tempo todo a transformar a nossa própria natureza”. Não há um modelo de humano. O humano reinventa-se, cria e projeta o tempo todo. O homem vive modificando o meio ambiente e nessa relação modifica-se a si mesmo – *uma dialética de influência*. Trata-se, talvez, de deixarmos a onipotência (e, já agora, deixarmos a presunção antropocêntrica).

Friedrich Nietzsche falava do *super-homem*, do *homem Aristocrata*, da *vontade de poder*, mas não como uma categoria superior, apenas como a possibilidade de pensar o humano mais além da ideia de homem que tem vindo a reger o ocidente.

Dentro da vida: Pensar o humano como mudança, como vida, como contingência, como um horizonte, sempre... sempre em aberto.

Educar. Educar... um horizonte ao aberto infinito.

Fragmento 2

Importância do Ser

Palavras-Chave: ser, não ser, nada, coisas, diferenças, existir, pensamento, linguagem, limites, “*arché*”, “*ápeiron*”, ente, realidade, possibilidades, abertura.

Ser. Sou. Somos. São. Coisas iguais. Haver, ser. O que existe? Se nos perguntássemos o que têm em comum todas as coisas,

encontraríamos uma resposta? Existe algo que *todas as coisas* partilhem? Existe algo comum a tudo, para lá das suas diferenças? *Coisas – o que São?* É a permanente tentativa de nos completarmos. É muito difícil respondermos, mas, na mesma pergunta emerge uma primeira resposta. Aquilo que têm em comum todas as coisas é que, justamente, *são coisas que são algo, que São*.

Ter em comum que *São* coisas, por abstrato que pareça, consiste, no entanto, em toda uma leitura do real. Supõe que tudo o que existe, na sua diversidade e diferença, pode reduzir-se, porém, a um único princípio comum. Mas qual é esse primeiro princípio, esse princípio comum? O que tem em comum tudo o que existe é justamente isso: *que existe. Ter, Ser*. Antes de mais nada, antes de poder discriminar o que cada coisa é, antes de ser livro, o livro já é. *Cada coisa já é, já está a Ser*. E, por isso, o *Ser* é o primeiro princípio de tudo. *Como definimos o Ser?* É difícil. É tão abstrato que excede a nossa linguagem.

Ao longo da história da filosofia, *sempre se interpretou o Ser de diferentes modos*. Esta diversidade de respostas faz-nos duvidar sobre a possibilidade de defini-lo de uma forma inequívoca. A que nos referimos quando falamos do *Ser*? Podemos defini-lo ou estamos prisioneiros numa impossibilidade lógica? Um livro é um livro porque não é um telefone. Não precisamos, para definir o *Ser*, de marcar os seus limites com o que não é? Não precisamos do nada? Mas, se tudo o que existe é algo, perante o quê colocaríamos um limite? O que é o *Nada*? Se o *Ser*, para *Ser*, precisa do *Nada*, não devemos aceitar que, no fundo de tudo, a única coisa que existe é um abismo? Quer dizer, *porquê o Ser e não antes o Nada?*

Na Antiga Grécia, os chamados pré-socráticos, são os primeiros a questionar *o que é o Ser*. Os filósofos de Mileto vão propor um fundamento material à pergunta: qual é o princípio de todas as coisas? Segundo Aristóteles, Tales de Mileto responde que a “*arché*” – ou o *princípio fundamental da realidade* –, é a *Água*. Já Anaxímenes encontra algo mais elementar/fundamental do que a água e postula o *Ar* como o primeiro princípio de todas as coisas. Anaximandro, por seu lado, elabora uma resposta mais sofisticada: “*ápeiron*” – que pode traduzir-se como “*o indeterminado*”, a matéria desordenada. As respostas materiais foram dando lugar a leituras mais abstratas.

Pitágoras propõe os números como o “*arché*” de todas as coisas. Nesse contexto, Parménides de Eleia, leva a abstração ao extremo.

Propõe, como fundamento último, o próprio Ser. Parménides faz do Ser um Ser supremo. E um Ser supremo, por ser supremo, não pode deixar nunca de Ser. Não pode não ser nada. Parménides parte de um dilema: as coisas são ou as coisas não são? Ser ou não Ser? A evidência indica que as coisas São, embora o que eu diga já seja algo. Podemos discutir a natureza do que existe, mas o que não podemos discutir é que existe. E, se o Ser é, o nada não é. Mas se o nada não é nada, então, diz Parménides, apenas existe o Ser e é o único que existe. O Ser é único, algo que vai contra a nossa intuição, já que observamos coisas por todos os lados. Como justifica Parménides que existe apenas uma coisa única? *Emerge aqui a ideia de Ente ou Coisa.*

Chamamos *Ente ou Coisa* a tudo o que é. Um lápis é um ente, um relógio, um suspiro. Na medida em que sejam algo, são entes, inclusive aquelas coisas que, em princípio, não existem, como as fadas, os unicórnios ou Dom Quixote de La Mancha. Também são entes porque são algo. Serão uma ideia, uma fantasia, não importa. Se podemos predicar o Ser, então, são Entes. Parménides defendia que *Pensar e Ser* é o mesmo. *Apenas o não pensável não é Ente, mas o não pensável é o Nada.* Na realidade, o não pensável é Nada, já que se substantivo o nada, torno-o Ente. Por este motivo, o Nada não é, não pode ser algo, pois se fosse qualquer coisa, por exemplo, negro, vazio, imponente, seria algo e, por isso, não seria Nada – seria Ente.

O problema com o *Nada* é um impasse de linguagem. A palavra ‘nada’ gera confusão, dado que nos faz pensá-la como se fosse um *Ente*. Na filosofia grega, quase não existem textos onde apareça a ideia do Ser como um substantivo fechado. Na verdade, para falar do Ser, os gregos usavam o particípio presente composto “*to on*”, que se traduz melhor como “*aquilo que está a ser*”, e nunca de forma fechada, como se fora algo definitivo.

Trazendo estes sentidos para a nossa vida atual, parece que a realidade é composta, transformando-se continuamente (velocidade) num exército de Entes. Entes materiais e consumíveis por todas as partes. Entes que funcionam, que são eficientes, rápidos, prestigiados e de uma marcada obsolescência, que nos levam a renová-los cada vez mais. Pensar no real como um conjunto de Entes, é priorizar o seu sentido quantificável, mensurável, ordenável e, por isso, dominável. Se o Ser é, ao invés, “sendo”, então, é

tão fundamental compreender o Ser como o Não Ser, porquanto o que muda, muda para algo diferente de si próprio. O que é para o que não é e vice-versa. O *Ser* e o *Não Ser* são ambos a chave para explicar que as coisas estão a ser nessa passagem infinita entre o *Ser* e o *Nada*. Não existe Ser em Não Ser. Não poderíamos, sequer, aproximar-nos de alguma tentativa de definição do Ser, se não entendermos, antes, que entre o *Ser* e o *Nada* se gera uma relação de mútua necessidade. O problema é que esta reabilitação do Nada choca contra a lógica. Mais, coloca-nos perante o único problema que é realmente importante: o nosso medo da morte. O Nada é a morte. Porquê o Ser em vez do Nada?

Dentro da vida: E um Ser supremo, por ser supremo, nunca pode deixar de Ser... pensar no real como um conjunto de Entes (chamamos Ente ou Coisa a tudo o que é), é priorizar o Ser no seu sentido quantificável, mensurável, ordenável e, por isso, dominável (O Ser fica preso no É e pode deixar de Ser). Perante este sentido (realidade), deveríamos fazer com que o Ser se manifestasse na sua mais profunda ação de Ser. O Ser liberta-se do É (Jean P. Sartre vai chamar: Ser-em-Si) e entra na ação para Ser o que Realmente pode Ser (a que o mesmo Sarte vai chamar: Ser-para-Si, construindo-se). Isso estaria em comunhão com o Nada, porque no Nada (um desconhecido, um vazio/cheio, uma morte/viva) está o “alimento” do Ser. O Ser e o Nada geram-se numa relação de mútua necessidade.

Educar. Onde reside o homem e a educação do homem? Reside no Ser, Sendo-para-si e bebendo no Nada. Um Nada abundante e cheio... que abre sentido e futuro.

Fragmento 3

Importância do Nada... para Ser

Palavras-Chave: ser, não ser, nada, ente, coisas, importância, revelação, niilismo, ação, não ação, acontecimento, abertura, fechamento, presença, mudança, verdade, metafísica, pulsão, possibilidade.

Vimos anteriormente que o Ser e o Nada se geram numa relação de mútua necessidade. É no Ser... Ser-para-si (e bebendo/sendo

no nada) que se constrói (deveria construir) o homem e a educação do homem. Voltemos às perguntas: O que é o Ser? O que é o Nada? Podem-se pensar de forma isolada? Ou pensar *Um* é pensar necessariamente o *Outro*? Mas, sobretudo, podem ser pensados? Não transformamos o *Ser* e o *Nada* em entes quando os pensamos? E como seria Pensá-los sem Pensá-los? *A nossa cultura não faz outra coisa senão pensar o Ser e eliminar o Nada – e ao eliminar o Nada, estamos a eliminar o Ser.* Mas porquê? Não são ambos necessários? Talvez tenha sido o pensador alemão Gottfried Leibniz quem melhor terá formulado a pergunta do Ser, talvez tenha sido Leibniz a alcançar o topo da pergunta filosófica: *porquê o Ser e não antes o Nada? – uma substituição?*

Porque há, quando pode não ter havido? A pergunta é complexa. Supõe que há e que é evidente que há, mas adia o mais interessante da questão, não se preocupa tanto com o que tivesse acontecido, se não tivesse acontecido nada. *Existe um maior interesse em compreender o que é que faz com que as coisas sejam e não em compreender o que teria acontecido caso contrário.* Como teria sido tudo se tudo tivesse sido nada? No entanto, no Ocidente, vai-se fundando uma maneira de pensar chamada metafísica, cujo principal traço, de acordo com a leitura de Martin Heidegger, é poder encontrar um fundamento último para todo o real, ou seja, *dotar de conteúdo a pergunta pelo Ser.* O Ser é a matéria ou a ideia ou Deus; supõe-se evidente que existe e que, se existe algo, então tem de haver um porquê.

E se fosse ao contrário? E se em vez de pensar porquê o Ser, se tratasse antes de pensar porque não o Nada? Porquê tanto esforço em sustentar o Ser e fugir do Nada? É preciso entender que pensar em termos de *Ser* e *Não Ser* é continuar preso a uma lógica binária a que Heidegger chama “a metafísica da presença”. Mas que significa isso? Apenas se pensarmos que o Ser se dá de modo absoluto, faz sentido pensar como ausência total, como ausência absoluta. Mas, se mostrarmos a interdependência permanente, entre o Ser e o Nada, a coisa muda. Todas as coisas, então, mostram-se-nos *Sendo e Não Sendo* ao mesmo tempo. Além disso, Heidegger defende *que é o Nada que nos revela o sentido do Ser.* Porque é possível que não haja, é que podemos pensar que há. *O Ser desenvolve-se a partir do Nada.* Escolher o Nada não é negar que existe algo, mas sim pôr em dúvida todos os absolutos. Talvez a

chave passe por pensarmos, não a partir de um fundamento firme, mas sim a partir de uma experiência infundada. *Não é que haja um fecho, mas sim uma abertura.*

A questão do *Ser* leva-nos ao Nada e, com o Nada, faz a sua irrupção no *niilismo*. *Niilismo* (do latim nihil – significa *Nada*)¹. Existe uma primeira maneira de entender o *niilismo* como uma atitude de destruição da ordem estabelecida. Perante uma ordem construída, com o objetivo de sustentar uma sociedade desigual e injusta, o *niilismo* aparece como uma vocação de destruição criativa. Romper para dar lugar ao radicalmente novo.

Friedrich Nietzsche é o filósofo do *niilismo*, definindo-o como a desvalorização dos valores supremos e a necessidade de uma transvaloração dos valores. Falta o fim, diz Nietzsche, falta a resposta ao porquê. Há um enfraquecimento dos grandes valores com que no Ocidente temos vindo a ordenar a realidade. Precisamos criar esses valores como um antídoto, como um modo de tornar tolerável a vertigem que nos provoca o devir incessante do real. Não obstante, mal nos demos conta da sua condição de metáfora, deixámos de acreditar e fomo-lo dissolvendo. E questionamo-nos, então, sobre a possibilidade de pensar o real sem fundamentos. Em Nietzsche há dois sentidos para o termo *niilismo*. Por um lado, é *niilista* toda a ideologia que nega o mutável e contraditório da vida, como o cristianismo ou o platonismo, que nos querem fazer acreditar em outro mundo ou numa verdade absoluta. Fazem-nos acreditar em *Nada* – o *Nada estático*. Mas há outro sentido mais ativo no *niilismo* em Nietzsche: o que consiste em pensar de modo descentralizado e contingente. Um *niilismo* final que faz da vida um devir casual e aleatório e que nos atira para uma existência aberta ao que irrompe. Toda a história da nossa Cultura Ocidental tem sido dominada por uma confusão fundamental, a que Heidegger denomina “a diferença ontológica”: *Ser e Ente não significam o mesmo*. O que não é um Ente? O Nada, claramente. Mas o Ser também não é um Ente. O Ser também não é uma coisa – um ente. O Ser é o que faz com que as coisas sejam o que são, mas, em si mesmo, não é um Ente, dado que o Ser é prévio. De cada vez que queremos dizer algo sobre o *Ser*, limitamo-lo e fazemos dele *Ente* – contudo, ele está no ente –, potência do ser, expressão do ser. E, se é *Ente* (coisificado/exilado) já não é *Ser*. Só é ser se se expressar como (En)tidade. O *Ser* excede toda a coisificação que nos permite entendê-lo

a partir da psicologia ou a partir da sociologia. Mais além da trama conceptual onde coloquemos o desenho, antes, o desenho é. Mas só podemos aceder a ele como *Ente*. Isto é, perdendo-o. *A confusão entre Ser e Ente é a chave.*

A nossa época está dominada pela dissolução direta do *Ser em Ente*. Confundimos o sentido das coisas, uma vez que as priorizamos no seu aspeto de coisas. E, por isso, fizemos do hiperconsumismo (por exemplo) a nossa ideologia dominante e da utilidade (utilitarismo) o nosso valor supremo. De algum modo, a pergunta pelo Ser, mais do que procurar uma resposta, é uma maneira de nos tornarmos conscientes das limitações de um *pensamento coisificado*. A pergunta pelo Ser é a consciência de que ainda há mais um sentido que ainda não foi posto à superfície.

E, então, o que é o *Ser*? Como faço para o diferenciar de um *Ente*? Posso? O Ser apresenta-se ocultando-se, apresenta-se sempre partindo. Apresenta-se sempre num Ente, mas sem revelar-se o próprio como entidade. Manifesta-se através do ocultamento, do exílio. Hoje, diz Heidegger, do *Ser já não resta nada*. A nossa realidade coisificou-se e a consequência mais imediata é um mundo operável, mensurável, quantificável, mas *sem alternativa ao imprevisível*. Hoje vivemos, claramente, numa sociedade dominada pelos *Entes (Nadas fechados neles mesmos)*. Não só as coisas nos submetem, como nós próprios nos tornamos coisas. *Se o Ser, no fundo, é o abismo, então é a opção pelo Nada que nos permite sair dos conceitos fechados e absolutos*. É uma maneira de apostar numa realidade que se vai construindo, não a partir do comum, que exclui sempre, mas a partir das nossas diferenças que se abrem sempre. Recuperar a pergunta pelo *Ser*, é recuperar o *Nada* e, por isso, as nossas incertezas originais perante um mundo cheio de *respostas rápidas que obstruem a possibilidade do pensamento*. *A pergunta pelo Ser não tem respostas* – é um ato de resistência perante a coisificação da realidade. Podermos sair de um mundo dominado pelas coisas, é entender que, antes de qualquer consumo e antes de qualquer estratégia, existe um *Ser* que flui e abre o real ao seu devir. Nada é definitivo. O nada também nos constitui. *A nossa liberdade joga-se aí, em saber que tudo o que é pode ser de outra maneira.*

Dentro da vida: A nossa realidade coisificou-se e a consequência mais imediata é um mundo operável, mensurável, quantificável,

mas sem alternativa ao imprevisível. Hoje vivemos, claramente, numa sociedade dominada pelos Entes (Nadas fechados neles mesmos – coisas), e não numa sociedade do Ser – potência, expressão, abertura individual. Ao mesmo tempo, é no Nada (e através dele – já – liberto) que poderemos revelar o sentido do Ser. O Ser desenvolve-se a partir do *Nada*. Escolher o Nada não é negar que existe algo, mas sim pôr em dúvida todos os absolutos. Talvez a chave passe por pensarmos, não a partir de um fundamento firme, mas a partir de uma experiência infundada. Não é que haja um fecho, existe, sim, uma abertura. A questão do Ser conduz-nos ao Nada e, com o Nada, faz a sua irrupção no niilismo. Qual niilismo reativo/ativo...!? A nossa liberdade joga-se aí, em saber que tudo o que é pode ser de outra maneira... um atirar para uma existência aberta ao que irrompe.

Educar. A educação pode ser sempre de outra maneira.

Complementos

¹ É uma doutrina filosófica que atinge as mais variadas esferas do mundo contemporâneo (literatura, arte, ciências humanas, teorias sociais, ética e moral), cuja principal característica é *uma visão cética radical em relação às interpretações da realidade, que aniquila alguns valores e convicções*. É a desvalorização e a morte do sentido, a ausência de finalidade e de resposta ao “porquê”. Os valores tradicionais depreciam-se e os “*princípios e critérios absolutos dissolvem-se*”. Tudo é sacudido, posto radicalmente em discussão. A superfície, antes congelada, das verdades e dos valores tradicionais está despedaçada e torna-se difícil prosseguir no caminho, avistar um ancoradouro.

Gilles Deleuze (1925-1995), trabalhou o conceito de niilismo proposto por Friedrich Nietzsche – elevando *quatro formas*:

Niilismo Negativo – *negação* do mundo real por um mundo superior extramundano. Está muito inscrito na dimensão religiosa. De alguma forma, o sujeito religioso afasta-se da realidade porque deixa muitas vezes de vivê-la, sob a promessa de alcançar a realidade verdadeira – o paraíso, um outro mundo que é verdadeiro e eterno.

Niilismo Reativo – *reação* em relação ao mundo que é imperfeito. O mundo não é ideal/perfeito, não é como deveria ser, por isso,

deve ser outra forma, para ser de outra forma; eu vivo a vida como se outra realidade fosse possível no agora. No entanto, a realidade mostra que é a única possível e, nesse sentido, o homem tem de se virar e tentar transformar esse mundo. Tudo se passa na imanência terrena, tudo se passa dentro do mundo – para este niilismo, Deus não existe. Há necessidade de criar novas regras, comportamentos, que mais do que definir um presente, estão sempre viradas para um futuro – imaginado, ideal... niilismo utópico!?

Niilismo Passivo – *passivo* perante a impossibilidade de um futuro ideal – a morte de Deus e do sentido do mundo. O mundo é visto como sendo somente o presente, envolve o indivíduo agindo sobre o mundo, mas um mundo sem nenhum sentido. O niilismo passivo é como uma sugestão ao suicídio, um aceno para a morte. A vida não tem encantamento. A arte, os valores, a criação, não valem a pena – tudo é uma ilusão, um engano.

Niilismo Ativo – *ativo*, pois podemos superar e alegrar este mundo “sem sentido”. Colocar no mundo o melhor de nós. A nossa força, potência, criação, arte, afirmação, responsabilidade, dever, valores, corpo, dança, música. O mundo como um palco, onde há possibilidade de criar e expandir a (nossa) vida a cada instante.

II. Identidade

Fragmento 1

Identidade: abertura... fechamento – ato 1

Palavras-Chave: identidade, eu, outro, (i)mutável, real, mundo, essencialismo, essência, cultura, poder, contingente, necessidade, humano, homem, texto, consumo (cultural), interpretação, abertura, fechamento.

Identidade(s)...abertura, fechamento? Quem sou? Quem somos? Sou sempre o mesmo? Preciso saber quem sou? Sou o que quero ser, ou sou o que os outros precisam que eu seja? A palavra *identidade* provém do latim “Idem” que significa “o mesmo”, o que se reflete sempre de forma igual. Porém, para se responder à pergunta sobre a nossa identidade, deveríamos encontrar algo imutável dentro de nós, algo que nunca muda. Mas poderemos pensar a identidade assim, no mundo de hoje? Pode-se encontrar algo que não mude, num mundo em que tudo muda? Talvez uma identidade estável nos dê um pouco de mais segurança, nos ajude a entender quem somos. Mas também, talvez, nos asfixie e nos condene a abandonar a busca. Ou alguém acredita que a questão sobre a identidade tem resposta?

O princípio da identidade é um dos princípios que a Filosofia Ocidental postulou para ordenar o real, o mundo que nos rodeia. A identidade assegura-nos que cada entidade é idêntica a si mesma. Ou seja, que cada coisa é o que é e não é outra coisa. A identidade é o que define a natureza e a essência de qualquer entidade, seja uma coisa, uma pessoa ou um grupo. Esta natureza pode ser reconhecida por si mesma, sem considerar os seus elementos acidentais. Por exemplo, João é o João e isto define a sua identidade, é o que não muda, visto que é secundária a roupa que usa, a cor do cabelo, ou as suas diferenças com o resto das pessoas que estão aqui. Não é que não sejam fatores importantes, mas em termos absolutos haveria um *João em si mesmo*, totalmente independente, de outros fatores acidentais como a cor do cabelo, religião, ideologia... das suas práticas de consumo ou de qualquer outro fator acidental.

A esta forma tradicional de pensar a identidade damos o nome de *essencialismo*. Uma essência é, por definição, aquilo que faz

com que algo seja o que é e não outra coisa. Algo que se mantém sem mudar, enquanto tudo o resto pode modificar-se. O que é que nunca muda no João? E que podemos, por isso, considerar a sua essência? A resposta fácil seria separar em João, as roupas da sua essência. Ou seja, teríamos por um lado a sua roupa, os seus consumos, suas práticas quotidianas, os seus costumes, tudo o que o liga, em suma, ao seu aqui e agora. Mas se descartássemos todas estas características circunstanciais, o João continuaria a ser o João. Ou seja, encontrar-nos-íamos supostamente com a sua essência, com algo mais profundo que o define. E, no entanto, será que este suposto “*João nu*” ainda está inscrito num aqui e num agora? Digamos que ainda é o João. Tem um nome. E nome, não é também isso um produto da cultura? Existirá algo além do circunstancial, do accidental, que faz cada pessoa? Se a resposta é sim, estamos a falar de essências. Se a resposta é não, começa a desmoronar-se um conceito chave do pensamento ocidental. Porque se não existe nada mais além das circunstâncias que definem o que o João é, como saberemos que se trata do João? *Uma essência é, por definição, aquilo que faz com que algo seja o que é e não outra coisa.* O essencialismo tem problemas maiores de todas as formas, quando passamos a pensar identidades individuais a identidades coletivas – como religiosas, sexuais, culturais, nacionais. Uma leitura essencialista de nacionalidade estabelece, por exemplo, que existe um *Ser Nacional*, ou uma Portugalidade com uma natureza clara e definível. Mas em países com longa tradição imigratória, torna-se realmente difícil saber quais as suas características.

O importante é como se fundamenta esta ideia, porque uma coisa é poder identificar certos padrões de comportamento cultural dos Portugueses, outra coisa muito distinta é querer justificar uma *essência nacional*, como se existisse um ADN Português, por se ter nascido neste território. Em nome da essência Portuguesa, excluiu-se e continua a deixar-se de fora muitos Portugueses. E se o que denominamos de identidade em sentido estrito existe? Ou melhor, o que acontece se o que consideramos “essências”, não passem de construções de sentido elaboradas pelo homem, de acordo com interesses ..., ou contextos particulares?

O que acontece se pensarmos que a ideia de essência responde antes a uma questão de poder? Isto é, pretender fixar uma ideia particular como se fosse uma ideia verdadeira que ninguém possa

modificar. O que acontece se mudarmos o próprio fundamento da Identidade? E se começarmos a pensar nela não como uma certeza, mas como uma procura? O que acontece se, em vez de nos perguntarmos: “Quem sou?”, nos perguntarmos “Quem venho sendo?” Como me vou criando melhor a mim mesmo? O que acontece se entendermos que tudo o que pensamos como natural, o que concebemos como natureza, não passa de uma construção de sentido?

Contingente é um terreno que se opõe ao *Necessário*. A *contingência* postula que as coisas podem ser sempre de outra forma (ex.: mudança de sexo). Enquanto a *necessidade* defende que as coisas são de uma única forma e assim serão para sempre. Por exemplo, é necessário que o triângulo tenha três ângulos para ser triângulo. Mas é contingente que esta caneta seja azul, porque poderia ser preta e continuaria a ser caneta. Uma identidade contingente sublinha o carácter mutável do real: as coisas transformam-se sempre porque o seu sentido, estabelecido pelos homens, muda sempre. Para os antigos Gregos, o homem era uma alma encarnada num corpo, enquanto que para nós, hoje, o homem é mais uma espécie entre outras que habita este planeta, que está em constante transformação. Mas existe um ser humano em si? Existe uma definição de essência do homem, ou o homem é um ser contingente que se está a transformar e a reinventar-se a toda a hora?

Existe um filósofo grego chamado Heraclito de Éfeso, também conhecido por “obscuro” – os seus escritos (fragmentos) são enigmáticos, misteriosos, poéticos. Uma das frases mais famosas de Heraclito diz o seguinte: “*Nada pode banhar-se duas vezes no mesmo rio*”. Esta célebre frase de Heraclito ficou na história porque representa a vigência de mudança sobre todas as coisas. Somos como um rio, estamos sempre a mudar a toda a hora. Quando tentamos entender quem somos, se somos sempre os mesmos, é bom lembrar esta frase, para nos darmos conta que, como um rio, de hora para hora, somos sempre outros. O que concebemos como natureza, não passa de uma construção dos sentidos. Se uma pessoa está a ser outra a toda a hora, será uma questão de cada um escolher a identidade que quer? O oposto ao essencialismo não é uma sociedade onde um conjunto de “eus” escolhe livremente o que quer ser a cada hora do dia. Esta forma de entender a identidade confunde identidade com consumo. Numa sociedade de consumo, as nossas identidades culturais estão atravessadas pelo

consumo cultural e as marcas colocam-se por cima dos produtos. Isto faz a identidade entrar no terreno das estratégias de marketing. Mas se somos o que consumimos, não somos o que os outros querem que sejamos?

A identidade, definitivamente, é um texto, é um relato que fazemos nós mesmos sobre nós mesmos. Contamos a toda a hora o que somos. Contamos para contar. Quando alguém fala de si mesmo não coloca em jogo toda a sua verdade. O que faz, em parte conscientemente e em parte não, é combinar uma série de variáveis que resultam no que essa pessoa é neste momento. O que queremos ver de nós mesmos, o que podemos fazer, relacionar. O que fazemos é interpretarmo-nos.

Dentro da vida: *Abertos ou fechados, estáticos ou numa permanente mudança, sou “eu” ou somos “outros”?! Abertos:* estamos sempre a interpretar, a recortar, a parcializar. Somos no mundo, estamos num mundo social, cultural, de género, de classe. Por isso, se estou a mudar a toda a hora, é fundamental estar aberto ao que pode inspirar-me à mudança, estar aberto aos outros (ou a mim mesmo), estar aberto ao que pode contaminar-me. *Fechados:* uma identidade fechada implica que fique sempre fora de algo que se invisibilize. O outro, o estranho, torna-se invisível, incompreensível, intolerável. A identidade joga-se no terreno do próprio, e o próprio consolida-se fechando-se, amuralhando-se. *Eu – Outro.* Por isso, a presença do outro (*eu e o outro somos um – princípio da alteridade*), a irrupção do estranho, vai desarticulando estas muralhas, mostrando que definitivamente todos somos “outros”. Nada existe em estado puro e terno neste mundo. Tudo é misto. Não existem etnias, nacionalidades, religiões... que se vão constituindo no contexto com o diferente. Que mundo queremos definitivamente? Um mundo só para os semelhantes, ou um mundo aberto para todos?

Educar. Educar é dar a possibilidade de reinterpretar, de criar, de mudar, de reinventar. Educar é mais do que necessidade, é urgência, é contingência. Contingência que escreve um texto de cada um de nós – que somos “outros” – “Eu-Outros”. Educar constrói identidade, pois o que fazemos é *interpretarmo-nos*.

Fragmento 2

Identidade: masculino/feminino e figuras outras – ato 2

Palavras-Chave: identidade, quem sou?, abertura, fechamento, biológico, sexo, gênero, natureza, binário, figuras, representações, política, naturalização, dizer, acolher, saber, diferença, carência, falência, discriminação, falta, feminismos, diferença, transgênero, contraditório, cultura, diversidade, felicidade.

Identidade(s)...que figuras, que representações? Quem sou eu? Como sou? Porque sou assim? Mortal? Imortal? Português? Humano? Fraco? Deprimido? Macho? Submisso? Melancólico? Um Pai? Uma Mãe? Mas não existe algum traço mais importante? Não existe uma base, algum substrato por baixo de tudo o que define o que sou? A identidade é a resposta à pergunta quem sou eu? A procura da identidade consiste em distinguir entre esse substrato e o que pode ser de outra maneira. Existe algum traço que deveria estar obrigatoriamente presente para que eu continue a ser eu? E o ser macho poderia mudar de sexo? Mudar de sexo é passar de homem a mulher e de mulher a homem? Existem apenas duas possibilidades? Não estamos a reduzir a questão da sexualidade a uma questão biológica? Mas o que tem a ver a biologia com a identidade? Que tem a ver a sexualidade com a natureza? Podemos, quando falamos de identidade sexual, sair do pensamento binário? O binário indica que há apenas, por natureza, duas figuras sexuais: o masculino e o feminino. Que ambas são interdependentes e que se encontram na natureza do ser humano. Mas é óbvio que tudo isto é desconstrutível e questionável. Há outras combinações socioculturais que constroem outras figuras sexuais. São muitas. Por outro lado, existem outras representações e o caso mais paradigmático é o da mulher (história da mulher). A história da mulher como história de uma submissão. O binário estabelece uma igualdade ontológica entre o homem e a mulher, que na história se traduziu como uma história de violência. Pensar no feminino é, por isso, uma prática política.

Tanto no pensamento grego como na tradição bíblica, a mulher foi configurada a partir do erro. E, por isso, com um claro lugar de subordinação perante o homem. Assim, vai-se naturalizando a ideia da mulher como acompanhante do homem. E vai perdendo a

sua própria autonomia, como se ela fora apenas algo que acompanha o sexo masculino, quase como um acessório, cuja função se reduz unicamente ao papel materno. A identificação entre mulher e mãe foi um dos piores esvaziamentos da identidade feminina. De novo, a carência. Uma mulher que não seja mãe (ainda) é vista, na nossa cultura, como uma mulher não realizada. Ou pior, como um ser humano não realizado.

O que é a carência? É pensar a mulher a partir da falta, perante um alegado homem pleno, associando-se genitalmente à falta de um pênis. A mulher não tem pênis e, por isso, é vista como um ser incompleto. Assim descrevia Aristóteles a fêmea, “um macho que não alcançou o nível suficiente de desenvolvimento”. A vagina sempre foi entendida como uma ausência de pênis. Desde pequenos que ouvimos a pior das sentenças: o menino tem pilinha e a menina não tem nada. É como se a vagina não fosse um órgão, como se a vagina não fosse nada. Assim se entende a mulher como um ser carente. A falta sempre foi a chave na construção das grandes discriminações da história: a mulher não tem nada, o negro não tem cor, o índio não tem cultura. Sempre a falência perante um dominante que possui e impõe a sua posse como norma universal.

Um gênero move a espécie, monopoliza-a e, nesse ato, deixa de fora tudo o resto. Mas o que é esse resto? São as mulheres? Tudo se resolve no binário homem-mulher? Ou o binário é, na realidade, o problema? O pensamento grego foi o que melhor traduziu a lógica binária como expressão ontológica. Dividiu, não só as formas do pensar, mas também as formas de toda a realidade em dois: ou se é ou não se é. Não há terceira opção. Parmênides defende que não se pode ser e não ser ao mesmo tempo. Com o pensamento binário, descarta-se o contraditório, o misto, o ambíguo e estrutura-se uma realidade com limites claros e precisos. Ou se é macho ou se é fêmea. Não existe terceira opção e, se existe, é monstruosa, e, por isso, é irremediável, condenável, que pode ser exorcizada.

A diferença sexual foi-se consolidando no mundo grego, a partir de uma hierarquia ontológica, tendo o macho como modelo do humano, a mulher como acompanhante incompleta e tudo o que excedesse o binário como sintoma de uma doença.

O que é o feminismo? É a luta emancipadora da mulher. Todos os feminismos coincidem em questionar a opressão histórica que

a mulher vem sofrendo, mas todos divergem no propósito da luta. O que se procura? Igualdade ou diferença? Se a luta é para que a mulher tenha os mesmos direitos do homem, não estamos assim a perpetuar uma sociedade dominada pelo macho? Não seria melhor questionar as próprias bases da identidade sexual?

O feminismo nasce no Iluminismo como um discurso que defende a igualdade de direitos para as mulheres. O primeiro feminismo foi liberal sufragista. Tinha como objetivo conseguir o direito de voto e o acesso à educação, bem como o direito ao livre acesso aos estudos, à igualdade de direitos civis, do poder sobre os filhos, dos salários. Os anos 60 e 70 foram tempos do *feminismo radical*, um feminismo com um forte impulso igualitário, anti hierárquico, anticapitalista, antirracista e contra a forte hegemonia masculina. Constituiu-se como um movimento contra o patriarcado, considerado o sistema básico de opressão sobre o qual se erguia o resto das opressões. Do feminismo radical desprende-se outra corrente: o *feminismo da diferença ou feminismo cultural*, centrado na luta, não pela superação dos gêneros, mas pela defesa da diferença sexual. *Este feminismo* afasta a lógica da identidade e a homologação ao sujeito masculino e promove uma nova lógica, uma nova ordem simbólica, uma nova ordem a partir da mulher como diferença.

Por tudo isto, em vez de falarmos de feminismo, deveríamos falar de feminismos. Na realidade, os feminismos começam na pergunta pelo lugar da mulher, uma desconstrução mais radical de toda a identidade sexual. Desconstroem a relação da identidade com o biológico e evidenciam a violência de todo o pensamento binário. O pensamento binário, a partir de Aristóteles, vai gerando conceitos que associam o macho e a fêmea com categorias hierárquicas. O homem é o senhor, é o adulto, é o dono, é a razão. A mulher é a que serve, a infantil, a propriedade, a emoção. Associa-se sempre o homem com o poder. O macho é quem manda porque é forte. É o que pensa. Com o curso da história, os conceitos vão-se transformando, mas permanece a relação de dominância e sua justificação natural. Assim, vai-se construindo uma cultura falocêntrica, que faz do homem o único que pode alcançar o desenvolvimento pleno da racionalidade. E, por isso, apenas o homem pode decidir convenientemente. A mulher, ao ser vinculada permanentemente à emoção, é afastada da tomada de decisão e atribui-se-lhe unicamente a tarefa de acompanhamento do homem. Cria-se assim

o lugar do feminino como se fosse uma verdade natural. A mulher apenas pode organizar a realidade de modo afetivo e, por isso, é improdutivo. Ou a mulher deixa-se levar demasiado pelas emoções e, por isso, é ineficiente. Pensar na identidade sexual é diferenciar, antes de mais nada, entre o *sexo biológico* e o *género*. Nascermos com um sexo biológico, mas o género vamos construindo. E, nessa construção, constelam toda uma série de variáveis familiares, culturais, históricas, sociais, das quais a biológica é apenas mais uma.

Desconstruímos, fundamentalmente, três axiomas. Primeiro, que o sexo biológico seja o que define a nossa identidade sexual. Segundo, que a identidade sexual tenha a ver com a genitalidade. E terceiro, que a identidade sexual seja binária, masculino ou feminino, sem outras possibilidades. Mas, então, como pensar a identidade sexual por fora destes axiomas? A identidade de género excede as duas possibilidades sexuais que se supõe existirem por natureza. O que está em jogo com a rutura do binário é algo muito mais profundo. Falamos da diversidade sexual nas suas múltiplas figuras.

O oposto de homem não é mulher, mas, antes, o não-homem. E a categoria de não-homem ultrapassa amplamente o que entendemos por mulher e estabelece toda uma série de possíveis combinações, hibridações, misturas. Quebrar o binário é ir além da transexualidade, para o mundo do transgénero. O binário não pode entender a transexualidade a não ser como uma doença. As pessoas que querem mudar de sexo são consideradas anómalas, vão contra a natureza. Há machos, fêmeas e, à parte, estão os anómalos transexuais. Para o binário, pode nascer-se homem e querer ser mulher ou vice-versa. Pode-se, mas é uma loucura. Por isso, o transgénero vai mais longe. Pode-se qualquer coisa porque todos os determinismos naturais se quebram. E, como afirma Beatriz Preciado, “a contra sexualidade não é a criação de uma nova natureza, mas sim o fim da natureza como ordem”. Todos os argumentos do transgénero baseiam-se em desarmar o dispositivo que une a identidade com o natural, mas, além disso, nada na natureza é estático. Até se poderia pensar que o binário masculino-feminino é parte de uma etapa evolutiva do ser humano que se está a superar. Com efeito, existem hoje múltiplas categorias que são indício de uma lenta transformação da espécie: travestis, transexuais, mas também intersexo, *cyborgs*, género neutro, indeterminado... quase como uma estaca no coração do pensamento binário. Ou seja, no

coração da cultura ocidental. Uma frase de batalha do feminismo radical talvez resuma tudo isto: “O pessoal é político”. Historicamente, confinou-se a mulher ao mundo doméstico e, por isso, em nenhum outro lugar se exerce a luta emancipadora como na família, em casa, no pessoal.

Dentro da vida: Homem, Mulher. *Mostrar* o “poder” do homem e o lugar de subordinação da mulher é mostrar a cumplicidade com um pensamento que, na sua matriz binária, não faz outra coisa a não ser excluir e marginalizar todos os que não entram nas suas categorias. E nem sequer se trata da desmontagem da identidade em relação à natureza, trata-se de algo muito mais subversivo – poder, hierarquia, violência, submissão. *Demonstrar* e compreender que na natureza nada é definitivo. A pergunta pela identidade é a tensão entre a necessidade de afirmar-se algo e a certeza de que tudo pode ser de outra maneira. Alguns entendem esta tensão de forma angustiante, outros lêem-na como abertura para fazer do ser humano um lugar mais livre.

Educar. Educar é dizer, saber e acolher todas as possibilidades: *Sexo biológico, género cultural, diversidade cultural, múltiplas figuras que existem e outras que chegam.* É dizer que em todas elas existe, ora uma realidade com limites claros e precisos; ora um contraditório, um misto, um ambíguo. O importante é *dizer, saber e acolher todas as possibilidades... a escolha (individual, consciente e responsável) é de cada um... afinal, não estamos aqui para sermos felizes!?*

III. Tempo

Fragmento 1

Tempo... tempus

Palavras-Chave: tempo, movimento, espaço, passado, presente, futuro, circular, (não) explicação, instante, efêmero, nada, mudança, teológico, sentido, sonho, realização, modernidade, transformação, melhoria, progresso, produção, perda, objetivo, subjetivo, cósmico, dádiva, suspensão, agora, momento.

Tempus... Tudo avança. Tudo. Não pára. Nada se detém. Existe uma sensação de passar, existe uma consciência de que qualquer coisa continua...sem parar. E nós vamos, não sabemos porquê, mas vamos. Ir, como se o tempo fosse um espaço, como se não pudéssemos parar. O tempo¹ não pára, continua sempre. Podemos discutir se vai para a frente, para trás ou se é circular, mas continua. Construimos a fantasia do instante e acreditamos que o tempo é o caminho que une pontos diferentes. O tempo é um conjunto de agora(s), mas o agora já passou. E se fosse o contrário? Se o instante não passasse de uma ilusão? Um mecanismo de vencer a vertigem de nos sabermos sempre em movimento? Uma maneira de lutar contra o nosso medo da morte? Deter o tempo foi sempre e continua a ser o grande sonho de uma humanidade, que sabe que o seu tempo se escorre. Tudo morre, mas o tempo continua. Ter o tempo num instante ou encontrar um lugar fora do tempo... será possível?

Nos princípios da Idade Média, Santo Agostinho perguntava-se pelo tempo, respondendo paradoxalmente. Se ninguém me pergunta, entendo-o, mas se o quero explicar, não posso. Sabemos o que é o tempo e vivenciamos o tempo, mas não podemos explicá-lo. A nossa linguagem quando tenta, incorre em aporias ou raciocínios contraditórios. Esta situação tira a seriedade ao tema, ou temos de admitir que nem tudo é explicável de forma lógica? E muito menos o tempo, não? Santo Agostinho arrisca. A primeira coisa que se pode dizer sobre o tempo é que existe um passado, um presente e um futuro. É evidente que o passado já não é, e que o futuro ainda não foi, ou seja, o passado e o futuro não são nada, são dois momentos inexistentes. E o presente? O que é o presente? Como capturo um instante, como defino o agora? O presente é indefinível. Se falo do hoje e quero fixá-lo na realidade, é-me impossível,

uma vez que o hoje, já está a passar. O presente está sempre indo. Quando o percebo, o hoje já se tornou no ontem. O instante é o efêmero em si próprio e, por isso, é impossível de estabilizar num conceito. Ou pior, o presente é o ponto de cruzamento entre o passado e o futuro, ou seja, entre o que já não é e o que ainda não foi, entre um nada e outro nada. O presente não é nada. Há algo que não fecha. Perguntar pelo ser do tempo é supor o tempo como uma coisa, o tempo como algo estável, mas o tempo está sempre a mudar. O tempo é mudança e a mudança é tempo. Por isso, perguntar o que é o tempo, é querer dar estabilidade ao instável. Talvez se trate de tirá-lo da lógica das definições rígidas. O não se poder definir não significa que não se possa pensar.

Na Antiguidade, os gregos defendiam uma conceção circular do tempo, mas o cristianismo veio incorporar uma noção linear do tempo. Então, o tempo é circular ou linear? Embora associemos a nossa época ao tempo linear, a circularidade está mais presente do que se imagina. Embora se meça o nosso tempo como uma corrida para a frente, somando matematicamente novas datas, existe uma circularidade na repetição dos ciclos naturais, na passagem das estações que se repetem de ano para ano e, inclusive, no dia e na noite que se sucedem diariamente – o circular no linear e o linear no circular. Sempre se chega a outro ano, ao mesmo dia do calendário, ainda que se trate de um dia diferente. Os gregos entendem o tempo como circular, porque tomam como modelo o retorno permanente das coisas na natureza. Se se contemplasse a natureza, quase não se daria conta da presença do novo, pois embora nunca nada seja igual a nada, tudo se repete com regularidade. No entanto, é na Grécia, com Aristóteles que surge a divisão do tempo em instantes e é o próprio Aristóteles quem define o tempo como a medida do movimento. Mas como medir o tempo? Tem começo e fim? Na conceção circular do tempo não existe começo nem fim, dado que o circular nem começa nem termina.

A ideia de tempo na Bíblia pode compreender-se à luz de uma conceção linear e teleológica. É linear porque existe um começo e um fim, e é teleológica porque existe um propósito que se persegue através de um percurso. Na Bíblia, existe uma criação do mundo que inicia o tempo, mas existe um pecado do Homem que gera uma queda. *Toda a história humana é a tentativa de perdão desse pecado original, a vida assim poderá fazer mais sentido.* Mas é um

sentido autêntico? Vai-se, assim, instalando a ideia de tempo como um processo ao qual há que dotar sentido. *O nosso tempo e a nossa vida valem, na medida em que encontrem a sua realização.* Com a entrada na modernidade, a concepção cristã do tempo vai-se secularizando, mas subsiste em duas frentes. Por um lado, nas ideologias modernas que entendem que *a função do homem é transformar e melhorar o mundo.* Por outro, na consciência individual do sujeito, cuja vida faz sentido na medida em que possa, *ao longo do tempo, ir-se realizando. O sentido da vida é que a vida tenha sentido.*

Existe uma concepção do tempo e da história baseada no progresso. O que é o progresso? É a ideia de um tempo cronológico, unilinear e mensurável. O tempo no qual transcorremos tem de dar frutos, por isso, foi-se consolidando a ideia de um tempo produtivo, segmentado, capaz de ordenar e sistematizar as nossas vidas. Esta é a forma de se pensar o *tempo no capitalismo. O tempo torna-se mais uma função da produtividade.* Assim, os modelos de aproveitamento e uso racional do tempo constituem-se nos valores dominantes. A nossa existência parece reduzir-se a uma linha reta, que percorremos acumulando metros. Aproveitar o tempo e torná-lo cada vez mais produtivo e eficiente, parece ser a única coisa importante. Todavia, nunca se discute: aproveitá-lo para quê? Pelo tanto, talvez seja mais interessante aceder ao tempo a partir de outro lugar, inclusive a partir do seu lugar oposto. E se em vez de pensá-lo linearmente, pensarmos o tempo a partir da sua *perda*? Não nos relacionar-nos-íamos melhor com o tempo se em vez de o ganharmos, o perdêssemos? Que novos sentidos se nos abririam se nos dedicássemos a perder tempo? Poderíamos pensar o tempo desta maneira? *Perder o tempo!*

Como tão bem afirma Paul Ricoeur, existe uma aporia constitutiva no tempo. Existem duas dimensões do tempo: o *tempo objetivo* e o *tempo subjetivo*. O primeiro é aquele que se dá mais além dos homens, há um tempo que nos sucede, que nos transcende, que no excede. Não obstante, a nossa compreensão do tempo é determinada pela nossa consciência e percepção do mesmo. O tempo é para os homens o tempo que vivemos. Por conseguinte, a aporia produz-se quando nenhum dos extremos pode reduzir-se ao outro. Nós somos tempo, mas o tempo é mais do que nós. Ao contrário do tempo objetivo, chamamos temporalidade à sua percepção subjetiva.

Ou seja, ao modo como os seres humanos o percebem. O *passado*, o *presente* e o *futuro* são, por isso, dimensões da temporalidade, já que apenas existem para o sujeito que, desde o seu presente, mede o tempo.

O tempo cósmico é um tempo homogêneo, que se visualiza no suceder e na continuidade dos fenômenos naturais. Contudo, é um tempo imensurável, sem um parâmetro objetivo. Onde marcaríamos o presente? Quem o definiria, se ninguém o mede? Não o marcaríamos sempre a partir do presente em que nos encontramos? Será que o tempo objetivo acabará por ser revelar intemporal; afinal é impossível desdobrá-lo em momentos? Será que toda a história do homem é, afinal, uma tentativa de apressar o tempo, um desejo de fazer coincidir a nossa temporalidade com o tempo objetivo? Será que a nossa única questão radica, enfim, na dificuldade em aceitar que a temporalidade não é todo o tempo? E que por isso morreremos, mas o tempo continuará sem nós. A temporalidade manifesta-se como passado, presente e futuro. Mas se estas são dimensões humanas, não teria sentido falar de passado, futuro, a não ser para cada um dos nossos presentes respectivos. Mas qual seria o presente privilegiado? Qual o presente que imporá a medida do tempo para todos? Ou teremos de aceitar que o tempo para lá do humano não existe? Mas a contraprova é igualmente contundente. Se o tempo fosse apenas humano, poderíamos controlá-lo, modificá-lo, pará-lo (a ciência tem esse desejo!) ..., mas não podemos. Não é evidente que existe algo mais de que a nossa percepção e medição? Não é evidente que temporalizamos sobre algo que nos é dado e que nos excede? *Existe algo de gratuitidade no tempo, o tempo é-nos dado, o futuro continua vindo e o passado é irrecuperável.*

Talvez o interessante seja pensar o presente, não a partir da lógica binária que o incapacita, mas a partir da suspensão do tempo linear, ou, segundo Walter Benjamin, a partir da sua interrupção. É a antiga ideia do *Carpe Diem: aproveita o dia. Se o presente só faz sentido na medida em que realiza um passado, ou se realiza num futuro, o presente perde densidade.* Recuperar o presente para vivê-lo por fora da linearidade, pará-lo e abrir-nos ao que se nos apresenta. Voltar a ter tempo e entender que vivemos e somos vistos pelo tempo.

Ter tempo não significa ser-se escravo do ócio consumista, nem mudar uma forma de alienação por outra. Trata-se de poder suspender

a linearidade e dar toda a plenitude a esse parêntesis que se abre, e que permite voltar-nos sobre nós próprios. Só quando podemos interromper a linearidade, tomamos consciência do tempo enquanto tempo – de que somos tempo. Bernhard Welte tenta recuperar o presente na figura do instante, pensando-o a partir do qualitativo e não do quantitativo. Assim, apresenta-nos a ideia do momento decisivo, que é aquele que na sua excecionalidade nos faz tomar consciência da nossa existência. *Faz o elogio ao momento*. O que é um momento? Quanto dura um momento? Os momentos não duram, os momentos irrompem e transbordam-nos, fazendo-nos tomar consciência do próprio acontecer do tempo. Por certo que um momento sempre é pouco e, no entanto, como não dura, parece eterno. É nesse momento de interrupção que podemos falar com amigos, caminhar, ler um livro ou simplesmente pedir a cada uma das nossas mãos que fique mais um momentinho esta noite enquanto adormecemos. O momento interrompe a linearidade do tempo, desconecta-nos. E não se trata de milagres, mas sim de criar novas maneiras de nos relacionarmos com o tempo, parar, deter-nos, não nos deixarmos arrastar, recuperar a nossa vivência do tempo, ligar com o momento, ligar com o que existe.

Dentro da vida: Que *tempus* são os nossos? O tempo linear – passado, presente, futuro –, quantitativo, produtivo; o tempo circular, o tempo do presente, mas que nos foge; o tempo do momento (do agora), do estar em suspenso, do “entre parêntesis”, do qualitativo, do radicalmente vivido – *momento(s)*. Que *tempus* são os nossos? O *agora decisivo* é aquele momento que, na sua excecionalidade, interrompe a linearidade e nos faz tomar consciência da nossa existência. Aquele beijo... Este temor... Essa viagem. Existem agora. Pelo seu poder de transformação, podem gerar uma mudança imprevisível nas nossas vidas. O agora consumado é o momento no qual uma totalidade chega ao seu fim, não ao seu fim produtivo, mas à consumação de uma obra. A medição não é quantitativa porque não existe medição. E não é a morte o momento que melhor expressa este agora consumado? Não é a morte esse instante pleno onde toda uma vida culmina, quer dizer, se realiza? No agora consumado vivenciamos o acontecer do próprio tempo; a consumação realiza a doação do tempo que nos foi dado, transforma o mundo, marcando uma inflexão. Depois, porque existe sempre um

depois, a coisa continua, mas continua transformada. A vida não é uma equação matemática, mas uma *obra de arte*, não começa e não termina, relemo-la a toda a hora. Gosto desta ideia do *agora decisivo/momento* que, para além da sua radicalidade do (no) existir, não deixa de abrir portas ao sonho, à utopia: o alimento do homem!

Educar. Educar dura um momento... que se abre ao infinito.

Complementos

¹ O tempo (esse mistério, essa ambiguidade) foi sempre motivo de análise, tentativa de compreensão e de explicação. Kuhn e Camilo Cunha vão referir-se a ele recuperando a representação do *tempo* no Mito. Bem antes do *Logos*, os gregos antigos convocaram os mitos para dar um entendimento ao tempo. Para tal, conceberam três conceitos (Deuses) para o tempo: *Chronos*, *Kairós* e *Aion*. O *Chronos* refere-se ao tempo cronológico, sequencial e linear que pode ser medido. Surge no princípio dos tempos, formado por si mesmo, designando a continuidade de um tempo sucessivo. Nesta conceção, o tempo é a soma do passado, presente e futuro e o presente é o limite entre o que foi, já não é (o passado) e o que ainda não foi e, portanto, ainda não é, mas será (o futuro). O *Kairós* refere-se a um momento indeterminado no tempo, em que algo especial acontece: um tempo existencial no qual os gregos acreditavam para enfrentar o cruel e tirano *Chronos*. *Kairós* significava medida, proporção, momento crítico, temporada, oportunidade, momento. Em *Aion*, o tempo representava a dimensão do sagrado e do eterno sem uma medida precisa: era o tempo da criatividade onde as horas não passavam cronologicamente. Já nos seus usos mais antigos, *Aion* significava a intensidade do tempo da vida humana, um destino, uma duração, uma temporalidade não numerável nem sucessiva, mas intensiva – um momento.

Enquanto *Chronos* era de natureza quantitativa, *Kairós* e *Aion* possuíam uma natureza qualitativa. Uma das representações de *Chronos* foi formada por um homem que devorava o seu próprio filho num ato de canibalismo. Esta representação deve-se ao facto dos antigos gregos tomarem *Chronos* como o criador do tempo, logo, de tudo o que existe e que possa ser relatado e, uma vez que não é possível fugir do tempo, todos seriam, mais cedo ou mais tarde, vencidos ou devorados por ele.

Na estrutura linguística, simbólica e temporal da civilização moderna emprega-se, geralmente, uma só palavra (horas, calendário) para significar a noção de tempo. Os gregos antigos tinham, na palavra *Chronos*, a referência a um tempo de natureza quantitativa-objetiva e, nas palavras *Kairós* e *Aion*, a referência à experiência num momento indeterminado ou oportuno, de natureza mais qualitativa-subjetiva. O termo *Aion* também é usado em teologia para descrever o tempo de Deus, enquanto *Chronos* é o tempo dos homens. Por outro lado, *Kairós* constituía uma noção central, pois caracterizava o momento fugaz em que uma oportunidade se abria ou se apresentava, devendo ser encarada com força e destreza para que o sucesso fosse alcançado. Estas representações mitológicas acabaram por chegar aos dias atuais sob a égide da expressão racional, seja como a representação modelar, exata e linear do *Chronos*; seja como manifestação experiencial, criativa, lúdica, expressão de uma intencionalidade fenomenológica expressa por *Kairós* e *Aion*.

Fragmento 2

Tempo... da história

Palavras-Chave: tempo, história, estória, passado, presente, futuro, objetividade, subjetividade, indivíduo, classes (luta), texto, registo, interpretação, acontecimento, tradição, progresso, bem-estar, comunidade, nação, exploração, vencedores, vencidos, finalidade, objetivo, sentido, homem.

Tempo que tem e faz história... passado, presente e futuro. O que é a história? Em termos do senso comum, a história é a narração de acontecimentos do passado. O que é o passado? Em termos filosóficos, questionamos a possibilidade da sua *objetividade*. Será que se pode saber, de verdade, o que realmente aconteceu no passado? Existe quem questione essa possibilidade de aceder aos factos do passado de forma objetiva. Mostrando que, sempre que alguém fala em nome da objetividade histórica..., seja muito provável que esteja escondendo algo. As pessoas/factos/nação são muito elogiadas depois da morte, porém alguns acontecimentos são escondidos, ou falados em privado. A história gosta do elogio, do progresso humano – há, por assim dizer, um *inconsciente*

histórico... e uma tendência a branquear e/ou enfatizar (elogiar) alguns aspetos da história pelas classes dominantes, como encontramos em Karl Marx.

A história chega-nos através de fontes que não passam de textos, registos, narrativas. Os textos implicam uma *interpretação*. Ademais, a pessoa que interpreta está situada no seu presente. Por conseguinte, será que a objetividade pura é alcançável? Hoje, ontem, amanhã. Ou terá que se pensar a história a partir de um lugar diferente? O que é o passado? O que é a história? Há uma maneira tradicional de contar a história que é reduzi-la à narração de grandes acontecimentos, dos grandes homens (dos fracos não reza a história). Como se a história fosse um conjunto de factos que, por alguma razão, se consideram mais importantes que outros – a história gosta da vida perfeita, êxitos, sucessos... não gosta das injustiças, de violência, dos comportamentos imorais. Esta vida é dita em privado e em público (*media*), mas de forma muitas vezes pouco explícita/escondida. A história precisa da evolução, do êxito – como alimento da sua sobrevivência.

A história de um homem/mulher é a de tantos outros que, como ele/ela, construíram uma vida com base numa *ideia hegemónica muito própria da modernidade*. A ideia de progresso linear, pelo exemplo, pelas virtudes. A ideia de progresso supõe uma visão cumulativa da história, sugerindo o intento de meta a alcançar. É a partir desta meta que se julgam os factos como relevantes, indiferentes ou retrógrados. A história faz sentido sempre em relação ao modo como a pensamos no presente, ou, melhor dizendo, em relação aos *valores dominantes do presente*. Nas sociedades modernas capitalistas, o progresso relaciona-se com o bem-estar económico individual – há uma tendência para narrar acontecimentos que vão ao encontro desse bem-estar.

Mas haveria outra maneira de analisar a história de um indivíduo, de uma época, com uma perspectiva diferente sobre o seu progresso que não linear nem cumulativa? Diz Marx no manifesto Comunista: toda a história da sociedade humana, até à atualidade, é uma história de luta de classes. Ao longo da história alguns homens enriqueceram às custas do trabalho de uma grande maioria. Uns, poucos, conseguiram progredir na vida, graças à exploração de muitos que não progrediram. Esta história linear cobre outra história não-linear: alguns sobem sobre os ombros daqueles que ficam

em baixo – sepultados. Ao longo da história, a exploração muda, mas a submissão mantém-se!

No relato de Marx, e no do progresso, parece haver um sentido na história. Os factos não ocorrem casualmente, mas aparentam estar encadeados em direção a um objetivo superior (ex.: roubar..., para manter uma empresa). A liberdade, a revolução, a igualdade, o progresso... tudo parece ter uma justificação. Tudo o que ocorre na vida (de um homem/nação) é consequência de uma lógica, ou será fruto do acaso? Esta pergunta tem a ver com algo a que chamamos de Filosofia da História – a ideia que a história persegue uma finalidade. Com a existência de um *sentido debaixo dos factos*, que nos une num enredo mais geral. Como fazer para mostrar que esse sentido oculto não é uma operação feita por alguém, desde o presente, para se justificar a si mesmo? Os factos que percorrem na vida (de Emílio – um homem/nação) podem ler-se como peças de uma corrente, se ajudarmos a que as peças se encadeiem. Desta forma, tudo o que não encaixa na trama que narramos (elogio a Emílio – homem/nação) é deixado de lado, fica completamente fora da história desse Emílio – homem/nação. Acontece o mesmo na história de uma Nação. Como por exemplo, o 25 de Abril em Portugal – a história narra a liberdade, o triunfo, o diálogo, a democracia, o progresso, a abertura, a educação, a ciência, os heróis... mas a história não fala (ou se fala é no privado – boca pequena) daqueles que não fizeram coisas gloriosas, ou se as fizeram, ficaram apagadas. A ideia de Marx novamente – *luta de classes*.

A história escreve-se, assim, por alguns. E outros ficam historicamente oprimidos, derrotados, deixados de lado. Para Walter Benjamin, a história é sempre a história dos vencedores e se existe uma história oficial, uma história que se impõe, é porque existe outra história: a história dos derrotados. Por conseguinte, trata-se de redimir e fazer justiça com todos os mortos excluídos da história. *A história parece ser um instrumento dos vencedores – progresso linear dos vencedores*. Deixar de pensar em termos de progresso linear (dos vencedores), é abrir as portas às pequenas histórias dos que ficam de fora: o indigente, o marginalizado, o indesejado, o estrangeiro.

Dentro da vida: O que é a história? A história é a narração dos acontecimentos do passado, uma história linear? uma história

circular? dos vencedores?! dos vencidos? dos vencedores e dos vencidos?! Uma estória (uma invenção)? Toda a história da sociedade humana (e/ou de um homem que seja) é uma história de lutas de classes, luta de indivíduos, luta de nações, luta(s) políticas, desportivas, culturais... Como se a história fosse um conjunto de factos que, por alguma razão, se considerem mais importantes que outros. *Estamos sempre a (re)significar quem somos.* Repensando-nos no nosso presente, mas também no nosso passado. É que não lutamos apenas por um futuro melhor, mas também para que a nossa história não nos seja roubada. Por este motivo, temos de insistir: não há uma história com maiúsculas, que descarta quem quiser; *existem histórias* (muitas histórias) pequenas, minoritárias, diversas, essas que nos tornam naquilo que somos, essas que sustentam as nossas diferenças, essas que, nas suas tragédias e nas suas realizações, nos obrigam a continuar a lutar por um mundo para todos.

Educar. Educar é narrar e (re)interpretar histórias por caminhos objetivos (acontecimentos) e subjetivos. É continuar a inscrever o homem na vida, nas histórias e estórias d(e)a vida. Afinal... estamos sempre a (re)significar quem somos.

Fragmento 3

Tempo... da modernidade

Palavras-Chave: tempo, história, modernidade, atitude, realidade, futuro, original, novo, transformação, anti-moderno, pós-moderno, vanguarda, racionalizar, mundo, progresso, liberdade, autonomia, responsabilidade, utopia, conservadorismo, tradição, ordem, desordem, rutura.

Modernidade!? Vivemos tempos modernos. Mas o que é o moderno? Em primeiro lugar, a modernidade é uma atitude perante as coisas. O homem encarrega-se da construção do sentido da realidade. E, por isso, é uma atitude de rutura perante qualquer tipo de imposição externa. O que é o moderno? Uma atitude de estar olhando sempre para a frente, enterrando um passado que puxa para trás e apontando para um novo mundo – um novo futuro. O que é o moderno? O moderno é o impulso de querer ser original, de criação do novo. Durante muito tempo, o homem foi um mero

espetador do destino do mundo. Com a modernidade, o homem acredita poder transformar a realidade. Mas... será que pode? A modernidade começa a partir do século XV – com esta confiança transformadora (mudar o mundo). Mas teve vozes dissonantes. Por um lado, os “*anti-modernos*”, que acreditavam que o homem está encarregado de uma tarefa, não lhe cabendo reivindicar sociedades não tradicionais, não hierárquicas. Por outro, os “*pós-modernos*”, que entendem que o projeto moderno está esgotado. E apostam em aprofundá-lo para além das suas próprias limitações. Estamos perante sentidos políticos, que tratam de pequenas e grandes coisas.

Vamos por partes: há aqueles que representam a sensibilidade moderna. Apostam, cada um à sua maneira, em transformar a realidade e confiar que é uma tarefa realizável pelo homem. Se o moderno interfere no campo de construção do novo, a vanguarda será o seu emblema. O que é a vanguarda? É ir sempre para a frente. É o avanço de uma época, é visualizar onde se dará a mudança. Por isso, a vanguarda é incompreendida no seu tempo, pois vive o que está para vir no futuro. Com o seu empenho por um homem novo, a vanguarda converte-se numa grande crítica do presente. Há vanguardas políticas e vanguardas na arte. São fortes críticas dos valores e das instituições estabelecidas. São profundamente modernas, tanto pela aposta no novo, como pela confiança no poder do homem para mudar o mundo.

Acima de todas as coisas, a *modernidade é a racionalização do mundo*. A nossa razão converte-se no fundamento final de todas as coisas. Deslocando Deus ou qualquer fundamento que exceda o humano. É uma tarefa difícil, não? Quando tudo dependia de Deus, as coisas pareciam mais fáceis. Porém, se agora não dependem de nada, o homem torna-se autónomo, livre e responsável pelos seus atos. No entanto, nos últimos anos certas posturas vêm sendo questionadas, marcando o carácter de utopia irrealizável da modernidade. É como se pensássemos que ao homem foi deixada uma tarefa demasiado grande, a de assumir o domínio do mundo. Reconhece-se esta forma de estar pelo nome de “*pós-modernidade*”. Uma designação estranha, não? O posterior ao moderno. O posterior ao atual? Porque continuamos a colocar a modernidade no centro? Há, por um lado, uma sensação de esgotamento das energias utópicas. Uma resignação coletiva. Uma crise de utopia, devido a constantes frustrações. O que Jean François Lyotard

chama de “*a crise das grandes histórias*”. Isto é, a crise da ideia que o mundo pode avançar para um lugar melhor. Como se pensássemos que depois de tantas tentativas, se a modernidade não mudou o mundo, então nada importa. Como sentenciou o *punk* do Sex Pistols: *não há futuro para ti*. Porém, sem chegar ao extremo, pode-se pensar que se trata de uma transformação mais localizada, que possa dar resposta a problemas concretos, como a luta das minorias, o respeito pela diversidade ou a ausência de crenças. *O pós-modernismo viria dar possibilidade a grandes lutas pelo impossível*. Em especial porque entende que, por detrás de grandes causas, esconde-se sempre o interesse ou crenças que atraíam o espírito da utopia. Porquê o pós-modernismo e não uma condição nova de existência? Se a modernidade é a busca pela novidade e a pós-modernidade a sua exaustão, então, a pós-modernidade não pode propor novos sentidos, uma vez que assim ficaria presa na lógica do moderno. É por esta razão que Jürgen Habermas sustenta que a modernidade é um projeto inesgotável, pois qualquer proposta nova, por ser nova, é moderna. Argumentar o fim da novidade também é uma novidade. A chave de tudo isto é repensar o “pós”. Ou, talvez voltar atrás.

O conservadorismo lamenta o fim de uma ordem, na qual tudo funcionava harmoniosamente. Harmoniosamente para poucos, é verdade, de qualquer maneira, o mundo estava bastante mais ordenado e previsível. Modernidade e pós-modernidade, para um conservador, são a mesma coisa. Sucede que o homem deixou de viver num mundo ordenado e acreditou que podia ele mesmo construir uma (nova) ordem. Para um conservador, a solução é muito clara: há que restaurar os velhos valores.

Não se pode confundir pós-modernidade com “anti-modernidade”. Não se trata apenas de voltar a um mundo onde o homem não era livre, trata-se de poder aprofundar essa liberdade. O problema não está no que o homem assumiu em dar sentido às coisas, mas em querer impor as suas ideias... que apenas correspondem aos interesses de alguns. Se se comparasse o moderno ao progresso, seria interessante observar de que modo a ciência e a tecnologia avançariam para melhorar a “qualidade de vida”. Contudo, a partir do século XX, com a difusão das indústrias culturais e a mercantilização da sociedade consumista, torna-se cada vez mais difícil situar-se fora do sistema. Se o moderno está associado à

ruptura com o estabelecido, tem que se ter em conta que existe ruptura, tanto no progresso técnico-económico, como na transgressão cultural. A modernização capitalista arrasa com tudo, quando centrada nas mãos de alguns.

Dentro da vida: Modernidade – racionalização, mudança, controle, criação, progresso... para todos; Pós-modernidade – uma maneira de olhar a modernidade que não foi pelo melhor caminho – não concretizou um progresso total e radical. Então, por onde ir? Vivemos tempos modernos ou pós-modernos, tanto faz. O importante é que o homem possa ir aprofundando o seu projeto de emancipação de todos os laços, de todos dogmas, de todas as imposições. Perceber que não há nada mais precioso do que conviver com as nossas diferenças e que nada vale se o resultado for a negação do outro. A modernidade deu origem a tempos de liberdade e de construção de um mundo melhor. Talvez tenhamos subestimado o seu maior valor: *a mudança*. Mas institucionalizou-se, burocratizou-se, esteve com alguns... fez a mudança e a não mudança. Mas o mundo na pára... a modernidade não pára e talvez possa chegar a todos.

Educar. Educar é mudar... é ser moderno. A inteligência (moderna) é a capacidade de se adaptar à mudança... mudando..., mas também esperando que a mudança passe (uma carruagem) por nós e nos atiremos a ela.

IV. Realidade, natureza, ordem

Fragmento 1

Real

Palavras-Chave: real, dúvida, pergunta, total, parcial, construção, perspectiva, acesso, objetivismo, relativismo, interpretação, universalismo, totalidade, vazio, texto, indivíduo.

O que é o real? Notícias, frases, palavras, acontecimentos, verdade, aparência. Se o sentido comum indica que tudo o que nos rodeia é real, a dúvida, a pergunta (a filosofia) começa no momento em que se torna possível questionar essa ideia. Ter uma atitude de desconfiança frente ao óbvio. E não há nada mais óbvio do que aquilo que se nos apresenta como real. Mas, de novo, o que é o real? Embora tudo o que nos rodeia pareça ser é o que é, também é possível pensá-lo de outra forma. Pensar as coisas não na sua referência à realidade, mas em relação a outras coisas; como uma rede de significados que se relacionam entre si. Uma pessoa come um hambúrguer e, normalmente, não vê o que esse hambúrguer é: uma vaca produzida em série que engorda em tempo recorde, para ser sacrificada, torturada, processada e congelada. E essa pessoa não vê que, para esse hambúrguer chegar à sua mesa, existe uma importante quantidade de trabalhadores a trabalhar, seguramente por um salário muito baixo, com o qual elas não podem comer esse hambúrguer.

De um modo geral, não nos perguntamos o que estamos realmente a comer quando comemos um hambúrguer. De um modo geral, também não nos questionamos sobre o que há por trás de tudo o que nos rodeia, ou o que é isto em que estamos metidos. Talvez não nos questionemos, porque se levássemos a pergunta pela realidade ao extremo, com certeza que não nos sentiríamos muito à vontade. Não? (vacas voadoras). A realidade parece ser algo simples e pouco problemática. No entanto, a filosofia, por exemplo, considera que tudo é questionável, ou que pelo menos tudo pode ser abordado a partir de perspectivas diferentes. A questão que se coloca então é a seguinte: existe algo real em si mesmo, ou o homem está limitado a aceder às coisas, sempre de forma parcial? Questionando de outra forma: será que, no fundo, o que o

homem faz não é mais do que *interpretar o real*, situado sempre em alguma outra perspectiva? Todo o acesso ao real, por ser um mero acesso, um caminho possível, pode ser questionado. *É um acesso, não é o real!* E se se trata de um acaso, significa que pode haver outros. Porque daríamos, então, mais crédito a um ponto de vista do que a qualquer outro?

O que é o real? Como acedemos ao real? Considerem-se três posturas em relação a este aspeto: *i)* por um lado, pode-se defender que o sentido das coisas existe independentemente do homem – o objetivismo (como Aristóteles) supõe que o sentido das coisas está nas próprias coisas. Há algo numa cadeira, que a faz ser cadeira e a faz assim e dessa forma única; *ii)* por outro lado, o relativismo defende que o real em si mesmo não existe, tudo é uma construção de sentido, sempre em função do contexto daquele que o constrói. Protágoras dizia que o homem é a medida de todas as coisas. E essa medida varia de acordo com o género, a cultura, a época, a ideologia; *iii)* para uma postura Universalista como a de Kant, é o sujeito que vai construindo o objeto, mas o sujeito humano na sua totalidade, como espécie e não fragmentado nas suas diferenças.

Uma forma diferente de concebermos a realidade devemos a Buda: existe um relato budista que conta que Subhuti – *um discípulo de Buda* – estava debaixo de uma árvore a meditar enquanto choviam flores. Ele estava em absoluto silêncio e os deuses apareceram-lhe e felicitaram-no pelo seu *discurso sobre o vazio*. Subhuti não entendeu nada, porque ele não estava a falar – disse aos deuses: “Se não disse nada, porque me felicitam?” E os deuses responderam: “Não disseste nada sobre o vazio. Nós não escutamos nada sobre o vazio. Isso é o verdadeiro discurso sobre o Vazio”.

Quantas maneiras diferentes temos de ler um texto? Será que alguém acredita que um texto tem um sentido único? Um texto é um *horizonte aberto a ser interpretado*. E o mesmo se passa com a realidade. Como dizia Friedrich Nietzsche: *Não existem factos, apenas interpretações*. Não existe o real, mas sim as suas infinitas abordagens. Sempre que pensamos ou falamos sobre o real, pensamos ou falamos – acreditamos que falamos do real, quando na realidade usamos palavras que acreditamos que refletem o real. Mas as palavras não se referem às coisas – mas sim a outras palavras. *As coisas não são o que são, mas o que somos! Por isso, é importante saber que quando alguém fala sobre as coisas, está a falar de si.*

Não faz muito sentido insistir em ver quem me garante um acesso ao real, dado que aquele que me fala em nome do real, está, seguramente, a querer fazer passar a sua interpretação, como se fosse verdadeira. O importante é garantir a diversidade de perspetivas. Se não existem factos, apenas interpretações, o que não pode acontecer é que haja interpretações que não tenham voz. Mas, de novo: o que é o real?!

Dentro da vida: O real... objetivo, relativo, interpretativo? Notícias, frases, aparência, palavras, imagens, acontecimentos... e não há nada mais óbvio do que o que se nos apresenta como real! No mundo contemporâneo, os meios de comunicação de massas tornam-se, segundo a análise de Gianni Vattimo, nos grandes construtores do sentido do real. A visão do meio – comunicação de massas – torna-se a própria realidade. O importante é ter presente que sempre que alguém nos fala em nome de uma realidade única, não faz mais do que postular a sua própria visão, o seu próprio interesse. Assim sendo, somente pela diversidade, a pluralidade de vozes pode garantir que nenhuma interpretação se imponha sobre as outras. Assim, os discursos historicamente oprimidos poder-se-ão manifestar; os pontos de vista minoritários emancipar-se, as vozes dos excluídos escutar-se. Assim, não haveria mais pensamento único e algo poderia começar a mudar.

Educar. Educar é permitir que todos possam afirmar o seu real... um real sempre múltiplo e em constante (re)interpretação. Educar é criar, trazer o porvir.

Fragmento 2

Natureza

Palavras-Chave: natureza, totalidade, sobrenatural, material, pensamento, civilização, abstrato, consciência, técnica, limite, manipulação, viver, fechamento, continuidade, dor, encantamento, ambiguidade, cinismo, humano, ciclos, estático, mudança, Deus, definitivo, realização, abertura, contingente, acaso.

Natureza, natural, artificial. O que é a natureza? Por um lado, associamos a natureza ao ser, ao real, ao universo; a natureza

como sinónimo da totalidade, de tudo o que nos rodeia, mas diferenciando-a sempre do âmbito do sobrenatural. O natural e o sobrenatural. Se a natureza é o todo, como pode haver algo mais? Existe o sobrenatural? Haverá algo exterior à natureza? Porquê a insistência em encontrar algo que nos ultrapasse? Por outro lado, a natureza apresenta-se associada com o material, oposta ao pensamento, ao abstrato, à civilização, bem como ao artificial. No entanto, não são também os produtos da nossa consciência e da tecnologia frutos da natureza? Onde pôr o limite? Na intervenção humana? Chegamos assim a outra aceção do natural que se vincula ao essencial, com o característico de qualquer entidade, como quando se pergunta pela natureza humana ou quando Aristóteles abre o livro "Metafísica" com a seguinte afirmação: todos os homens, por natureza, desejam conhecer. Então, em que lugar fica a liberdade humana se tudo está determinado? Pode-se ir, então, contra a natureza? O que é a natureza?

A conceção da natureza é muito diferente para as nossas duas grandes fontes: a mitologia grega e os relatos bíblicos. No relato bíblico do Génesis, Deus, que está fora da natureza, primeiro concebeu os céus e a terra. Tudo, tudo era um caos. Tudo era uma grande desordem. E aí, Deus criou a luz. Tudo se ordenou. E assim surgiram o mar, as árvores, a noite, as estrelas... e, por último, criou o ser humano. Parece que Deus ofereceu a Adão o primeiro ser humano e a natureza para que a dominasse e nominasse. A natureza foi-nos, então, concedida com tudo formado, com tudo fechado e definitivo, pronta para que o homem a utilizasse para a sua conveniência. Deram-nos a natureza para a nossa sobrevivência e nós não fizemos outra coisa senão manipulá-la e destruí-la ao serviço de uma ambição desmedida. Além disso, não fazemos outra coisa a não ser querer sair dela. Odiamos o nosso aspeto natural. Desejamos, a toda a hora, libertar-nos da natureza. Consideramo-la algo secundário, imperfeito. Inclusive, no relato do pecado original, os protagonistas são um animal e uma árvore. O castigo que Deus outorga ao homem é trabalhar a natureza e, à mulher, parir com dor. Como não odiar a natureza?

O mundo da mitologia grega é outra coisa. Existe convivência, existe continuidade entre o mundo dos deuses e o mundo dos seres humanos. Cada deidade corresponde a um elemento da natureza. Hélio é o deus do sol. Selene a deusa da lua. Poseidon é o

deus dos oceanos. Atena a deusa da sabedoria. Deméter a deusa da fertilidade. A natureza, toda a natureza está encantada. Não há oposição entre o mundo dos deuses e o mundo dos seres humanos, existe antes uma relação de continuidade e totalidade.

A nossa relação com a natureza é ambígua. Ou nos sentimos seus donos ou nos sentimos parte dela. Ou dispomos dela para as nossas necessidades ou consideramo-nos mais uma parte de uma harmonia que nos envolve e nos transcende. É interessante a postura dos cínicos sobre a natureza. O *cinismo* foi uma corrente grega que defendia que a causa principal da nossa decadência consistia em ter abandonado a nossa vida natural. A palavra cínico possuía um significado distinto do que agora lhe damos. Na verdade, ‘cínico’ provém do termo ‘cão’ em grego. Os cínicos propunham retornar à natureza como uma forma de recuperar o original. Diógenes, por exemplo, ansiava romper com os bons costumes da sua época; para isso, vivia como os animais. Comia carne crua, arrotava, insultava em público. Fugia do humano para tornar-se mais humano. Valerá a pena questionar por que razão lutamos tanto contra a nossa parte natural, como se a natureza fosse uma circunstância a superar para nos realizarmos como seres humanos. Talvez o problema esteja sempre no mesmo lugar, *no nosso medo da morte*.

Toda a natureza acontece em ciclos de nascimentos e mortes. Tudo muda, mas parece que essa mudança incessante degrada tudo. Por isso, procuramos algo que não mude. Os primeiros filósofos procuraram na natureza um fundamento para tudo, mas um alicerce que não sofresse o devir que faz parte de tudo. Aristóteles diz que esse fundamento último não pode nascer, nem morrer, ou seja, há algo que não muda por baixo de tudo o que muda. Entretanto, Heraclito encontra um lugar intermédio. Defende que tudo muda e, embora pareça contraditório, a mudança, que é tudo, é eterna. Não existe eternidade exterior ao tempo. A natureza é que está em mudança incessante e infinita. Não existe origem, não existe um final. A natureza vem mudando desde sempre e continuará a mudar para sempre. Bento Espinosa demonstra que não pode haver outra coisa no mundo que não a natureza. E, assim, define Deus como a natureza. Deus, a natureza, o mundo, a totalidade, são sinónimos. Deus não é o Deus bíblico, não. “*Deus sive natura*”, diz Espinosa. Deus, ou seja, a natureza.

Repensemos um pouco o que é o Todo. O Todo é tudo e ao todo

não pode faltar nada. É tudo o que existe, não importa se lhe chamamos Deus, Natureza ou Ser. É tudo, é o que existe. E tem leis. Os seres humanos apenas conhecem uma parte do mundo. E por isso nos confundimos e inventamos um mundo sobrenatural. Dotamos de mistério tudo o que não conseguimos compreender. Assim nascem as religiões, propondo uma rutura entre o natural e o celestial, como se houvesse dois mundos. Não obstante, para Espinosa há continuidade. Não pode não haver continuidade porque tudo é uno. E, se esse todo, Deus, é a natureza, então, tudo é natural. Não existem milagres, são fenómenos naturais que a ciência ainda não pôde explicar. Espinosa dissolve o mundo transcendente e consagra um lugar predominante à natureza.

E se todo o problema se reduzisse ao facto de não quisermos admitir que somos apenas mais uma espécie, que não é a suprema, nem a definitiva? Como tolerar a ideia de que o humano é parte de uma natureza que nunca é a mesma? Como tolerar que o ser humano não seja sempre o mesmo? É intolerável. Em razão disso, a nossa cultura foi desenvolvendo a ideia da natureza como um sinónimo de algo essencial, de algo definitivo, de algo fechado. Deste modo, apelar à natureza de algo, de qualquer coisa, é tentar alcançar o seu sentido mais genuíno, com a sua verdade original. Uma verdade original que definiria o humano em estado puro. E esta pureza viria associada à normalidade e, por consequência, à sanidade, a uma natureza sã. O são, o puro, o normal e o natural, por um lado, e o doente, o impuro, o anormal e o contranatura, do outro. Tudo se reduz ao monopólio das leis corretas de funcionamento sobre a natureza. Ou seja, aquele que se apropria do apelativo “por natureza” vence. E assim temos um ser humano que será, “por natureza”, monogâmico, ou heterossexual, ou ambicioso, ou o que for. Tratando sempre de determinar uma natureza como algo fechado, definitivo e absoluto.

Os gregos denominavam a natureza de “physis”, que significa brotar, crescer, mas sempre a partir da ação, como se disséssemos “o que está a brotar” ou “o que está a crescer”. Se associássemos a natureza com o real, falaríamos antes de realização. A nossa natureza é aquilo que se está a realizar a toda a hora. Na modernidade, a palavra “physis” viria a traduzir-se para latim com o vocábulo “natura”, particípio passado do verbo nascer, ou seja, a ideia de algo que já está nascido, algo que já está feito. A própria ideia

de algo já feito remete-nos a algo terminado, fechado, em estado definitivo. A definição de natureza muda e vai continuar a mudar. No século XIX, uma série de pensadores foram desmontando a ideia de uma natureza fechada. Foram desnaturalizando o sentido. Karl Marx desnaturalizou a economia e a política. Não existem comportamentos naturais que determinem as formas da ordem social. É ao contrário. Para se reproduzirem no poder, as ordens sociais geram um tipo de saber que justifica a ordem estabelecida. Por natureza, não somos mais que mudança. Friedrich Nietzsche levou esta desnaturalização ao plano ontológico. Nada existe, por natureza, na realidade. Não há mais do que interpretações e uma delas impõe-se como se fosse algo natural, como se fosse verdadeira. Mas, claramente, foi Charles Darwin quem fez do vivo algo aberto e contingente. A evolução não supõe um direcionamento para etapas superiores. A sua chave está na contingência, isto é: tudo pode ser de outra forma. Para Darwin, produzem-se nas espécies variações aleatórias que fazem com que alguns grupos se transformem perante mudanças imprevisíveis nas condições de existência. Aqueles grupos que mudaram por acaso são os que sobrevivem. Não sobrevivem porque possuem uma natureza melhor, ou porque estão melhor adaptados ou por mérito. Sobrevivem por acaso. A história da natureza não responde a outra lógica a não ser a da mudança e do acaso. Se existe algo natural neste mundo, é que tudo muda.

Dentro da vida: A natureza... original, pronta, fechada, real (natural), real (artificial), objetiva, aberta, subjetiva, construída, modificada? É muita, a literatura futurista que nos mostra um futuro apocalíptico, na qual a natureza se encontra praticamente destruída. A supressão do natural pelo artificial costuma visualizar-se como a perda do mais original do ser humano. Mas o que seria original? Qual seria a verdadeira natureza que deveríamos resguardar? Roberto Esposito propõe-nos, então, pensar o ser humano como o único ser, cuja natureza consiste em estar a toda a hora a transformar a sua própria natureza. Somos parte de um todo que nos excede e nos contém, mas trata-se sempre de um todo aberto, assim como devem ser as boas totalidades para não se tornarem totalitárias.

Educar. Educar é afirmar que se existe algo natural neste mundo, e que tudo muda. Mas uma mudança que não nos

retire do humano (valores, afeto, emoção, pensamento, sentimento). Mesmo na natureza artificial – técnica e tecnologia – o humano deve estar lá!

Fragmento 3

Ordem

Palavras-Chave: universo, ordem, caos, poder, limite, naturalização, antropocentrismo mudança, fechamento, linguagem, normas, cosmocentrismo, anárquico, lei, sociedade, homem, teocentrismo, segurança, proibido, permitido, fora, dentro.

A ordem em ordem e em desordem. Desde a antiguidade, que os relatos mitológicos, filosóficos e científicos procuraram explicar a origem do universo como sendo a passagem de um caos original à ordem. Apenas um mundo ordenado parece garantir-nos a compreensão do real. Isso significa que existe uma ordem nas coisas? Ou é o homem que ordena a realidade à sua maneira? Porque é que precisamos de ordenar o mundo? Porque é que o caos é mau e a ordem é boa? Será que refletirá a ordem, o interesse do mais poderoso?

Em filosofia chamamos “*cosmocentrismo*” à ideia de que há uma ordem superior que determina o lugar que cada coisa ocupa. “*Teocentrismo*” à ordem que responde à vontade de Deus e “*antropocentrismo*” quando é o homem que constrói a ordem. Mas se o homem é a causa da ordem, então também pode mudar de acordo com o seu gosto ou capricho. Ou não? A primeira pergunta que os filósofos colocaram foi: *qual é o princípio de todas as coisas?* Ou seja, procuraram que a diversidade do real se pudesse compreender, ordenando segundo princípios básicos. No entanto, podemos perguntar-nos por que é que tem de haver um princípio ordenatório? Se o poderoso é quem constrói o sentido do real, talvez o que entendemos como ordenado, não seja mais do que o que convém ao poder. Uma das formas para que a ordem funcione é naturalizando-nos. Em vez de mostrar a sua origem humana e, por isso, mutável, associa-se a ordem com o real, com o verdadeiro, pensando-se assim imodificável.

A linguagem é um grande dispositivo ordenador. Falar é uma maneira de ordenar um mundo que, em si mesmo, não tem ordem.

As palavras como que resumem aqueles traços comuns às coisas – um comum sempre de acordo com um critério que alguém impõe. Porque cada vez que a linguagem mostra, ao mesmo tempo, esconde algo. A linguagem é uma instituição e uma instituição é um conjunto de normas que ordenam. Não se pode falar de qualquer maneira, logo, não se pode pensar de qualquer maneira, uma vez que pensar é falar. A gramática é a expressão desta norma invisível e, portanto, qualquer ruptura tem que começar a romper com a linguagem. Por exemplo, a anarquia significa aquilo que carece de princípio ordenatório. Uma leitura negativa, própria da tradição liberal, relaciona a anarquia com a guerra de todos contra todos. Segundo esta leitura, se não há ordem, não há lei e, como tal, o homem faz uso da sua propensão natural para a violência e para a ambição egoísta, matando-se todos contra todos. A anarquia, assim entendida, é igual ao caos. Será que se pode pensar de outra maneira?

O homem está sempre a interpretar o natural de maneiras diferentes. Não se trata de negar a existência da natureza, mas entender que o que chamamos de natural numa época tem a ver com a forma como se pensa nessa época. Toda a ordem deve basear-se num sistema de normas, de modo que a questão se reduz ao seguinte: que tipo de sociedade ordena estas normas? Se o objetivo da lei é zelar pela segurança dos indivíduos e suas propriedades, então, é justo questionar sobre a existência de outros modelos possíveis de sociedade, desnaturalizando, desta forma, que as coisas só se dão de uma única maneira. Às vezes, temos a impressão que o discurso da ordem procura ser inquestionável no atual estado das coisas, garantindo o que está dentro e condenando os que estão fora. A lei determina, sobretudo, aquele que fica no lado de dentro e aquele que fica do lado de fora. O próprio e o estranho, o permitido e o proibido. O interessante, como afirmava Walter Benjamin, é que para cuidar do permitido, combate-se o proibido, fazendo uso dos mesmos mecanismos que se proíbem. Ou seja, para garantir que não há violência, violenta-se os violentos. Acaba-se assim com a violência?

Dentro da vida: Ordem... fora, dentro, permitido, proibido, limites, poder? Com a globalização, começa-se a falar de uma nova ordem mundial. Esta nova ordem é o ponto de chegada de todo um processo de depuração dos elementos irracionais e nocivos da

humanidade. O capitalismo tardio legitima a ordem para alguns e promove uma cidadania formal que não assume as demandas massivas de fome e da miséria. Assim sendo, se falamos de uma nova ordem, também estamos a falar de uma nova desordem. A questão recai em entender quem são agora os novos que ficam dentro e fora. Quem são aqueles que, apenas com a sua presença, colocam em evidência que na nova ordem mundial a grande maioria das pessoas sobra. Como se a fome tivesse fronteiras e como se a miséria fosse uma eleição. Uma vez mais, a questão recai em definir quem está no lado de dentro e quem está no lado de fora.

Educar. Educar é colocar em ordem... que nuns instantes depois se transforma em desordem... uma desordem que clama por nova ordem... e assim sucessivamente. A radicalidade da ordem está na aceitação e no acolhimento de todos. O dentro e fora não existem; se existem deviam estar juntos, viver juntos, conviver juntos – todos!

V. Dentro e fora da vida

Fragmento 1

Alma: sentidos e representações – ato 1

Palavras-Chave: alma, ser, eu, dentro, corpo, algo mais?, metáfora, imaginação, sentimento, história, autoconsciência, consciência, dualismo, metafísica, pensamento, anúncio, mente, cérebro, fé, místico, ciência, vida, espírito, psíquico, humano, identidade, mudança, imanente, transcendente, interior, liberdade, força vital.

Perguntar...Quem sou eu? Porque sou assim? O que é este murmúrio que percorre o meu interior? Existe algo dentro? Existe um dentro? Existe algo mais que ossos, sangue, órgãos, tecidos? Existe algo mais que corpo? Uma das teorias mais famosas do pensamento ocidental defende que dentro de nós habita uma alma. O que é a alma? Será que a alma ainda continua a ser uma metáfora vigente? Ainda que pareça que não, será que não estará presente de outro modo? Quais as novas metáforas em que a alma se esconde hoje? Existe algo que sobrevive ao corpo quando morre?

Historicamente, o humano vai-se constituindo a partir da autoconsciência. O que é a autoconsciência? É a consciência que os humanos têm de todos os seus atos, ou seja, não pensamos apenas, também sabemos que pensamos. Quando pensamos em nós próprios a pensar, encontramos-nos com a nossa intimidade reflexiva, quase como descobrindo o que nos habita o pensamento. É ali onde se origina o eu, a consciência do eu, o sabermos um eu. O que é o eu? O que é esta condição tão própria e ao mesmo tempo tão universal? Todos somos um eu, mas cada eu é diferente do outro. O eu aparece sempre na sua enunciação, apenas quando eu falo, quando eu penso; por isso, o enunciador muda a toda a hora. O eu é sempre quem o anuncia. E onde está o eu, se está a mudar a toda a hora? O eu corresponde a toda a minha pessoa ou a uma parte apenas? Ou o eu está dentro? E o eu não é então uma forma de continuar a sustentar a existência da alma?

Sobre o tema convivem *duas posições muito polarizadas*: i) A primeira, perante a pergunta: existe algo mais? – responde que não, somos apenas corpo. A chave é centrar todo o estado mental no funcionamento orgânico do cérebro. Segundo esta postura,

existe apenas um cérebro em interdependência com o resto do corpo. Quanto mais investigarmos a natureza da atividade cerebral, mais saberemos sobre nós próprios. Na medida em que se aceita as bases da ciência, existem polémicas que não se sustentam. É a visão científica. Questionar as respostas científicas, alegando instituições ou recaindo na fé, ou em vivências místicas, não tem sentido. No entanto, existe algo que não se encerra na posição científica. Como se produz a conexão entre os estados cerebrais e os estados mentais? Entre um órgão corporal e a nossa consciência? Posso entender os meus estados mentais como uma série de descargas cerebrais, mas torna-se difícil associá-los com a interioridade própria da minha consciência. Tenho de aceitar que este acumulado de ideias, sensações, emoções, delírios, imaginações, estados de ânimo que circulam aqui dentro, se reduza apenas a regularidades corporais e orgânicas? *ii)* A outra postura dominou a tradição ocidental, atravessando o discurso religioso e filosófico com um elemento chave: a ideia de alma. O que é a alma? Existem muitas definições e formatos, mas no primordial, a ideia da alma vem explicar esse algo mais que convive com o corpo. De alguma forma, existe uma negação, quase uma vontade de não querer reduzir a nossa intimidade reflexiva e emocional a uma questão biológica.

Também é verdade que existem *duas grandes formas de pensar a alma*. Num caso, a alma é assimilável ao conceito de vida. A alma seria como uma energia interior que anima, que inflama e que sustenta o corpóreo. Se a alma é apenas vida, então a alma morre quando o corpo morre. Perante isto, surgiu outra maneira de definir a alma, mais ligada à necessidade de encontrar um elemento que nos transcenda e nos garanta uma continuidade para lá da morte. A alma identifica-se com toda a atividade incorpórea do humano. O espiritual. O psíquico. O mental. O intelectual. Há algo que transcende e sobrevive ao corpo. A alma é, dizia Plotino, a presença do infinito no finito. Existe uma linha que une a alma, como interioridade, com a nossa ideia moderna do eu que, em última instância, não esquece a essência do ser humano.

Existirá algo que defina o humano? Na tradição grega clássica, começa uma tentativa de fundamentar o humano a partir daquilo que mais nos afasta do animal, o pensamento. Nunca quisemos ser apenas mais uma espécie da natureza, mas enquanto os corpos nos animalizavam, a nossa interioridade dava-nos indícios de

um elemento diferente. E tal como a alma e as suas funções nos iam diferenciando do resto dos seres animados e inanimados, a espécie humana também se dedicou a não socializar a alma para todos. Quando foi preciso discriminar e exterminar, nada melhor do que privar alguns de alma, e transformá-los em “bestas desalmadas”. O passo seguinte foi fundar a ideia da unidade essencial da alma. Ou seja, além de existir alma, existe apenas uma, cuja função é servir de unidade e suporte à totalidade dos traços mutáveis do humano. Quando, na modernidade, a ideia de alma se começava a ressignificar, o seu substituto, o *Eu*, herdava a mesma função. O *Eu* é aquele que se repete sempre perante o contingente das nossas características acidentais. Existe um ponto em que o individualismo moderno é um derivado direto da ideia de alma. Por conseguinte, quando falamos de identidade, falamos do que não muda, embora o paradoxal seja que aquilo que serve de unidade essencial ao que somos, seja algo que nos ultrapassa e que, de facto, muda muitas vezes.

Será que sempre se pensou a alma assim? Se encontrássemos outras formas de pensar a alma, não poderíamos aventurar outras formas de pensar o eu? Como se vai gerando a ideia de alma no pensamento bíblico? No relato da criação, aparece a figura do espírito de Deus, que é a chave na criação de todas as entidades deste mundo. Por outro lado, quando Deus cria o Homem a partir do barro, fá-lo insuflando-lhe a vida pelo nariz. Vai-se gerando, assim, a ideia de uma alma que é, ao mesmo tempo, vivificante e transcendente. Também é verdade que, no pensamento hebraico, não havia apenas uma alma, como para nós, mas muitas. Cada uma delas fazia referência a funções diferentes que, com o tempo, viriam a corresponder a uma alma única. Por exemplo, a alma chamada *Nefesh* relaciona-se com a satisfação das nossas necessidades – é a que tem fome. Enquanto que a alma chamada *Ruaj* tem mais a ver com esse sopro que nos dá vida. O interessante é que os significados mais arcaicos remetem para partes do corpo que designam funções orgânicas e assim se vão interiorizando. Por exemplo, *Nefesh* era garganta, passando a designar, posteriormente, o desejo da satisfação concreta de uma necessidade como a fome e, finalmente, termina designando a mesma ideia do *Eu*.

A partir de órgãos ou manifestações exteriores que têm muito mais a ver com o corpóreo, vai-se produzindo um processo de

interiorização e ocultação das nossas funções vitais – a alma vai encontrando o seu caminho. E como é que acontecia na Grécia? Na Grécia passava-se algo parecido. A partir de muitos sentidos vai-se impondo um sentido inequívoco. No princípio, conviviam duas almas diferentes, que não se pensavam como unidade. Uma que regia na vigília e outra no sonho. A primeira como força vital e a segunda como uma entidade livre e autónoma. Em Homero, a palavra *psique*, que depois vai monopolizar o sentido único da alma, remete para a alma como entidade livre. Sobretudo no instante em que abandona o corpo com a ocorrência da morte. Mais do que uma força vital, a *psique* expressa a autonomia humana que transcende a própria vida terrena, mas sem conservar justamente a força que lhe dava a alma da vigília. Não é por acaso que as almas dos mortos sejam espectros ou fantasmas aos quais falta sempre algo.

Assim (na Grécia), vai-se conformando a ideia do dualismo, a separação da alma e do corpo em duas dimensões autónomas e com uma forte conotação negativa. Em *Fédon*, Platão expressa-o com uma famosa fórmula: o corpo é a prisão da alma. A alma procura regressar ao mundo verdadeiro; para tal, tem de libertar-se da sua prisão corporal, que a incita ao materialismo e à mundanidade dos seus elementos terrenos: a fama, o poder, o dinheiro. As almas poderão transcender a sua prisão corporal, na medida em que, durante a sua vida mundana, cumpram com o seu principal mandato: conhecer-se a si próprias. Desta forma, o dualismo vai-se instalando em Atenas, priorizando cada vez mais uma interpretação intelectual e moral da *psique*. Com Platão, existe uma ideia de alma que pondera no seu aspeto racional e que em Aristóteles continuará a exercer o controlo sobre o resto das funções humanas. Mas em Platão mais tardio, vamos encontrar uma ideia de alma cada vez mais ontológica, cada vez mais articulada com todo o mundo, a *famosa ideia da alma do mundo*. Não ressoa aqui algo do discurso religioso?

No pensamento cristão, o lugar do corpóreo move-se em relação ao dualismo platónico. Nas cartas de Paulo de Tarso, o apóstolo coloca a categoria da carne (não o corpo), como depositária de todos os males deste mundo. O corpo deixa de ser o problema; o problema passa a ser a carne. O corpo forma com a alma uma unidade mais harmoniosa, o problema é a carne e a sua promoção do

pecado. Com o seu livro *Confissões*, Santo Agostinho inaugura a escrita filosófica na primeira pessoa – um Eu. A pessoa do eu com quem partilhamos, simpatizamos e acompanhamos as suas reflexões. A primeira pessoa expressa a existência de um Eu, que se narra a si próprio. Assim se desloca a questão da verdade para a interioridade.

Dentro da vida: A alma... das muitas possibilidades de entendimento e de explicação – desde os campos filosóficos, racionais/científicos aos teológicos, naturais e místicos –, a alma... continua a ser a alma... *(des)conhecida, sentida, intuída*. Se, em Platão, a alma acede à realidade verdadeira, desfazendo-se do seu corpo, em Santo Agostinho a alma acede à verdade, através do próprio exercício da introspeção – o corpo presente. Conhece-te a ti mesmo e conhecerás Deus. *No interior da alma, habita o perfeito*. A ideia de alma instala-se assim no pensamento clássico *como algo interior, único, transcendente e perfeito*. Mas se com a modernidade o mundo religioso perde força, qual será doravante o destino da alma? Perder-se-á junto das metáforas religiosas ou permanecerá oculta no interior das novas ideias? Ou não será a nossa ideia do *Eu*, uma nova forma de continuar a acreditar na alma?

Educar. Educar a alma, porque no interior da alma habita o (im)perfeito. Educar é construir metáforas do Eu... da nossa Alma.

Fragmento 2

Alma: tempos modernos – ato 2

Palavras-Chave: alma, ser, eu, corpo, fechado, aberto, consciência individual, sujeito, dualismo, metafísica, dúvida, conhecimento, ceticismo, irracional, empírico, sonho, verdadeiro, falso, sentidos, pensamento, ação, secular, modernidade, cultura, história, suspeita, racional, consciente, inconsciente, individual.

Neste tempo...O que somos? Existe algo mais que o corpo? Existe algo dentro? Para a filosofia antiga e para a tradição bíblica, somos um composto de alma e corpo. Contudo, na modernidade, esta ideia parece dissolver-se dando lugar à ideia do *Eu*. Mas o que

é o eu? Não sobrevive, de alguma forma, a ideia de alma no eu? O eu é algo fechado ou algo aberto? Toda a teologia cristã vai padecer, nos inícios da modernidade, o impacto da grande revolução cartesiana. O filósofo que vai ressignificar a ideia de alma e a vai relançar como precursora da nossa *consciência individual* é René Descartes. A modernidade de Descartes encontra-se em ter traduzido a ideia de alma tradicional para os novos tempos. Vai-se gerando uma conceção do eu como pura atividade racional, resguardando o dualismo, mas descartando a metafísica antiga. *Somos alma e somos corpo, somos substância pensante e substância extensa*. O fundamental na abordagem cartesiana é o caminho escolhido para alcançar as suas conclusões. Descartes decide-se num livro, com claras ressonâncias agostinhas – ‘*As meditações metafísicas*’ –, a narrar na primeira pessoa a sua própria busca por uma verdade. Se em Santo Agostinho a busca estava inspirada em Deus, aqui encontra-se motivada pelo desejo de questionar todo o saber. Só é verdadeiro aquilo que resiste à dúvida mais radical. Descartes destrói todos os saberes, procurando encontrar algum conhecimento firme. Dúvida de tudo (ceticismo metódico), mas há algo de que não pode duvidar. O saber empírico garante-me um conhecimento verdadeiro? O saber empírico não se sustém, já que os sentidos nos enganaram múltiplas vezes, mas a evidência do aqui e agora parece definitiva. Daquilo que não posso duvidar, defende Descartes, é que estou sentado aqui junto ao fogo, a escrever estas palavras. No entanto, o que parece inquestionável também cai com um argumento letal. Tudo isto pode ser um sonho e não tenho forma de perceber. É impossível discernir, em última instância, se tudo isto é um sonho ou se estamos acordados. Não obstante, quer seja um sonho, quer estejamos acordados, o que por certo não se quebram, são as leis da lógica mais elementares. No sonho mais absurdo, por exemplo, não se violam os princípios de identidade ou de não contradição. Descartes constrói, ainda, a hipótese do génio maligno. Pergunta a si próprio o que aconteceria se alguém, com toda a vontade de nos querer enganar, nos impusesse o falso por verdadeiro. O que sucederia se estas leis, pretensamente inquestionáveis, fossem falsas? E se tudo é falso? A solução é bem conhecida. Quer os sentidos nos enganem ou não, quer estejamos adormecidos ou acordados, quer estejamos a confundir ou não o génio maligno, do que não posso duvidar, é que

estou a duvidar. Se duvido, penso e se penso, existo. Penso, logo existo – uma fórmula que nos diz que, no discorrer do meu pensamento, alcanço uma primeira evidência interior. Se estou a pensar, tenho de existir. Não sei o que sou, apenas sei que sou um pensamento que se pergunta. E algo mais, apenas posso garantir que estou a pensar. Não posso dizer o mesmo do outro. A minha própria intimidade reflexiva é o que aparece primeiro perante a minha consciência como verdade. O meu corpo, o mundo, o outro, tudo se desvanece perante a dúvida, exceto a minha própria atividade mental. *É como se dissesse que a única coisa de que não posso duvidar, é do meu Eu a pensar, do meu Eu em ação.*

A partir de Descartes, o homem moderno vai dessacralizando todo o vestígio teológico na ideia do eu. A alma torna-se cada vez mais um conceito secularizado. *Supomos a presença de uma consciência racional imanente que opera em nós, mas a que já não chamamos alma.* Mas não é o mesmo? Não existe uma continuidade? Já não há alma no sentido religioso, no entanto, continuamos supondo uma interioridade de tendência racional que se define a si própria, com total autonomia de suas determinações históricas e culturais. Nasce o sujeito moderno. É interessante recordar, como faz Heidegger, as *transformações na ideia de sujeito*. Quando pensamos o sujeito, assimilamo-lo com a pessoa humana. E, no entanto, a própria noção de sujeito remete-nos ao seu sentido mais básico. Sujeito é o que está por baixo do que se nos manifesta, o seu fundamento. Ou seja, sujeito não é sinónimo de eu, mas torna-se sinónimo na modernidade. Sujeito é o que está subjacente, isto é, o fundamento de algo. O sujeito na antiguidade era o cosmos, ou Deus na Idade Média. Na modernidade, o sujeito passa a ser o Eu, mas não um qualquer Eu: *é o Eu no seu aspeto essencialmente racional.*

Existe uma linha filosófica que vai desconstruindo a ideia de sujeito moderno, apontando sobretudo à conexão entre o conceito de alma e a pretendida noção de um eu, desvinculado da história. Contrariamente, a partir do momento em que afirmamos que não existe um eu fora da história e da cultura, o sujeito começa a mostrar-se submetido. Mas o que sujeita o sujeito? O eu é também uma construção? E se for, será uma construção da qual se pode sair? Existe uma primeira crítica forte à ideia de alma que devemos ao empirismo. Se temos acesso apenas às nossas manifestações, como sabermos que, por trás delas, habita um eu que não se pode

ver, nem ouvir, nem tocar? E se por trás não houvesse nada? E se fossemos apenas circunstâncias que convergem em diferentes momentos, supondo que por trás se encontra uma substância, mas que, no entanto, se trataria apenas de um X vazio? Existem, ainda, outras subordinações possíveis, como as trabalhadas por aqueles que Paul Ricoeur denominou mestres da suspeita: Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud:

i) Para Marx, o sujeito livre e autônomo, fundamento do sentido das coisas, não passa do sujeito burguês. O ser humano pensa-se a si próprio de diversos modos, mas depende do interesse de dominação vigente, de cada modo de produção. O eu individual, tal como o seu antepassado – a alma –, não passa da construção de um poder que articula todo um imaginário sobre as coisas para se legitimar a si próprio, através do direito, da política ou da religião. A alma é um excelente mecanismo de submissão, sobretudo por ser uma promessa de acesso à imortalidade. Somos espécie e indivíduo ao mesmo tempo. Priorizar o eu, é ponderar apenas um polo de nossa atenção constitutiva. Neste regime produtivo que é o capitalismo, o individualismo tornou a filosofia necessária para sustentar o sistema. Os indivíduos livres como mercadorias são postos em circulação para comercializar a força de trabalho. Como se a classe operária pudesse escolher livremente o trabalho que deseja realizar, como se o operário fosse um indivíduo livre.

ii) Em Nietzsche, surge fortemente a questão do corpo. Somos um campo de batalha de força instintivas que potenciam a vida. A ideia de alma surge como um ansiolítico, quase como uma tentativa de apaziguar uma luta de sensações e desejos que inclusive podem autodestruir-nos. Mas quanto mais se racionaliza a alma, mais se despreza a vivência do corpóreo que, para Nietzsche, constitui a nossa relação mais original com as coisas. De forma sucinta, Nietzsche questiona a razão centrada no sujeito. Não somos apenas alma, também somos e, acima de tudo diríamos, um corpo. Mas então, porque pensamos apenas como seres racionais? De alguma forma, o pensamento também é um instinto, mas que autonomizado se funde e se apresenta como se fosse outra natureza. O eu ou a alma são conceitos que têm a função de adormecer, de filtrar uma relação com a existência que, por sua vez, se torna demasiado intensa. Criamos o eu para suportar a intensidade de uma existência que, apesar de plena, se torna insuportável. Mostrar os aspectos

irracionais do humano é a grande novidade de Nietzsche, que se vai aprofundar nas ideias Freudianas.

iii) Freud traz-nos a ideia do inconsciente. A nossa consciência não define a totalidade do que somos, não nos dominamos conscientemente a nós próprios, dado que existem forças inconscientes que se foram gerando através das nossas histórias e que operam no nosso ser. No inconsciente encontram-se os desejos, recordações ou instintos que o sujeito reprime por diferentes motivos, especialmente por questões morais ou culturais. O sujeito não é dono de si mesmo, também não é transparente, e, além disso, é prescindido. A teoria do inconsciente acaba por descentrar a consciência como fundamento do humano. Para os mestres da suspeita há outras forças que nos dominam: forças económicas, instintivas ou inconscientes.

Dentro da vida: Mas então, o que resta da alma? Resta a alma? Restará uma consciência racional, um sujeito, um eu individual? *Talvez a alma não seja mais do que o que abre.* Perguntar se existe algo mais é sempre um exercício de abertura. No entanto, a maioria das teorias da alma e das filosofias do eu, configuraram um ser humano, pelo contrário, fechado. Jean-Luc Nancy escreve um belo texto dedicado ao transplante de coração que lhe salvou a vida: *O intruso*. Para sobreviver, precisou de abrir o seu eu, tanto à técnica como ao intruso do qual não sabemos o género, a etnia, a ideologia, mas que o manteve vivo. Existe algo mais, existe um outro. Por isso, quando alguns dissolvem a pergunta e monopolizam o sentido de transcendência, embalando-a com respostas banais e fáceis, o humano fecha-se um pouco mais. Não somos máquinas autómatas regidas nem pelo dogma, nem pelo consumo compulsivo.

Educar. Educar para a pluralidade dos Eus. Educar é ser mais do que pensamentos, conhecimentos, corpos disciplinados e almas obedientes. Educar é estimular uma consciência (sujeito, eu, indivíduo) que estará sempre dividida entre o que acreditamos poder ser e o que nos condiciona. Porque somos essa fissura entre o que se nos impõe e o que pode ser de outra maneira. Somos o que abre. Educar é abrir.

Fragmento 3

Deus

Palavras-Chave: deus, deuses, conhecimento, abertura, pergunta, limite, morte, razão, vida, fé, certeza, absoluto, eternidade, metafísica, transcendência, futuro, verdade, crença, ateus, agnósticos, ciência, técnica, tecnologia, modernidade, existência, bíblia, tradição, religiões.

Disse Aristóteles que o homem, por natureza, deseja conhecer – curiosidade, espanto, desejo. Os homens não se contentam com o que há. Queremos saber sempre um pouco mais. Procuramos sempre. O homem moderno está consciente dos seus limites, da sua própria capacidade de conhecer. Agora sabemos que não sabemos nada, ou seja, sabemos que tudo o que sabemos chega até um ponto. Entretanto, esse ponto marca o início de uma zona que nos excede. Para a filosofia, teologia, religião, a pergunta por Deus inaugurou esse limite – o que resta hoje dessa pergunta? Onde está Deus? Deus está vivo? É certo que Deus está morto?

Os homens podem resolver inúmeros problemas através da ciência e da técnica, porém há grandes questões que ainda nos escapam. É aí, nesses buracos, que aparece historicamente a religião. A religião no Ocidente constituiu-se como a grande administradora das decisões de Deus e das suas implicações na vida quotidiana. A religião sempre pôde dar a última resposta ao que o homem não encontrou através da razão. Deus, o grande protagonista, é o que faz com que tudo feche, é quem tira as nossas dúvidas. O problema com Deus é que a razão não é suficiente para conhecê-lo; como tal, os homens terão que utilizar outras ferramentas para chegar a ele, como por exemplo, a *fé*. Logo, crer em Deus, tem mais a ver com crença do que com o conhecimento. Porém, nem todos concordam com isto. O agnosticismo como posição intermédia é a convicção de que há temas que escapam à nossa possibilidade de alcançar certezas absolutas. Que Deus existe ou não existe, é algo que o homem nunca acabará por saber. Por este motivo, é importante continuarmos a questionar-nos, abrindo-nos a novas perguntas. É interessante separar Deus da verdade, poder tirá-lo do dilema da existência ou não existência.

A questão de Deus sempre girou em torno da questão da verdade

– *existe Deus ou não existe*. Em relação a isto, podemos referir-nos a três posturas: *os crentes, os ateus e os agnósticos*. De um lado estão os *crentes*, convencidos de que há algo sobrenatural, chamado Deus, que existe. Na tradição judaico-cristã, Deus revela-se num livro chamado Bíblia. Ali se conta que Deus criou o homem e as entidades do universo a partir do nada. O Deus da Bíblia tem características particulares, é único, está em todo o lado e é todo poderoso, porém, parece-se com um homem: pensa, ama, fala e, sobretudo, zanga-se.

De outro lado, estão os *ateus* que afirmam ser impossível a existência de algo sobrenatural, uma vez que a única explicação válida é a científica e a ciência só explica fenómenos naturais. A fé dos crentes é entendida como medo, até como submissão, pois muitos homens acreditam ser enviados de Deus e falam em nome dele. É uma construção feita pelo homem para camuflar aquelas respostas que não conseguimos alcançar e que a ciência alcançará no seu devido tempo.

Finalmente, os *agnósticos* consideram que o homem não pode aceder a um conhecimento fechado e absoluto sobre o tema. O agnóstico pergunta-se, mas entende que não pode afirmar enfaticamente que Deus existe ou que Deus não existe. Tanto o ateu como o crente são considerados pessoas dogmáticas, pois ambos sustentam grandes certezas absolutas.

Pelo menos, se nenhum de nós acredita ser o portador da “verdade”, de uma verdade única e indiscutível, abre-se a possibilidade de dialogar, de crescer com as nossas diferenças. Friedrich Nietzsche explica isto com a ideia provocadora da morte de Deus. Não obstante, qual é o Deus que morre? O Deus que morre é o Deus moral, o Deus que rege as nossas vidas. O que entra em crise é a existência de uma última noção para todas as coisas. E se Deus fosse uma metáfora que já não comove ninguém? E se a ideia tradicional de Deus já não servir? O Deus da Bíblia estava relacionado com os problemas de há mil anos; hoje, a maioria dos milagres são alcançados pela ciência. A medicina pode curar a cegueira, tratar a lepra, multiplicar a água e até ressuscitar dos mortos.

Dentro da vida: O Deus que fecha, que abre. O Deus da bíblia, o Deus da modernidade (a ciência, atécnica, a tecnologia... fazem milagres), outros “Deuses” destes tempos modernos – economia,

consumo, dinheiro, poder, fama. Que Deus; que Deuses?! O importante é prosseguirmos para diante com forças inexplicáveis, com crenças, com racionalidades; *o importante é continuar a acreditar*. Precisamos de outras metáforas de Deus, sobretudo que *melhor problematizem a nossa existência*. Um Deus que seja uma abertura, a abertura que se abre quando o humano procura ultrapassar-se. Um Deus que, mais que um Deus, seja inspiração para que o nosso mundo seja um pouco mais justo, os homens mais livres e a nossa realização mais plena.

Educar. Educar para um Deus da virtude, da liberdade, da inspiração... que tenta ver/mostrar novos futuros. Por isso, é importante continuarmos a questionar-nos, abrindo-nos a novas perguntas. Será que o verdadeiro Deus não é a (uma) pergunta?!

Fragmento 4

O Religioso

Palavras-Chave: religião, origem, retornar, morrer, possibilidades, Deus, homem, modernidade, sentimento, enigmas, mitos, relatos, verdade, conhecimento, imanência, limite, luz, sombra, razão, metáforas, alegorias, histórias, explicação, natureza, símbolos, linguagem, interpretação, poder, controle, manipulação, originário, instituição, abertura, sentido, texto, sacralização, transcendência, sobrenatural, confiança, crença, religar, mistério.

Religar!? Voltamos sempre à pergunta pela origem, à pergunta pela origem da origem. O que é tudo isto? De onde? O que existe depois? Ou o depois é o mesmo lugar da origem? Quando morremos, retornamos? Voltar, como se ter nascido tivesse sido ter perdido uma perfeição. O retorno torna-se, assim, num voltar a um estado inicial de plenitude, um voltar a ligar-nos, a religar-nos. A nossa existência imperfeita torna-se uma fatalidade. Ninguém quer morrer. Talvez tudo se reduza a isso: à tentativa de encontrar um antídoto para a morte. Voltar à origem, é possível? Estas perguntas e as suas possíveis respostas apresentam-nos ao mundo do religioso. O que é a religião? É verdade que vivemos um retorno do religioso? Voltar, uma vez mais, à origem, mas na sua radicalidade. Levar a

pergunta à origem da pergunta. Se existe uma origem, não existe uma origem da origem? Se existe um Deus, que mundo se ordena à sua volta? E, se não há um Deus, existe algo mais? E se por trás de tudo não houver nada?

Costuma-se definir a modernidade segundo Max Weber, como a época do *desencantamento do mundo*. Há também a ideia de modernidade como o *tempo de outras possibilidades – nomeadamente pela razão e pela técnica*. A passagem do mundo medieval ao moderno, significou a retirada da religião dos assuntos públicos e a sua substituição pela ciência e pela razão – o homem em substituição de Deus. No entanto, a promessa de um mundo melhor foi-se desfazendo. Assim, o nosso tempo não só perdeu Deus, como também o homem. Se Deus já não é o fundamento último e o homem também não, *então, quem ou o quê ordena o sentido?* Se nem a ciência nem a religião alcançam um saber absoluto, então, em que acreditar? Quem me garante a verdade? Ou pior, e se não houver uma verdade? Se não existe uma verdade, então, tudo vale, embora com menos força. Se tudo vale, ressurge de novo a religião. Mas qual religião? De que se trataria uma religião com menos (ou mais) força?

Hoje presenciamos um retorno do religioso que pode aparecer, em princípio, sob dois formatos, ou nas formas religiosas tradicionais, que se apegam melancolicamente à verdade, mas adaptadas aos nossos tempos, ou então reformulando a ideia do religioso, fora do paradigma da verdade. Como seria ser religioso e não acreditar na verdade? Podemos saber quase tudo, mas há sempre algo que nos escapa. As nossas conjeturas chegam até um limite e esse limite pode ir-se alargando, mas há sempre um limite, sempre. O limite divide, segundo Eugénio Trías, o que se pode conhecer do que nos excede. Aquilo que a nossa razão pode explicar e aquilo que fica na zona da penumbra. É que, para haver luz, tem de haver penumbra e, quando a luz avança, muitas sombras iluminam-se, mas muitas novas sombras se criam.

De um lado a razão, do outro lado o mistério. Como fala o mistério? Se o mistério existir fala (ou não fala por ser mistério!?) e, se assim for, deixa de estar no outro lado. Tudo o que podemos dizer do “além”, dizemos a partir do “aquém”. O mistério fala-nos numa linguagem de símbolos. Existe uma parte que se apresenta à razão, mas há outra parte que se oculta. E como podemos conhecer

o que se esconde? A linguagem religiosa é uma linguagem de símbolos, que nos fala através de enigmas, mitos, relatos, metáforas, alegorias, histórias. *A história das nossas religiões é a história da interpretação desses relatos.*

A questão do limite provoca duas reações opostas: ou renunciamos ao “além” e concentramo-nos no “aquém”, na linguagem da ciência e da razão; ou abrimo-nos à escuta do que ecoa do outro lado; mas como? Para os que apenas aceitam o discurso da razão, o argumento é claro. A vertigem e a angústia que a incerteza provoca nas questões derradeiras, conduziu ao nascimento das religiões, como uma forma de aplacamento dos medos. Neste caso, não seria o “além” mais do que uma projeção do “aquém” e não seria todo o mistério mais do que uma invenção da nossa psique? Como seria, então, para os que querem saber se há algo mais? Se queremos compreender se existe algo “além” do limite, como fazê-lo sem usar as categorias do “aquém”?

Toda a pergunta é abertura, mas toda a resposta é um tipo de encerramento. Existe algo que nos excede, mas o humano tenta dar-lhe sentido, forma, explicação. E, quando o humano interpreta, o humano encerra. Uma coisa é a pergunta pelo que há mais além do limite; outra coisa é responder com o cumprimento de toda uma série de ritos e normativas especiais, como é o caso das religiões institucionais tradicionais. Se há um Deus, nunca é Deus. Qualquer indício de Deus é um indício. Se existe um Deus, está mais além de qualquer indício, de qualquer apropriação que façamos deste lado. Deus, se existe, é o oposto. Deus é abertura. Mas o Deus das religiões institucionais fecha o sentido do mundo, não o abre. É a única maneira de construir um sistema de normas coativo que garanta, através de certezas absolutas, o cumprimento das suas leis. O que acontece é que o custo é demasiado alto. Separa-se a religião como instituição da religiosidade como procura. E, assim, as religiões acabam presas da lógica de qualquer instituição, poder, clientelismo, burocracias.

E, então, o que é religião? Existem duas etimologias da palavra religião. Segundo Werner Jaeger, provém do verbo *religare*, remetendo para a ideia de um voltar a ligar-nos. Mas com quem? Supõe-se que existe uma origem em Deus, logo, uma unidade que depois se separa (Adão e Eva? – no Cristianismo). Assim sendo, qual é o nosso nascimento? Existe um retorno a esse momento originário,

a essa plenitude perdida? A religião procura que retornemos a essa perfeição transcendente da qual vimos. Como? Tendo uma vida religiosa que garanta a nossa salvação, através do cumprimento das suas normas e deveres. Uma vida religiosa é, antes de mais nada, uma ética. Uma forma de viver onde apenas uma série de valores garantem o nosso retorno. Mas quem decide quais são esses valores? Porque associamos a salvação ao êxito, à ganância e à superioridade individual?

Subsiste outra etimologia da palavra religião, iniciada por Cícero, que a associa ao verbo *relegere* – que invoca a ideia de reunião, bem como de releitura. E se a religião não passasse de uma releitura das nossas velhas histórias? Desse modo, não importaria se Deus existe ou não; mas sim a mensagem das histórias. E se a religião não fosse mais do que a transmissão de uma série de textos e relatos que se investem de sacralidade, na medida em que se voltam a ler uma e outra vez? Continuará a ser uma religião se não houver transcendência? Pode-se ser religioso mais além da religião? Será que existe uma presença no nosso mundo secular muito superior à religião do aquela que supomos? A palavra secular significa terreno, mundano, vem de século e usa-se como oposto a celestial. Foi-se tornando mais sinónimo do racional, como oposto do eclesiástico, convertendo-se assim numa bandeira contra a Igreja.

Existe uma segunda maneira de definir o secular. Talvez não se trate tanto de pensá-lo como oposto ao religioso, mas como uma continuidade reformulada, em que alguns elementos desaparecem, outros permanecem, embora sem se exporem. Existem mais conceitos religiosos presentes na nossa vida do que pensamos. Mas onde estão? Pensemos em alguns ritos seculares, como o casamento, ou na forma que temos de pedir perante certas situações limite. É evidente que não é preciso acreditar nos dogmas da Igreja católica, nem cumprir a norma judaica para celebrar o Natal ou Páscoa. Celebra-se outra coisa, o amor, no caso do Natal; a liberdade, no caso da Páscoa. Por isso, é uma opção reformular toda a exposição de base e entender, ao contrário, que os tempos modernos seculares, como defende Gianni Vattino, são uma continuidade resignificada do cristianismo. Se a ética, o amor e até a política mantêm elementos da religião, não continuaremos então, religiosos?

Martín Buber diferenciava dois modos de fé. Se, por um lado, a fé está no sobrenatural, por outro lado, existe uma fé que se

expressa melhor na noção de confiança e que é bem terrena. Existe uma confiança básica em tudo o que nos rodeia, uma crença fundada, e igualmente infundada, de que as coisas funcionem. Por exemplo, quando observamos algo ou simplesmente pensamos, estamos a confiar em que tanto os olhos como a mente funcionam bem. Estamos a confiar. Mas como se justifica essa confiança? E se não se justifica? Este segundo modo de fé talvez abra outra maneira de nos relacionarmos com o religioso. Talvez se trate de desligar o religioso do verdadeiro e entender, assim, que a dimensão da crença, precisamente, tem a ver com o que permanece em estado de pergunta. É que, se houvesse uma verdade, para quê acreditar? Não é a crença aquilo no qual ainda não posso acreditar? Mas, então, de que falamos quando falamos de crença? O que é o acreditar?

Dentro da vida: Temos um Deus que continua intemporal, imortal, protetor, inscrito na abertura/fé dos homens, mas que também serve instituições religiosas, e de um Deus morto. A morte de Deus, segundo a famosa expressão de Friedrich Nietzsche, em simultâneo com o emergir de novos Deuses (novas religiões). Deus está para ficar... porque o homem existe, e está para ficar (pelo menos por agora). Contudo, Deus continua a ser um conceito monopolizado pelas religiões institucionais, que, nesse ato, o desenharam à sua imagem e semelhança, fazendo dele o que qualquer instituição necessita: um sistema fechado para justificar o exercício do seu próprio poder. Mas a pergunta por Deus é a pergunta pela origem. E se a origem está sempre aberta, não pode haver uma resposta definitiva. A pergunta por Deus excede qualquer ordem, qualquer formulação dogmática. Conta Gianni Vattimo que, uma vez, um amigo lhe perguntou se ainda acreditava em Deus e ele respondeu-lhe: "Eu acredito que acredito". Alguns acreditam que acreditam e outros acreditam que não acreditam (talvez como Nietzsche, ao referir que somente quando a ideia de Deus morrer, o homem poderá voltar a acreditar). Em ambos os casos, trata-se de uma aposta pela abertura.

Educar. Educar para o religioso é educar para a abertura, para o sentido, para a reunião, para o religar... religar e reler o homem, a vida... depois desta?!... logo se verá o que revela o mistério.

Fragmento 5

Morte

Palavras-Chave: morte, vida, incerteza, ciência, angústia, expropriação, temor, condição, medo, conhecimento, filosofia, religião, deus/criador, religar, homem, impossibilidade, corpo, agonia, alma, paz, interioridade, tempo, eternidade, humanização, dignidade, projeto, tremor, fé, esperança.

Morrer é morrer ou é outra forma de viver? Se tivermos de que escolher a nossa mais profunda incerteza, porventura muitos concordaríamos em colocar em primeiro, e indiscutível, lugar a morte. O homem nasce e morre. Parece que vimos do nada e para o nada nos dirigimos. E o nada, enquanto nada, continua sendo um mistério, sobretudo por ser algo impossível de representar, de pensar. A pergunta pela morte é, talvez, aquela que estimula, não apenas toda a filosofia, antropologia, teologia, mas todo o conhecimento – incluindo a ciência. O homem pode saber o que é a morte? Porque a tememos? Não acabaria o sentido da vida se soubéssemos o que é a morte? E se alguém nos explicasse, poderíamos acreditar? *Não deveríamos aceitar que a incerteza é a marca da nossa condição?* O que diz, por exemplo, a filosofia sobre a morte? A filosofia não nos dá respostas absolutas sobre a morte. Pode haver, e de facto houve, teorias filosóficas que propõem explicações, mas que com a entrada na modernidade sucumbiram sob o paradigma científico, que explica a morte apenas como o fim de um ciclo natural. Depois da morte não existe nada. Terá o assunto a ver com o modo como nos preparamos para a morte? Uma forma é a que propõem algumas religiões, que prometem uma vida eterna a todo aquele que tenha cumprido na vida terrena com as normativas que os administradores do céu impõem. Normativos que são contrários ao nosso desejo, mas salvar-se da morte tem os seus custos. Um dos sentidos da palavra ‘religião’ é o de nos *religar* ao nosso criador. Pode, assim, entender-se que a vida terrena necessita do cumprimento de certas normas para poder voltar ao lugar de onde vimos, uma vez chegada a morte. Para morrer em paz é melhor ter cumprido os deveres. E se depois não há nada? De que serviram tantas normas? A quem serviram?

Existem outras formas de preparar-se para a morte. Poderíamos

tentar eliminar a ideia de morte do nosso pensamento, apagando, ainda que temporariamente, essa presença que nos ameaça e nos pressiona. Pode-se colocar a morte entre parêntesis. Hoje, consumimos cada vez mais quantidades de drogas legais que atuam deprimindo o nosso sistema nervoso, inibindo o nosso medo da morte, e desviando-nos dos transtornos psicológicos gerados por uma cultura de curto prazo, que nos exige render ao máximo e ser cada vez mais eficientes. Poderíamos exercitarmo-nos para vencer a morte de outra maneira: Martin Heidegger entende o homem como um “*ser para a morte*”. Isso não significa, porém, estar sempre à espera da chegada da morte, pelo contrário, significa saber que a nossa vida tem um final e que tudo o que fazemos se estrutura a partir deste tempo que vivemos.

Quem ganha com tantos psicofármacos? A vida é sempre uma possibilidade aberta e a morte é a impossibilidade das possibilidades. Saber morrer, é termo-nos apropriado da nossa própria vida. Exercitarmo-nos para a morte é um exercício filosófico. Uma das formas de resolver a incerteza foi gerando uma continuidade entre a vida e a morte. Faltava, no entanto, um elemento transcendente e imortal: a *alma*. Se o homem é composto de corpo e alma e a alma é a nossa parte perfeita, dado que o corpo nos condena à morte e aos piores males deste mundo, então, a equação é fácil: temos que renunciar ao corpo e concentrarmo-nos na alma – que é aquilo que sobrevive?!

Platão entendia que o corpo é a prisão da alma e, por isso, devíamos protegê-la, cultivá-la e assegurar que não se contaminasse. Pensar que o homem não deve dedicar-se apenas ao corpóreo é interessante, se estiver em causa o culto do corpo, associado à superficialidade e ao consumismo. Todavia, se descobrirmos que as receitas para cuidar da alma supõem que renunciemos à vida terrena e persigamos as normativas funcionais, associadas aos interesses de quem as define, então a argumentação inverte-se.

De novo: e se depois da morte não houver nada? Que temos feito com o tempo que nos tocou a estar aqui? Ou melhor dizendo: a quem teremos dado o nosso tempo? Existem outras formas de entender a alma; por isso, a morte. Para Epicuro a felicidade é alcançar a imperturbabilidade da alma. Para isso, devemos conseguir que nada nos perturbe, nem que nada nos angustie. A maior angústia de que padece o homem é a morte. *O medo da morte.*

Mas isso é algo que podemos controlar? A missão da filosofia, e de certa forma de alguma religião/espiritualidade, é afastar estas ideias do nosso espírito e alcançar, assim, a tão desejada paz interior. Epicuro resume todas as ideias na famosa síntese: *“a morte não é nada para nós, porque quando ela se apresenta, nós não estamos, e quando nós estamos ela já não se apresenta”*. Ainda assim, podemos/devemos enfrentar a morte com dignidade evitando que seja expropriada. Uma expropriação de nós mesmos, ou uma expropriação vinda de fora. Hannah Arendt diz que em Auschwitz não se morria, fabricavam-se cadáveres. É por este motivo que não existe pior morte que uma morte expropriada. Se a morte se apresenta sempre como estruturante das nossas possibilidades, a expropriação da morte, por parte do opressor, torna-se uma das formas mais funestas de submissão. Alienar o outro, inclusive da morte, roubar-lhe o fim da sua vida, é uma das formas mais acabadas de desumanização. Assim, com as guerras, poderes totalitários..., aparecem os *desaparecidos*. Desaparecer, é trazer o desespero e impossibilitar o fim da história da vida – transforma as pessoas em fantasmas. Além de nos ter negado a vida, a negação da morte torna-se no ato final mais terrível do homem contra o homem.

Dentro da vida: A morte... estando vivos, limite da vida, depois da vida, imortalidade, eternidade? Existe um tempo para morrer? E se existe, deve o homem interromper os ciclos (a hora da morte)? É claro que a ciência moderna não fez outra coisa senão tentar, e com êxito, reduzir o sofrimento e aumentar de alguma forma a nossa vida – como uma anestesia, como uma demora, como um adiamento. Vivemos um tempo em que a única coisa que importa parece ser a continuação indefinida da vida. Mas... o que é a vida? Na realidade, só (na maioria das vezes) quando a morte está próxima, é que nos damos conta do quanto poderíamos transformar a nossa própria vida. É bom pensar que a nossa morte é parte da nossa vida: o seu final. Se a vida é uma história, a nossa morte constitui o seu final. Às nossas vidas, os melhores finais. Por isso, não existe pior morte que uma morte expropriada.

Educar. Educar para a morte. Falta, na nossa cultura, uma educação para a morte. Se tal sucedesse talvez tivéssemos uma vida

melhor. Uma vida como um projeto de constante questionamento, de constante abertura, de constante sentido. Viver bem para morrer bem. E no final... não há fim... uma ilusão!?

VI. Arte

Fragmento 1

Arte

Palavras-Chave: arte, obra (de arte), experiência, estética, vida, realidade, emoção, beleza, sensibilidade, forma, conteúdo, técnicas, existência, imagem, imitação, representação, idealização, mercado, sentidos, abstração, resistência, cultura, autor, contemplação, artistas, meios, expressão, interpretação, sentimentos, objetividade, racionalidade, subjetividade, quantitativo, irracional, qualitativo, revolução, indústria, excesso, choque, política, contexto, ideias, capitalismo, mercadoria, provocação, estilo, atitudes, cidadania, denúncia, posse, economia, consciência (social).

A arte. O que é a arte? A ‘Gioconda’ de Da Vinci, ‘David’ de Miguel Ângelo, as pinturas surrealistas de Dalí, ‘Guernica’ de Picasso, as óperas de Mozart... todas, obras de arte. Será que um programa de televisão, o *jingle* de qualquer publicidade, a decoração de uma sala, também se podem considerar obras de arte? Será que poderemos catalogar qualquer um destes fenómenos como artísticos? Talvez não. Então, o que é a arte?

Tudo se complica se associarmos a arte às nossas experiências estéticas. O que é uma experiência estética? É uma das formas de nos vincularmos à realidade, que gera em nós um impacto de tipo emocional, mas que em princípio não possui um fim útil. O valor primordial da experiência estética é a beleza. Para que serve a beleza?

Estética vem do grego “aisthesis”; significa sensibilidade, como quando falamos de uma primeira impressão. Daí que na estética sobressaíam mais as formas das coisas do que os seus conteúdos. Por este motivo, observa-se o preconceito de considerar a dimensão estética da existência como algo secundário, superficial, frívolo. Não obstante, hoje vivemos uma maior estetização da existência. De facto, as nossas sociedades, que alguns chamam de pós-modernas, caracterizam-se por terem feito da estética um valor determinante. O estético tornou-se o lugar de acesso a qualquer experiência. A nossa existência não se estetiza pela vontade de alguém, é parte de um processo de transformação material do mundo da imagem. Vivemos tempos em que a distinção entre a

imagem e o seu conteúdo se esbate. A imagem deixou de ser algo aparente para se transformar no próprio real. Se tudo é imagem, os traços próprios da estética tornam-se os traços de qualquer coisa. Mas isso significa que tudo se pode considerar como obra de arte? Será que um desenho de marca e um Rembrandt se podem comparar em termos artísticos? Se assim é, então tudo é arte, nada é arte?

O que é a arte? O que entra na definição de arte? Será que qualquer pessoa pode ser artista? Uma forma de definir a arte é a partir de “mimesis” – a palavra grega que significa imitação. A partir do termo grego, a arte seria uma representação da realidade. Existe uma beleza natural que desejamos capturar, logo, a arte copia-a ou imita-a. A chave da mimese é a ideia de representação. Voltamos a fazer presente o mundo natural para nossa contemplação. Um bom quadro é o que melhor copia a realidade. A música não é mais do que a reprodução dos sons naturais. E a literatura um conjunto de relatos que melhor refletem as histórias reais que pretendemos narrar. No entanto, esta definição origina uma série de problemas. *Primeiro*, o que é imitável? O real tal como é, ou o real na sua expressão ideal? De uma forma geral, a arte mimética tende a copiar não as coisas como são, mas como deveriam ser, contradizendo, assim, a sua própria definição. *Segundo*, se a arte mimética imita a realidade, partimos de algum consenso do que é o real? Não estaremos a duplicar o problema? A partir de que teoria definiríamos o real? A partir da psicanálise, ou a partir do materialismo dialético? Ou simplesmente aceitamos a percepção que os sentidos nos oferecem? *E, terceiro*, a grande maioria das obras artísticas contemporâneas mais voltada para a abstração seria totalmente excluída da definição de arte como mimese. De facto, a técnica mimética é considerada, hoje, mais uma destreza ou, inclusive, uma raridade do que uma expressão artística. Talvez, hoje, a forma mais difundida de pensar a arte seja aquela que a define como *expressão*. A definição de arte como expressão desloca a questão da definição da obra para o artista, na medida em que nos detemos nas suas motivações quando apreciamos a obra. É uma definição que inverte a ideia de arte como mimese. Se a mimese é uma duplicação do real, ou seja, do objeto; a expressão é uma duplicação do sujeito. Procura-se transportar o estado de espírito, a emoção do sujeito, para a obra.

Também podemos definir a arte como produção de beleza; porém, será que esta definição não duplicará o problema? Se se aceitar esta aceção, como concetualizar a beleza? A partir do século XIX, com o Romantismo, o conceito clássico da beleza explode, tornando a beleza cada vez mais subjetiva, mais relativa. Com os diferentes movimentos artísticos de finais do século XIX e princípios do século XX, vai-se passando de uma ideia de beleza objetiva, racional, mensurável e quantitativa para uma ideia de beleza mais próxima do descomedimento, do excesso, do transbordamento, do irracional. Também nesta transição não se observa consenso sobre o que é a beleza. Além de mais, posso afirmar que uma obra que é bela, como o 'David' ou como um concerto de Bach, mas será possível dizer o mesmo de todas as obras? Será que a categoria do belo se adequa a algumas obras de arte de vanguarda ou à própria *pop art*? Existirá alguma corrente artística com outros propósitos mais transgressores, mais políticos? A definição que leva em conta o aspeto político da arte é aquela que as vanguardas postulam: *a arte como choque*.

O vanguardismo é um fenómeno do princípio do século XX que propõe rebelar-se contra as instituições que separam a arte da vida. A arte foi-se tornando uma atividade muito elitista e as vanguardas propõem, por um lado, uma arte que denuncie esta situação, por outro, uma arte que chegue a todos os estratos da sociedade. O vanguardismo introduz o papel do artista revolucionário, o que resulta numa arte cada vez mais provocadora. Trata-se de gerar um choque nas instituições artísticas tradicionais, denunciando que, em nome da verdade da arte, se impõem interesses concretos. Assim se começa a recorrer à arte para criar consciência social. Reconciliar a arte com a vida é dotar a vida de um sentido criativo e, ao mesmo tempo, fazer da arte uma arma para revolucionar a existência. O problema é que, ao esbater os limites entre o artístico e o quotidiano, mais do que reconciliar a arte com a vida, corre-se o risco de voltar a afastá-la. A expressão acaba sendo demasiado avançada para a compreensão de um público que, ou não a aceita, ou a assume. Fica, assim, transformada em mercadoria, o que resulta num efeito oposto ao pretendido. A arte reconcilia-se com o quotidiano, sobretudo com a sua dimensão mercantil. Sai-se de uma instituição para entrar noutra maior: o capitalismo. O absurdo tem sentido se se consegue produzir um choque radical

com o banal, com o estabelecido. No entanto, se o absurdo causa gargalhadas e não terror, o gesto vanguardista acaba sendo apenas isso, um gesto, uma experiência ousada com fins efêmeros e nunca um ato revolucionário.

A arte transformou-se em mais um objeto do mercado capitalista, atravessada pela lógica da mercadoria¹. Assim, a forma de acesso às obras deixa de ser a contemplação para se converter numa relação de posse. Hoje, os limites para definir a arte são obscuros. A arte expandiu-se numa infinidade de *estilos, técnicas, artistas e meios*. As concepções e categorias tradicionais já não nos servem para explicar os fenômenos estéticos contemporâneos. Neste contexto, há os que defendem que a arte continua a fazer a sua história sob novos e inovadores caminhos, outros (num olhar “radical”) vislumbram o fim da História. É o caso de Arthur Danto. Ao dar-se conta desta crise, o autor entende que estamos a viver o término de um processo histórico. Para Danto, vivemos o fim da história da arte. Questiona-se, então, porque é que uma obra é arte. Por estar exibida num museu? Pela intenção do autor? Pela interpretação do espectador? A resposta de Danto é que a arte se produz num contexto, o do mundo da arte, sem o qual uma obra não pode ser classificada como um objeto artístico. Existe sempre um contexto que lhe dá sentido. Se hoje tudo está estetizado, as fronteiras que separam a arte da realidade tornam-se difusas. Por conseguinte, Danto não entende o fim da história da arte como algo apocalíptico, sendo antes a oportunidade de ‘reconceptualizar’ a arte. O esbatimento dos limites entre arte e realidade torna impossível distinguir um objeto artístico de um mero objeto. Significa isso que vale tudo? Danto reage apresentando um modelo de crítica humanista. *Uma obra é valorizada pelas ideias que encarna e as atitudes que provoca. As obras de arte são maneiras de expressar ideias, desejos, temores ou críticas.*

O que resta à arte depois de se ter declarado a sua morte? Para Theodor Adorno, o que marca a definição de arte é, fundamentalmente, o seu carácter de *denúncia*. A arte deve ser uma resistência contra a ordem estabelecida e, num mundo consumista, tem o dever de alertar contra a alienação que as indústrias culturais exercem sobre a cidadania. Uma obra de arte autêntica, defende Adorno, não está ali para ser compreendida, mas para provocar uma dissonância, um incómodo, um descontentamento. No entanto, corre sempre um

grande risco: o fino limite pelo qual uma obra transgressora pode triunfar no mercado e, assim, atraí-lo ao seu objetivo.

Voltamos à questão: o que significa a ideia de que a arte morreu (os seus cânones tradicionais)? Não é próprio da arte transgredir-se e reinventar-se permanentemente? Estará a arte a morrer a toda a hora para assim não se estancar num qualquer lugar estável?

Dentro da vida: A arte, todas as suas dimensões/expressões, todas as suas perguntas e respostas. A arte como expressão humana deve expressar o humano na sua caminhada. Uma caminhada sempre difícil, de resistência, de luta, mas também de poesia e êxtase. Esta procura de uma arte como oposição é a força vital do seu desenvolvimento. Permite que o sentido não esteja fixado e empurra os limites da arte na direção de conteúdos que antes não existiam. A arte transporta no seu centro a transgressão que encarna a sua própria emancipação. Procura provocar, escandalizar até ao extremo, até colocar em risco a sua própria existência. Hoje vivemos a tensão entre uma realidade estetizada, onde tudo se parece mercantilizar, e o espírito da vanguarda que ainda concebe a arte como um lugar de autenticidade e de protesto. Não sabemos se um poema pode mudar o mundo, mas, ao menos, pode pô-lo entre parênteses. Uma experiência estética pode gerar uma angústia, uma sensibilidade, uma perplexidade que interrompe a lógica quotidiana e nos permite relacionar com outra dimensão da beleza. É provável que, como defendia Oscar Wilde, a arte não sirva para nada, em especial porque nos permite deixar de pensar que tudo tenha de servir para algo ou para alguém.

Educar. Educar para a arte e pela arte... a arte como continuidade, criação, transgressão e progresso. A arte como anúncio, construção, sinal do tempo... um tempo sempre novo. Um infinito. Educar é olhar para o infinito com e pela arte.

Complementos

¹ A ideia de *mercadoria* está muito ligada à ideia de *indústria cultural* – uma expressão/construção da Revolução Industrial (RI) e do capitalismo, que tem a reprodução e repetição da técnica como marcas centrais. Antes da RI, a forma de comunicar era pela

oralidade, pela presença, pela escrita/livro. Com a RI nasce a imprensa, fotografia, cinema, técnica, TV, *media* – com todas as suas expressões. Estas estão agora sob o olhar/desejo das massas que, no limite, retira (pode retirar) a qualidade pela pressão para a produção e para o consumo. Theodor Adorno e Walter Benjamin são dois pensadores (Escola de Frankfurt – Teoria crítica) que olham para esta problemática (apesar de não terem conhecido ainda as técnicas mais evoluídas – Internet...) de forma peculiar e “diferente”. Adorno tem uma visão negativa da indústria cultural (massas), referindo que essa mesma cultura inibe a intelectualidade, o pensamento crítico, a reflexão. Esta indústria tem como característica central a reprodutibilidade da técnica, conduzindo o humano (as massas) à ignorância, à anulação, à alienação. Antes, o homem contemplava uma obra de arte (ex. Mona Lisa) na presença, no sentimento, na comoção dessa relação – marcas na memória. Hoje, essa mesma obra pode ser “infinitamente” reproduzida (cinema, rádio, *media*, revistas, TV, Internet, etc.), com distorções, variações, reinterpretações – consequentemente, torna-se “vulgar”, o que lhe retira a atenção. Antes da RI/capitalismo, a obra de arte representava/mostrava a aura, a originalidade, o “lume”, a singularidade, o carácter único, a contemplação, a memória. Hoje, a obra de arte (no tempo do capitalismo/técnica) reproduz-se de forma infinita/repetitiva... perdendo a sua aura e conduzindo ao esquecimento. No entanto, Benjamin (no ensaio: “A obra de arte no tempo da reprodutibilidade da técnica”, no qual aborda o cinema) “recupera” essa realidade, defendendo que a própria obra de arte é *dialética*. Se Adorno diz que a indústria cultural traz a ignorância, a alienação; Benjamin refere que ela (obra de arte) não deixa de permitir reflexões críticas. Um exemplo: mesmo que se reproduzam mil vezes a fotografia de um ente querido, essa fotografia *mantém a aura, a memória, o sentimento, o pensamento, a reflexão*. Um outro exemplo: independentemente da repetição, os filmes de Charles Chaplin (Tempos modernos, O Grande Ditador) mostram/permitem a reflexão, a projeção, a visualização de perspectivas do mundo. Por outro lado, Benjamin traz outros dois elementos: a) a obra de arte pode servir fins conservadores e ideológicos. O fascismo e o nazismo ilustram bem a *estetização da política*, através da obra de arte, da técnica e da reprodução – propaganda, cartazes, publicidade, documentários, cinema... contendo finalidades

escondidas. A arte como mercadoria, instrumento de poder, controle, domínio, alienação; *b*) a obra de arte pode ter um carácter crítico, reflexivo, revolucionário. A chamada *politização da arte* – a arte restaura, provoca, inspira, faz mudar, é política: cidadania, participação. *Há, assim, a possibilidade de uma dialética entre a estetização da arte e a politização da arte.* A Internet é disso exemplo; nela vemos *likes*, estatuto, poder, viagens, imagens, vaidades, informação falsa, roupa; ao mesmo tempo, encontramos bons artigos, boas reflexões, boa ciência, arte – comunicação e cultura. Num outro ensaio (Tese sobre o conceito de história), Benjamin declara que existe uma pequena porta por onde entra “*o messias*” – ou seja, as ideias revolucionárias, a reflexão, o novo. Apesar da indústria cultural poder fechar o homem à consciência e a si... existe sempre uma margem de reflexão, de pensamento crítico, de aprendizagem.

Fragmento 2

Belo/Beleza

Palavras-Chave: belo, lindo, feio, ordem, estética, formoso, fragmento, objetivo, desordem, essência, subjetivo, experiência, consumo, sensibilidade, interpretação, modernidade harmonia, simetria, relativismo, história, cultura, ambiguidade, contemplação, representação, produção, vanguardas, politização, criação, estetização, rutura, instituição, continuidade, especialistas, tecnologia, reprodutibilidade, naturalismo, experimentalismo, vida, impressão, forma.

Que coisa bela! Que coisa feia! Lindo, feio, formoso, sublime, belo¹... tudo o que nos rodeia provoca uma reação estética em nós. Além de se valorizarem as coisas como verdadeiras ou falsas, boas ou más... as coisas também se apresentam como belas ou feias. Durante muito tempo, em sintonia com o mundo ordenado, a beleza era um valor claro, delimitado, objetivo e indiscutível. Hoje, vivemos numa época da *des-diferenciação* que tem como características: a fragmentação, hibridação, multiplicidade, diversidade, subjetividade, liberdade, complexidade, novos sentidos, revolucionário, protagonismo, autenticidade, protesto, abertura, poesia (características pós-modernas); os limites do belo também se transformaram.

O que é a beleza, hoje? A questão filosófica mais importante da beleza é o *problema da subjetividade*. O problema é determinar se a beleza está nas coisas, ou se é relativa a quem a experimenta. Por outras palavras, a beleza é objetiva ou subjetiva? No nosso tempo, surge outra problemática, a de que a beleza deixa de estar restringida ao âmbito da arte (critério estrutural), para se transformar numa realidade híper-consumista. No mundo de hoje, tudo é beleza; a nossa existência estetizou-se.

Os antigos defendiam a beleza com a fórmula das proporções entre as partes. Por isso, a beleza sempre esteve ligada à harmonia e à simetria. Se a beleza está nas coisas e é proporcional entre as partes, então o homem pode medi-la objetivamente. No entanto, porque é que hoje uma mulher bela é mais bonita do que um vaso (da antiguidade) proporcional. Porque em cada época/contexto existe um critério do belo que se impõe como maioritário. A este fenómeno damos o nome de *relativismo estético*. A beleza não está nas coisas, mas também não depende de cada um. Existem critérios que se vão estabelecendo em cada época, ou em cada cultura.

A diferença entre beleza natural e artificial é bastante ambígua. Poderíamos dizer que quando existe uma intenção de produção de beleza para a sua contemplação, entramos no campo da arte. São duas, as mais importantes definições de arte na modernidade: *i) a arte como representação do real; e ii) a arte como produção do belo*. Todavia, é certo que, nos princípios do século XX, as *vanguardas artísticas* aparecem para desestruturar estas duas definições, já que questionam a utilidade, tanto da realidade, como da produção do belo. As vanguardas vêm propor que cada ato da nossa existência se torne belo. Vêm “*gritar*” que temos de tornar a nossa vida quotidiana num ato criativo permanente. Temos de transformar a nossa vida quotidiana em algo belo. O vanguardismo levou ao extremo as condições de rutura perante uma sociedade que, nos princípios do século XX, se foi tornando cada vez mais cinzenta. Agora trata-se de “*sair dos museus*”, isto é, revoltar-se contra as instituições/especialistas que separam/dividem a arte da vida, que elitizam e classificam o trabalho artístico.

Não obstante, através destes gestos, posturas, materiais (vanguardistas), mais do que reconciliar-se com a vida, a arte volta a afastar-se e a beleza fica reservada a uns especialistas (um retorno ao especialista/instituição – padrões de gosto em locais específicos

– museus, etc.). Neste quadro, como tornar a nossa vida mais bela? Parece que o caminho do consumo é a resposta. A mercantilização, o consumo do Belo. O embelezamento da vida quotidiana parece reduzir-se à aquisição de roupa, acessórios, à mudança de penteado, da cor de cabelo, a tatuar o corpo, etc. Embelezar a nossa vida quotidiana, é estar atento a toda a hora à nossa imagem?! Friedrich Nietzsche defende que uma estética da existência implica um exercício de criatividade permanente. Num mundo sem verdades absolutas, recriamo-nos a toda a hora e, quanto mais experimentamos o diferente, mais crescemos.

Estética (como já referimos no fragmento anterior) provém do Grego – *aisthesis* – e significa sensibilidade/primeira impressão. É um termo ligado à perceção da beleza. Da estética deriva o esteticismo – um movimento que dá primazia ao belo, no qual prevalece a ideia de a beleza ser mais importante que qualquer outra coisa. Uma figura representativa do esteticismo é o *dandy* – figura que Charles Baudelaire descreveu magistralmente no século XIX. O *dandy* é um sedutor, alguém que faz da sedução não um meio, mas um fim em si mesmo. É nesta forma que o esteticismo pode implicar o consumo superficial de beleza industrial do mercado. Mas também pode implicar o oposto. Existe um esteticismo que pretende libertar a beleza dos seus coletes de forças postulando a figura de um *dandy* preocupado com a criação permanente de si mesmo; ou, como se dizia na época de Baudelaire: *a melhor obra de arte para um artista é a própria vida*.

Será que realmente tudo se estetizou? Porque é que hoje em dia podemos confundir qualquer coisa com uma obra de arte? Hoje, a estética transborda as suas áreas tradicionais e inunda tudo – penico, garrafa de fogo... metáforas. Tudo está estetizado: religião, política, economia, *media*, educação, desporto, etc.

O valor mais importante de uma escola é aquele que não aborreça, ... ou, em primeiro lugar, um político procura agradar – *isso é estetização!* A estetização geral da existência transforma qualquer ação humana num ato estético. O mercado transforma-se num grande produtor de beleza – seduz para vender! Pode questionar-se, assim: se tudo é belo e se se produz beleza a toda a hora, então, tudo o que nos rodeia tem o propósito de gerar experiência estética?

O que resta da arte? Restra arte? Digamos primeiro que sim – resta arte, mas não na sua forma tradicional – Rembrandt, Monet,

Lacroix, Mozart, Velasquez. A arte transforma-se graças à tecnologia, que permite reproduzir de forma infinita. Walter Benjamim (já o referimos) teorizou sobre o tema da reprodutibilidade da arte. Defendia que a arte se modificava, porque se socializa e se torna mais acessível para todos, perdendo por isso a sua *aura original*. No entanto, devido à intervenção tecnológica, a reprodutibilidade permite novas formas de manifestação e expressão estética, como o cinema. Além disso, podemos ouvir música em diferentes dispositivos na nossa casa ou no carro. Também podemos possuir a cópia de qualquer obra de arte, seja em forma física, ou em forma virtual. Mas é a mesma obra? A ‘Gioconda’ ganha ou perde? Na verdade, a reprodutibilidade técnica incorpora vários setores sociais no mundo da arte. Então, a arte transforma-se num comércio. Então, os critérios de produção artística não diferem dos critérios de produção de mercadorias. Esta industrialização da arte gera o *kitsch* – já que o mercado procura instalar os produtos de modo mais eficaz. Para além de elevar a condição de estético a qualquer coisa, o *kitsch* permite, acima de tudo, a apropriação estética de qualquer objeto por qualquer pessoa, ou melhor dizendo, por qualquer consumidor. Por isso, existe uma sensação de ironia permanente. Como se ninguém levasse nada demasiado a sério e jogasse, transgredindo tudo. Também é verdade que o espírito da vanguarda parece desaparecer como manifesto político e permanecer como aposta estética. Na ideia pós-vanguarda, o naturismo mantém-se, mas desprovido de intenção utópica: torna-se num simples exercício lúdico. Num mundo estetizado, o artista da pós-vanguarda é um experimentalista, alguém que joga e experimenta com as estéticas, porém, estéticas esvaziadas de conteúdo ideológico.

Dentro da vida: O que resta então de beleza? É verdade que, com a estetização da existência, a beleza parece ter-se tornado mais superficial, todavia, funcional na sociedade de consumo. Também é verdade que existem novas possibilidades para reinventar a vida de forma mais criativa. Contudo, o problema continua a ser o de sempre: o que acontece com aqueles que ficam de fora? Noutras épocas, a arte quis transformar a realidade, quis mudar o mundo. Hoje torna-se mais difícil. Tudo se converte em comércio. Existem outras maneiras de resistir. Sim, num retorno à memória, na criação de novas reinterpretações mantendo a aura – essa, intemporal porque

autêntica, pura, nua; essa, intemporal porque divina.

Educar. Educar para o belo... um belo que é a vida e cada um. *A vida de cada um é uma constante criação* – aura, originalidade, potência, fenômeno, mistério, intimidade, liberdade, crítica, significado, hermenêutica, fabulação, simbólico, poético, metafórico, inusitado, experiência, natureza. Uma Educação para a criação, uma vida vivida, uma totalidade aberta!

Complementos

¹ A ideia de belo aparece em todas as dimensões humanas – em particular nas dimensões políticas/relacionais. Fazendo um pequeno percurso na história das ideias (algumas), encontramos representações diferentes e algumas complementares. Com os Gregos emergem as representações (sementes) do mundo sensível, inteligível, imanente, transcendente e dialético: em Sócrates – o belo é o diálogo, o recordar, a argumentação; em *Platão* – o belo está nas formas perfeitas, arquétipos, mundo inteligível/luz – Metafísica; em *Aristóteles* – o belo como racionalidade (lógica) empírica. Depois do Renascimento e depois com a Modernidade surgem novas perspectivas: em *René Descartes* – o belo como uma procura metódica (dúvida), sistematizada; em *Thomas Hobbes* – o belo como uma manifestação política, como regra, ordem; em *John Locke* – o belo como manifestação política, como abertura, indivíduo; em *Jean-Jacques Rousseau* – o belo na dialética selvagem/civilizado, bom/mau; *Immanuel Kant* – o belo moral, o belo racional, o belo imanente/transcendente, o belo universal; *Theodor Adorno* – o belo como negatividade, consciência, sofrimento, denúncia, mudança, crítica, dissonância; *Georg Hegel* – o belo como dialética, como síntese do espírito – *Tese, Antítese, Síntese*; *Martin Heidegger* – o belo como manifestação ôntica (autenticidade, pureza, nudez), belo fecundo, desinteressado; *Ludwig Wittgenstein* – o belo como jogos de linguagem: linguagem privada e pública; *Hans-Georg Gadamer* – o belo como reminiscência, recordação, reinterpretação, reconhecimento, fusão; *Jürgen Habermas* – o belo como comunicação, argumento (bom argumento); *Jacques Derrida* – o belo como um texto/linguagem – *nada existe fora do texto*; *Bento Espinosa* – o belo como Natureza/Deus – razão, ética, unidade e eternidade; *Karl Marx* – o belo como um ato revolucionário, luta; *Auguste Comte* – o

belo como uma construção positiva/positivo – método e racionalidade; *Friedrich Nietzsche* – o belo como potência, corpo/razão, para além do bem e do mal, ser super-homem, ter vontade de poder, um exercício de criatividade permanente; *Susan Sontag* – o belo como expressão natural – contra a interpretação; *Charles Baudelaire* – o belo como a própria vida; *Arthur Danto* – o belo como arte (recuperação) humanista: atitudes, ideias, sonhos, emoções, desejos, críticas, transgressões.

VII. Política

Fragmento 1

Política

Palavras-Chave: política, governação, crise, revolução, ideias, ideologia, economia, (*im*)possibilidades, justiça, *polis*, participação, cidadania, mundialização, deveres, ética, direitos, cidadão, sujeito, objeto, público, privado, globalização, liberdade, nação, conhecimento, justiça, técnica, político, governante, país, soberania, democracia(s), liberalismo/social, socialismo, anarquia, biopolítica, antipolítica, utopia, oportunidade, mercado, violência, diálogo.

Polis, Governação, política. Crise. Revolução. Transformação. Existe uma famosa definição de Aristóteles que diz que a política é a arte do possível. Temos todas as possibilidades de transformar este mundo em algo mais justo, menos violento, mais pleno. Ao mesmo tempo, sentimos tanta impossibilidade em cada injustiça, em cada ato de violência e no aumento da indignação. Esta tensão entre o possível e o impossível atravessa toda a discussão sobre o político. Deverá a política limitar-se a administrar o existente? Ou deverá dar esse salto revolucionário e levar a cabo uma luta pelo impossível? Uma vez, nessa gesta que passou à história com o nome de maio francês (Maio de 68), um jovem pintou um grafite que dizia: “Sejamos realistas, peçamos o impossível”. Será que esse paradoxo tem sentido? Ou melhor, não será, afinal, este o único sentido da política, o de lutar pelo impossível?

O termo política deriva de *polis*, a palavra grega que designava as antigas cidades-Estado, a base organizativa da sociedade do mundo grego. Podemos dizer que uma *polis* correspondia ao que hoje é um país, um Estado nacional – naturalmente com outras dimensões. No mundo antigo tudo era muito mais pequeno. Podemos pensar a democracia ateniense como a primeira experiência de vida democrática no Ocidente. A vida política em Atenas era muito ativa, supunha uma democracia participativa com um compromisso cívico exemplar.

Se *polis* remete para a palavra cidade, político remete para a palavra cidadão. Assim sendo, algo político é algo que compete a qualquer cidadão. Pelo simples facto de sermos cidadãos, a nossa

existência é um facto político. Com efeito, os gregos dedicavam tanto tempo à sua atividade privada como à pública. No entanto, as democracias atenienses, democracias livres e abertas, não eram democracias para todos. A grande maioria dos seres humanos que vivia em Atenas não era cidadão livre. Eram escravos, estrangeiros ou mulheres e todos eles estavam incapacitados de exercer cidadania. A democracia ateniense, símbolo da participação política, era exclusiva nas suas origens.

Um grande crítico da democracia grega foi Platão. Para o filósofo, a política é fundamentalmente uma técnica baseada num saber. Pelo tanto, a sua fórmula é bem clara: apenas devem governar os que sabem. A democracia permite que qualquer um seja eleito para lá da sua capacidade concreta para administrar uma *polis*. À vista disso, para Platão, a democracia degenera em demagogia, quando um candidato pode prometer e declarar qualquer coisa para vencer. Para Platão, o melhor governo é a aristocracia: o governo dos poucos que sabem – assim, se existe saber, pode haver justiça. E se esses poucos não representam os interesses de todos? Posto isto, talvez a pergunta seja outra: qual é a natureza de um governante? Deve ser um bom administrador dos assuntos da *polis*, ou deve ser a expressão da soberania popular? Nessa tensão, jogam-se os debates sobre o sentido da democracia. Será possível encontrar uma definição inequívoca para a democracia? Ou será que a democracia tende a crescer se se aumentar a discussão do seu sentido?

De um modo geral, durante o século XX, coexistiram três sentidos do termo democracia: um, ligado às chamadas *democracias liberais*; outro, à *democracia social*; e o último, ao *socialismo*. Há ainda outros olhares sobre a ideia de política e de governo dos homens, como por exemplo o *anarquismo*, a *antipolítica*, a *biopolítica*.

i) As *democracias liberais* defendem, em teoria, a necessidade de assegurar as liberdades individuais, tanto no plano económico, como no político e no cultural. No político, propõe-se um sistema de Direito que resguarde, através da lei, a liberdade para todos os cidadãos. Existe sufrágio para a delegação da soberania nos representantes. É aqui que entra a condição que propõe a independência dos poderes, com uma lógica do controlo cruzado entre os poderes *executivos*, *legislativo* e *judicial*. Sobretudo, para pôr freio a qualquer atitude autoritária. A nível económico, defende-se o

sistema capitalista de produção, já que a liberdade de mercado é considerada prioritária. No entanto, nos nossos tempos, com um capitalismo cada vez mais voltado para a especulação financeira (capitalismo “selvagem”), vêm a público muitos dos problemas que historicamente acompanharam as democracias liberais, nomeadamente o não cumprimento das igualdades sociais. Na verdade, o que se observa é o aprofundamento das desigualdades sociais – ideais não concretizados. Se o valor supremo é a liberdade, como garantir liberdade para todos? Não é o capitalismo um sistema económico que sempre deixa uma parte da população de fora? Neste contexto, há liberdade, mas não para todos.

ii) As democracias sociais colocam a exigência de repensar as liberdades em função das necessidades e igualdade de oportunidades. Liberdade é estar liberto das necessidades básicas fundamentais e, para isso, a economia deve ser regulada pela política. A política não está ao serviço da economia, a economia é que está ao serviço da política. A cidadania não é uma categoria formal, um número de documento, um voto a cada dois anos (ou quatro anos), mas é necessário atenuar as desigualdades sociais e gerar políticas a partir do Estado com o objetivo de alcançar a justiça social. Uma sociedade deve realizar-se em projetos coletivos, não é apenas um grupo casual de indivíduos que convivem, respeitando as regras. A democracia deve ter conteúdos precisos, satisfação das necessidades básicas e realização das utopias coletivas. Pelo tanto, o Estado deve intervir na sociedade a favor dos mais necessitados. Existe uma ideia de Georg Hegel que defende que não há indivíduos livres, se a comunidade em que vivem não for livre.

iii) Para o socialismo, é preciso atacar o problema de raiz. O mercado capitalista atenta contra a democracia, já que, para o marxismo, a democracia real passa pela socialização dos meios de produção. Não pode haver uma verdadeira democracia numa sociedade economicamente desigual. Não existem donos no socialismo, existe uma organização coletiva que gera benefício para todos a partir do trabalho de todos. Vai-se produzindo, assim, uma grande harmonia social, onde cada um satisfaz as suas necessidades e realiza livremente as suas capacidades e vocações. Estas são as chaves para o socialismo de uma sociedade democrática. A democracia leva, na sua etimologia, a ideia de poder dos bairros, das massas. Ademais, a sua legitimidade baseia-se, de alguma maneira, na

soberania popular. O Estado pode garanti-la?

iv) Existe uma posição que entende, ao contrário, que a política e a sua corporização no Estado apenas termina sendo funcional ao poder. Essa postura é o *anarquismo*. Anarquia significa a ausência de um princípio orientador que nos governe. Zenão de Cítio, um estoico do século IV a.C., defendia que a ingerência dos governos na vida dos indivíduos era a responsável dos grandes males sociais. Para o anarquismo, o ser humano deve reger-se apenas pela sua relação com a natureza. Os governos apenas alteram as relações normais entre os indivíduos. É muito interessante pensar o anarquismo como política, já que supõe a ação da política contra si própria. Todos os sistemas políticos tradicionais estão viciados, pelo tanto, o único que restaria seria a própria dissolução da política. Para o anarquismo, os seres humanos viveriam muito melhor sem governos. Mas seria possível viver numa ordem anarquista? É possível que a questão esteja em pensar o anarquismo como um espelho invertido da nossa ordem social, que mostre as fissuras que todo o sistema político deixa abertas, aquelas por onde muitos caem.

v) Será que se pode pensar a política a partir de outra perspectiva? A crise da política tradicional é aproveitada pelo poder econômico para questionar a possibilidade de uma política que transforme as condições de existência dos mais necessitados. Nasce assim a ideia de *antipolítica* como expressão de um imaginário que entende que, sem política e apenas a dinâmica do mercado, as sociedades alcançariam um maior nível de bem-estar coletivo. Mas se a política tradicional está em crise, a antipolítica dissolve-a completamente.

vi) Não se tratará, então, de encontrar novas figuras do político que recuperem o seu propósito original e se encaminhem para uma transformação radical das nossas condições de existência? Quem sabe seja necessário começar a pensar a política sob outra perspectiva. Depois de Michel Foucault, bem como Giorgio Agamben ou Roberto Esposito, por exemplo, entender a política é falar de *biopolítica*. A biopolítica aborda a relação entre a política e o poder. Entende que toda a política tradicional não fez mais que construir os contextos para que o poder se exerça cada vez mais de modo invisível e naturalizado sobre os nossos corpos. Os pensadores da biopolítica lembram-nos que, no mundo grego antigo, denominava-se a vida com dois termos diferentes: *zoé* e *bíos*. *Zoé* era o simples

facto de viver, enquanto que *bíos* era a forma da vida ou a vida entendida como realização. Os gregos mantinham separadas ambas dimensões. O lugar da *zoé* era a casa – a *oikía* –, de onde emerge a economia. E o da *bíos*, a *polís*, da qual sucede a política. Se fizéssemos uma comparação, diríamos que o nosso corpo possuía, no mundo antigo, o seu lugar de desenvolvimento no lar, enquanto que a nossa consciência se exercia na esfera pública, na vida política. Hoje, esta distinção já não existe. Tudo é político. Mais do que isso, a política avança sobre a administração da esfera privada, o lugar onde supostamente não se faz política.

Dentro da vida: Política, forma de vivermos juntos, expressão individual e coletiva. Hoje, falar da política é falar de todos os cidadãos. É falar de micro, meso, macropolíticas – em interdependência. Um governo mundial? É falar dos políticos. Política e político não são a mesma coisa. A política é o conjunto das instituições que ordenam e “domesticam” o político. No entanto, o verdadeiro político é (deveria ser) uma ação, uma condição transformadora do humano, com as suas diferenças e os seus antagonismos. Esta tensão é chave. Um político que se “aninha” à política institucional, normativa, partidária, burocrática – um cumpridor de ordens – e com interesses próprios, não é um político na sua expressão/ação mais profunda. Existe uma máxima Nietzscheana que defende que na origem existe conflito, o qual está sempre associado à diferença. Todavia, conflito não significa violência. Existe violência quando uma única posição se impõe sobre o resto, como se fosse a única. As tensões permitem que reinventemos as nossas diferenças, democratizam-nos. Assim define Jacques Derrida a *democracia, como um verbo*. Nenhuma democracia pode ser definitivamente estável ou absoluta, está sempre *por-vir* porque, enquanto houver injustiças, temos de continuar a aprofundar a abertura. Recuperar o político é um primeiro passo para a política *que-vem*. Recuperá-lo sem dogmas nem discursos vazios, conscientes de sabermos essa tensão criativa entre o possível e o impossível.

Educar. Educar para os direitos cívicos e éticos pela participação. Educar para uma ação crítica (e crítica na ação). Educar para uma tensão dialogante. Educar é (também) um texto cheio dos verbos de justiça e liberdade.

Fragmento 2

Lei

Palavras-Chave: lei(s), des(ordem), repetição, mudança, real, natural, pensado, divino, caos, cosmos, (re)invenção, liberdade, limite, sentido, fronteira, ficção, justiça, direito, liberdade, conveniência, garantia, poder, interesse, natureza, convenção, estado, força, dever, violência, costumes, ética, dentro, fora, egoísmo, suspensão, perigo, exceção.

A lei, a ordem, a desordem. A lei que põe ordem?! No princípio, a ordem? A desordem? Poderíamos começar por qualquer lado, mas existirá sempre uma desordem que tenda para uma ordem? Partamos do princípio que sim. As coisas repetem-se ou mudam. Existe uma lógica ou, pelo menos, uma certa regularidade. É que, se não houvesse repetição, seria a desordem. O que aconteceria se cada palavra significasse sempre outra coisa de cada vez que voltássemos a designá-la? Tudo se tornaria confuso, caótico, monstruoso. Que aconteceria se as leis que regem a ordem do real não funcionassem? Por exemplo, que o dia não termine nunca e que a noite nunca chegue. Ou que a lei da gravidade falhe e comecemos a cair eternamente. As leis ordenam. Sendo assim, a desordem é necessária; caso contrário, como se ordenaria a ordem? Por este motivo, os gregos defendiam que no princípio era o caos e que depois surgia o cosmos, a ordem universal. Sobre uma desordem original, desenvolvia-se, de seguida, a ordem de todas as coisas. Mas, então, a ordem não é algo que vem alterar a realidade? As coisas vêm ordenadas ou desordenadas? As leis estão nas coisas ou são produções dos seres humanos?

Existem diferentes tipos de leis, leis astronómicas, biológicas, económicas, políticas, morais. Em todos os casos, a lei supõe sempre uma generalidade e, por isso, a generalidade precisa de um cumprimento exaustivo. Ou seja, a lei não pode ter exceções, já que, por ser geral, implica o seu alcance para todos os casos possíveis. Fora da lei, não existe nada. Ou, na realidade, não deveria haver nada. As leis funcionam, produzindo um sentido comum que ninguém questiona, um período de normalidade. Normal vem de norma, mas sempre surgem os anómalos, os anormais, como que para deixar claro que a normalidade, que se desenvolve sob o domínio

da lei, supõe sempre uma fronteira. Mas quem fica do outro lado? A lei expressa uma realidade verdadeira? Ou trata-se, antes, de uma ficção que se instala e se impõe como se fosse uma verdade. Se as leis ordenam é porque a desordem existe. As leis atuam porque existe a desordem. Mas, se não houvesse mais desordem, a lei faria falta? Não é a própria lei que necessita que haja desordem?

“A República” de Platão inicia-se com uma discussão entre Sócrates e o sofista Trasímaco, a partir da qual se estabelece uma ideia lapidar: *a justiça é o direito do mais poderoso*. Justo é o que o poderoso estabelece, de acordo com a sua conveniência e todos devem acatá-lo. O injusto torna-se justo. A discussão é tão simples que se torna complexa. Ou a lei serve para ordenar a convivência, ou a lei serve os interesses do poder. Por isso, trata-se, uma vez mais, de nos debruçarmos sobre a própria definição de lei. O que é a lei? Existem leis naturais? E se existem, regem a vida social? Os sofistas discutem este ponto. Defendem que as leis do Estado distorcem as leis da natureza. Existe toda uma ordem natural que a lei social vem interromper. Por conseguinte, trata-se de discutir que tipo de lei é a que rege a ordem social: a natural ou a convencional? Por exemplo, “Não roubarás” é uma lei natural ou é uma lei criada pelo homem? E “Não matarás”?

O interessante é que a defesa das leis naturais pode ser feita a partir de lugares muito diferentes, para não dizer opostos. Cálicles, segundo Platão, defendia que, por natureza, existem seres humanos mais fortes que outros e essa é a única razão porque devem governar. De facto, as leis do Estado que propiciam algum tipo de igualdade cívica seriam antinaturais. Mas, a partir do lugar oposto, Antifonte afirma que todos os seres humanos são iguais por natureza, incluindo os escravos, as mulheres e os estrangeiros. Somos iguais por natureza. Num caso, a natureza dita a igualdade, no outro caso, dita a desigualdade. Mas, em ambos os casos, são as leis naturais as que regem a ordem social. E se fosse ao contrário? E se a lei não está fundamentada em nenhuma verdade natural, mas sim num pacto fictício que todos aceitamos? E se o que importa é que um sistema de Direito funcione e não tanto que seja verdadeiro? Existe um paradoxo constitutivo de todos os sistemas de Direito. Sabemos que é uma construção artificial, mas a sua força está em interiorizá-lo como se expressasse a verdadeira natureza das coisas. O problema é que este paradoxo é insuportável, como

tal, costuma-se fazer passar a lei por algo que é definitivo, como se tivéssemos que esquecer a sua origem para a cumprir.

Algo intuiu Sócrates, quando se submeteu ao juízo que o condenou como culpado. Condenam Sócrates injustamente, razão pela qual os seus alunos decidem subornar o guarda para o libertar. Mas Sócrates não foge, pelo contrário, senta-se a dialogar com os seus alunos sobre a natureza do dever. Embora injusta, defende que deve acatar a lei, dado que foi formado a partir dessa e de outras leis.

Lei é a tradução da palavra grega “Ethos”, que significa costumes e da qual deriva a ética. Toda a discussão sobre a lei se desenvolve no contexto do debate entre o *Direito e Justiça*. Existe algum sistema de direito que alcance a justiça para todos? O direito poderia, na realidade, penar-se apenas como fronteira que divide os que ficam dentro dos que ficam fora. E esse limite, se não responde a nenhuma verdade absoluta, pode mudar. E, ao mudar, a única coisa que se mantém é o próprio limite, como se a função da lei, mais do que expressar uma realidade verdadeira, fosse dividir o mundo em dois, os de dentro e os de fora. Para que a lei se execute, é necessário que exista uma zona de ilegalidade. A lei existe para lutar contra o caos. Assim, é de questionar: o que apareceu primeiro, o caos ou a ordem? Como sabemos que existe o caos se ainda não existe a lei? As culturas mudam, mas há algo que permanece, o dispositivo legal que diferencia os que pertencem e os que ficam de fora, ou dentro da prisão, ou do manicómio ou da favela. Um dentro que é fora, que é o pior dos foras.

Para Thomas Hobbes, o homem é um ser egoísta. Diante disso, a lei conjura a violência coletiva, resguardando a nossa sobrevivência. Por receio à violência, concedemos ao Estado o monopólio da violência. Logo, haverá menos ou mais violência? O nosso sentido comum indica-nos que a lei nos protege da violência dos maus. Todavia, protege-nos da violência, exercendo violência. Aparentemente, a lei subsiste para proteger os bons, mas quem não se julga bom? A fronteira que divide o legal do ilegal torna-se ambígua.

Giorgio Agamben analisa este fenómeno através de duas figuras, o estado de exceção e o *homo sacer*. O que é o estado de exceção ou o estado de sítio? É a suspensão temporária da ordem jurídica. Amparado por um potencial perigo de dissolução da ordem, como no caso de uma guerra ou de uma catástrofe natural, o Estado coloca-se fora da lei, exercendo um suposto direito à sobrevivência. O

problema está em que o limite se começa a esbater quando os potenciais perigos que justificam o estado de exceção se tornam vagos ou manipuláveis. O que é, afinal, um perigo? E se alguém defende que está sempre em perigo para se manter sempre fora da lei? O que é estar fora da lei? A delinquência está estabelecida a partir do interior da lei, a partir do seu limite. Por outro lado, no estado de exceção, já não há delinquência, mas sim seres sem direitos. Assim, um indocumentado e um imigrante ilegal encontrar-se-iam fora do sistema de direito, a tal ponto que prescindir deles não seria considerado um delito. Quem, dia após dia, colocamos em estado de exceção? Agamben desenvolve a figura do *homo sacer*, uma obscura figura do direito romano arcaico, referente àquele indivíduo que, após ter cometido um delito, ficava completamente exposto à morte. Qualquer cidadão podia matá-lo e esse ato não era considerado legalmente um homicídio. Encontrava-se por fora do Direito. A sua vida transformava-se numa vida nua que qualquer um poderia tomar. “Sacer” significa sagrado porque sagrada é a vida que está dentro e, para salvaguardar essa vida, o poder soberano necessita de vidas prescindíveis. Ou naturalizam-se indigências materiais em função de merecimentos morais, ou estabelece-se uma economia da sobrevivência e aceitamos que haja quem morra de fome para nós comermos ou vestirmos bem os nossos filhos nos seus aniversários, com o trabalho escravo dessa mulher que ganha duas moedas para dar de comer aos filhos. Quem é hoje o *homo sacer*? Quem é hoje o soberano?

Para Agamben, o *homo sacer* representa o oposto do soberano, já que, se para um *homo sacer* todo o ser humano é soberano, para o soberano todo o ser vivo é um *homo sacer*. A lei é necessária ou não? É verdade que a primeira coisa que imaginamos de um mundo sem lei é uma guerra de todos contra todos. Mas esta leitura não supõe já uma lei que explica a natureza humana como egoísta? Podemos imaginar-nos afastados de toda a ordem? Podemos realmente pensar o humano para lá da lei?

Dentro da vida: Desordem, ordem. Dentro, fora, incluídos, excluídos (in)justiça, liberdade. Pensadores como Walter Benjamin ou Jacques Derrida chamam-nos a diferenciar entre o Direito e a Justiça. Existe uma justiça infinita, mas não é para este mundo. É para um tempo mais para lá do tempo, onde os grandes derrotados

da história, diz Benjamin, se vejam reparados nas suas injustiças. Um mundo sem lei que não é a mesma coisa que estar por fora da lei, mas sim onde a mesma lei se torna desnecessária. Para Derrida, todo o sistema de Direito é provisório, contingente e, por isso mesmo, desconstrutível, questionável. A lei, como criação humana, muda. Pode ser sempre de outra maneira. A sua aceitação depende, portanto, de uma imposição violenta. É que, no fundo, não há fundo no Direito. Como tal, toda a Lei é sempre resultado de um conjunto de enredos, interesses, distorções, exclusões. Serve claramente para uma determinada ordem, que nunca é única. Assim sendo, toda a Lei pode sempre reinventar-se. Se existe uma justiça infinita, nada tem a ver com o Direito, mas o Direito continua a ser o único lugar para continuar a lutar pela justiça, desmontando a violência de uma ordem que exclui sempre e nunca é para todos.

Educar. Educar é mais que cumprir a lei (natural, positiva, divina?). Educar também é ter a capacidade de reinventar a lei causando o máximo de felicidade, justiça e liberdade a todos. Educar é a expressão de uma radicalidade ética.

Fragmento 3

Poder: ato 1

Palavras-Chave: poder, individual, coletivo, exercer, ser, positivo, vida, horizontal, relativo, vertical, realização, absoluto, limite, transformação, criação, invenção, homens, deuses, lugar, potência, ato, realização, (*im*)possibilidade, essência, mudança, nome, violência, transgressão, identidade, alteridade, outro, saber, palavra, discurso, verdade, normalidade, virtude, ignorância, medo, ordem, liberdade, ignorância, linguagem, discurso, palavra.

O poder que pode. Eu posso... Tu podes... Ele pode... Nós podemos... Poder. É um substantivo ou é um verbo? É individual ou coletivo? É positivo ou negativo, vertical ou horizontal? O poder é ou antes se exerce? Existe um poder absoluto, ou flui através de todas as nossas relações? E como flui? Como habita o poder nas nossas vidas? Condiciona-as ou potencia-as? Mas uma vez mais... O que é o poder?

A história do poder representará a *história de uma realização*. O

humano foi transbordando os seus próprios limites, procurando sempre mais. Reinventando-se, para continuar a procurar um sentido para as coisas. O poder tem a ver com essa capacidade de invenção, com a consciência dos nossos próprios limites e, nessa medida, com as suas transgressões. A maioria dos relatos mitológicos coloca os humanos frente a frente com os deuses, numa luta pelo poder. Não é por acaso. A essência do poder radica em compreender o lugar que ocupamos no cosmos, se existem ou não existem limites. Nesses relatos os humanos perdem sempre. Por isso, perguntamos novamente: o poder tem a ver com o possível ou com o impossível?

Quando Aristóteles se pergunta pelo *Ser*, diz-nos que as entidades se dão, quer em ato, quer em potência. O ato remete-nos para a realização da essência de qualquer entidade, ou seja, como uma atualidade que se consegue concretizar. A janela é em ato janela, ou em linguagem mais coloquial, atualmente é janela. Porquê atualmente? Porque embora seja o que tem de ser, uma janela não o foi sempre, nem o será eternamente. A chave é o conceito de potência, mas o que é a potência? Tem que ver com a ideia do poder como possibilidade, ou seja, a *capacidade de qualquer entidade poder ser outra coisa*. De alguma forma, a mudança é entendida como a passagem de potência ao ato, mas existem substratos que o condicionam. Uma caixa não pode ser em potência uma baleia ou uma janela, uma árvore. A potencialidade da matéria não é infinita, ou é? O que é o poder? Qual é o seu limite? Tem limite? Está claro que, nos textos bíblicos, as histórias se confundem e se cruzam. Por um lado, Deus cria o humano e dá-lhe um mundo fechado para que o nomine e domine. Existe um poder importante no ato de denominar, mas existe igualmente um limite, dado que as coisas vêm pré-determinadas pela criação. Pode muito, mas não tudo. No Éden, a figura da árvore do conhecimento do bem e do mal é chave, a árvore proibida que marca o ponto impossível. A equação, inclusive, é problemática. Se comem, serão mortais; se não comem, permanecerão imortais. Então, para quê comer se assim se perde a imortalidade? Evidentemente, não é a imortalidade que está em jogo, mas sim o poder.

O humano não pode aceitar uma ordem externa, é por isso que a transgride. Na realidade, esta relação difícil do humano com os seus deuses, assinala o caminho de toda a relação do humano com

o humano. O humano nunca é idêntico, é sempre como um outro. O poder joga-se através de uma falência que supõe uma alteridade e procura submeter essa alteridade e subjugar-la à sua própria identidade. Para que o poder se exerça, necessita de zonas ainda não alcançadas, necessita de um outro que continue sendo um outro, para que possa ser submetido e que o poder atue. O poder parece começar a seguir uma linha, apropria-se do outro para submetê-lo à sua identidade. Ao mesmo tempo, necessita que continue a haver algo estranho, para poder continuar a apropriá-lo.

No mundo de Atenas do século V a.C., o poder entrelaça-se com o saber. Na democracia Ateniense, a figura dos sofistas torna-se preponderante. Segundo Platão, tratar-se-iam de mercadores do saber, que educariam os líderes poderosos na formalidade da palavra, na oratória, na arte do convencimento. Desse modo promoveriam uma cidadania vazia, falsa e amoral, unicamente preocupada com o êxito dos seus argumentos. Como afirma Protágoras, para os Sofistas não existe verdade, *o homem é a medida de todas as coisas*. Não discutem contra a verdade, mas entendem a mesma ideia de verdade como um dispositivo retórico. Assim, se a verdade é a mentira mais eficiente, trata-se apenas de uma questão de poder. Um discurso verdadeiro é aquele que se consegue impor como um discurso sobre a normalidade. Mas em Platão, o *poder social supõe a figura do filósofo rei*. Se a justiça numa comunidade se dirime quando cada um exerce o papel que lhe corresponde, ao filósofo cabe o papel de governante. Porquê? Porque, segundo Platão, deve governar quem mais sabe, o que acede à verdade. Apenas o filósofo pode atravessar a multiplicidade do real e alcançar os fundamentos de todas as coisas. A convicção de Platão reside na autoridade do saber. Ao que mais sabe, por natureza, corresponde o poder. Obviamente, usá-lo-á para o bem. *A sabedoria é virtude, o mal ignorância*. O saber, o poder e a ética constituem a base do pensamento platónico, de uma autoridade inquestionável, que viria a ser alterada apenas na filosofia política moderna.

Thomas Hobbes, por exemplo, vê a origem do poder político num contrato. Somos livres por natureza, no entanto renunciamos à liberdade absoluta, em troca da nossa proteção, uma vez que a desproporção existente, entre a dimensão das nossas necessidades e os meios para as satisfazer, gera uma guerra de todos contra todos. Quero ser livre, mas o do outro lado também quer ser livre,

por isso quer matar-me. Portanto, entrego-me a um poder absoluto que garanta a minha segurança. O medo –um dos motores principais para fundar uma ordem. A liberdade só é possível, se antes se fortalecer a segurança. O poder absoluto garante-nos a liberdade, mas em troca da nossa sujeição às suas normas.

Dentro da vida: Poder... Mas pode-se continuar a falar de poder, de liberdade, de justiça? O que é o poder, então? O que pode e não pode o homem? Se nos mitos e no relato bíblico o poder do homem choca contra a onipotência divina, na Grécia antiga o debate sobre o poder transforma-se num debate sobre o saber. *Poder é saber!* Já na modernidade, Hobbes estabelece as bases de um poder soberano que apenas garante a segurança do indivíduo. Poder-se-á confiar neste poder, ou estamos na presença do início de um novo tipo de poder que no capitalismo persegue a normalização do sistema? Ou de novos poderes externos ao homem (natureza)? Mais tarde, Michel Foucault discute os vários conceitos de poder, enfatizando um “novo tipo de poder” – a palavra, o discurso, a linguagem –, que em nenhum outro lugar está tão patente como nos caminhos que criam a “verdade” (pós-verdade, falsas-notícias) e a verdade determina uma ordem. *Por isso, quem controla o poder (nas várias dimensões), exerce o poder.*

Educar. Educar para o poder? Sim... o poder do saber, das ideias, da ação ética.

Fragmento 4

Poder: ato 2

Palavras-Chave: poder, transgressão, limitação, saber, submissão, democracia, soberania, capitalismo, naturalização, economia, expropriação, alienação, desejo, pensamento, sentimento, política, potência, força, vida, diferença, conflito, vontade, relação, sentido, sujeito, verdade, relação, normalização, controle, vigiado, liberdade, resistência, interesse, ordem, forte, fraco, (i)material, fora, dentro, transformação, abertura.

Voltar ao poder. A questão do poder sempre esteve ligada a um ser humano que quis transgredir as suas próprias limitações. Com

efeito, desde as comunidades mais antigas que o poder está ligado ao saber. No entanto, com a modernidade, a ideia de um poder soberano tenta representar a vontade de todos os cidadãos. Mas será isto possível? O poder não acaba sendo um dispositivo de submissão? Ou melhor, não se torna o poder a forma em que tudo se relaciona com tudo?

No século XIX, Karl Marx vai dar um salto qualitativo na concepção do poder. A democracia política não representa uma verdadeira soberania popular, na medida em que não questiona o princípio da desigualdade estrutural do capitalismo. A economia capitalista supõe uma desigualdade social que tenta justificar-se na igualdade formal dos cidadãos perante a lei. O problema é que a lei não faz mais do que reproduzir um sistema onde uns poucos exercem o poder e uma maioria fica submetida a esse domínio. Para que o poder funcione com eficiência, é necessário que toda a sociedade o naturalize. Enquanto houver pessoas a trabalhar em troca de um salário, recebendo apenas uma parte do valor do seu trabalho, a democracia não é real. Caso se consiga convencer o mundo de que a desigualdade económica é algo que provém da natureza humana e é imutável, o poderoso triunfa na sua missão: *não há maior poder do que aquele que não se vê*. O poder, para Marx, é fundamentalmente poder económico, o qual se manifesta na submissão de uma classe social a outra, através da exploração laboral. O que é a exploração para Marx? É a aceitação de uma sociedade dividida em classes. Onde os que não são donos, têm de trocar a sua força de trabalho por uma remuneração, que nunca equivale ao valor do que fazem. Mas ninguém o vê, todos naturalizam esta expropriação. A desigualdade é vista como algo natural e o salário como algo justo. Nenhum salário é justo para Marx. Na própria existência do salário reside a injustiça. O poder triunfa aqui, quando uma sociedade interioriza estes valores dominantes, como se fossem algo real, quando a sociedade se aliena.

Segundo o pensamento marxista, a alienação produz-se através de todos os dispositivos que funcionam numa sociedade para que uma ordem se estabeleça, sobretudo no Estado. Para Marx, o Estado torna-se um dispositivo de poder, que se apresenta como representante de todos. Todavia, a única coisa que faz é legitimar a desigualdade, representando apenas aqueles que cuidam dos seus interesses. A alienação vai mostrando como o poder entra nas

zonas mais elementares da consciência. Para ser eficaz, vai moldando as cabeças das pessoas, os seus desejos, os seus pensamentos, os seus sentimentos. Daí que, para Marx, mudança só acontece se for de raiz. A única saída possível contra o poder é a revolução total. E se tudo é poder? E se a própria existência está atravessada pelo poder? E se o poder transcende o político para manifestar-se em qualquer ato, em qualquer entidade, em todo o ser? E se tudo é político, porque tudo é potência? E se o poder não se reduz ao soberano, e irrompe por todos os lados? *Pelo próprio facto de ser em potência, todos os nossos atos tornam-se políticos, tornam-se vontade de poder.*

Friedrich Nietzsche defende que a vida é, essencialmente, um conjunto de forças em constante potenciação. Não é que o poder opere sobre a vida, mas sim que a própria vida é poder em expansão. Poder, diríamos, na ambiguidade do duplo sentido de possibilidade e implementação. Nietzsche põe em causa a questão da origem. O que existe em definitivo na origem de tudo? Não existe nada. Não existe ordem, nem estabilidade, nem identidade, mas sim diferença. E se há diferença, há conflito. O conflito é a origem, o poder inunda todas as coisas, porque tudo provém, em última instância, de um conflito originário. Ao contrário do contratualismo, que entende o poder como garantia de sobrevivência e do marxismo que o associa com a repressão, Nietzsche entende-o como excesso, como expansão incessante da vida. Uma vida que se expande, é uma vida que se reinventa a si mesma permanentemente. No esquema de Nietzsche, partimos da ausência de origem, logo, da descentralização de toda a verdade. A expansão apenas se pode entender como a capacidade que a vida tem de crescer, negando-se a si mesma a toda a hora. *A vontade de poder é a destruição infinita do mesmo e o transbordamento incessante de uma vida que procura sempre superar-se a si mesma.*

Se para Marx a revolução é a libertação das forças produtivas ao serviço da humanidade, em Nietzsche, é um estado permanente de reinvenção do humano. O poder do humano destrói e destrói-se, na medida em que se vê a si próprio como mera contingência. Toda a filosofia, toda a religião, todo o saber, surgiram como um antídoto contra uma *vontade de poder que se excede a si própria*. Esta é, talvez, a nossa tragédia. A vertigem do excesso assustanos e encandeia-nos a nós mesmos.

Michel Foucault foi, no século XX, quem melhor pensou o poder. O seu maior contributo foi ter-lhe tirado a essência. *O poder não é, não se possui: exerce-se!* O poder não é uma propriedade nem uma substância, o *poder é sempre uma relação*. As relações de poder atravessam todas as coisas, mas não se estruturam de modo vertical e estável entre classes sociais. Movimentam-se entre os homens de maneira flutuante. O poder está presente em todas as relações em que alguém tenta dirigir a conduta de outro, da política ao amor. Mas o poder não reprime apenas. Para Foucault, também *produz sentido*. O poder mantém uma relação essencial com o saber e, por isso, com a verdade. E nós, os sujeitos, estamos presos a esses dispositivos de saber que nos constituem como sujeitos. O pai normaliza, o professor normaliza, o chefe normaliza, os agentes de polícia normalizam. De certeza que nenhum deles está a fazer parte de qualquer conluio para dominar o mundo, mas em cada ato de normalização, há uma forma que se instala como correta e se institui. O humano domesticado através das instituições – como a família, a escola ou a linguagem; aquelas que produzem realidade quotidiana.

Uma das figuras que Foucault ressignifica é a figura do *Panóptico* – uma estrutura prisional, na qual um vigilante se encontra numa posição privilegiada, pois pode observar o interior da cela dos presos, sem ser observado. O dispositivo prisional funciona na perfeição. Nenhum preso vê os outros presos, mas sente-se controlado pelo vigia central e então obedece, o poder é total. Para Foucault, esta estrutura é aplicável a grande parte dos modos em que se encontram organizadas as nossas instituições. Assim, a estrutura repete-se na fábrica, na família, no hospital. A chave é sempre a mesma: a *auto-obediência*. Não podem existir relações de poder, a não ser na medida em que os sujeitos sejam livres. Mas não é o contrário? Se o poder está presente, existe liberdade? Existem relações de poder, porque existem possibilidades de liberdade em todas as partes. Como o poder é potência, e o poder transborda, necessita-se sempre de algo que fique fora. Todo o poder, diz Foucault, gera uma resistência. Mas será que a resistência é uma maneira de lutar contra o poder? Ou é algo que o poder constrói para se continuar a exercer?

Segundo Gilles Deleuze, no mundo da globalização e do capitalismo avançado, a empresa substituiu a fábrica, a marca, o produto

e o consumidor, o cidadão. A sociedade do hiperconsumo da cultura global exerce o poder, não a partir da clausura, mas a partir da liberdade. O panóptico desmaterializou-se. É evidente este poder que não precisa de muros, nem pedestais, nem armas, é um poder que se exerce a partir da liberdade do indivíduo. O céu supostamente está vazio e, no entanto, encontra-se cruzado por uma infinidade de redes virtuais que nos constituem e nos vigiam. Existir é estar ligado e a ligação pressupõe uma ordem e um interesse. Talvez as novas resistências tenham a ver com a possibilidade de se desligarem. Possibilidade, potencialidade – de novo o poder. O poder de não fazer, permanecer na potência. O humano é sempre possibilidade, o humano é sempre projeto aberto.

Dentro da vida: Poder... poder que vem de fora e que nos controla, poder que está em cada um de nós/potência?; poder dos fortes, poder dos fracos?; poder do imutável, poder do mutável? Diz-se que Deus é onipotente. Isto significa que é tudo ou que tudo pode? E se tudo pode, não teria de poder continuar podendo indefinidamente? Se assim fosse, o verdadeiro poder seria aquele que continuamos a negar a nós próprios, ou retomando uma ideia bíblica, o poder está na fraqueza. E, no entanto, os nossos poderosos abandonam a potência, a possibilidade, para serem os cristalizadores da realidade vigente. Ser *establishment* significa apenas isso, manter o atual estado das coisas como imutável. Mas outro poder é possível: um poder que se oferece como um convite à transformação permanente e à abertura ilimitada. Um poder que seja uma aposta a não permanecer no que somos, a transbordarmos e a sairmos, inclusive, de nós mesmos.

Educar. Educar para um poder de transformação. Educar é transformar, é abrir... abrir-se a uma materialidade, a uma espiritualidade, a uma ética e a uma estética. O poder de um homem!

VIII. Vivemos juntos

Fragmento 1

Linguagem

Palavras-Chave: palavra, texto, gramática, linguagem, metafísica, jogo, legalidade, ação, homem, “coisas”, literalismo, realidade, essencialismo, lógica, fechamento, binário, abertura, convenção, mediação, degradação, criação, livro, cultura, diverso, dentro, tradução, razão, leis, rigor, poesia, fratura, fora, tempo, significado, funções, totalidade, diferença, linguagens, comum.

Linguagens, línguas, babéis. Palavras, textos, vozes, escritura, símbolos, palavras... Realidade... Tudo é texto... O que digo, o que penso, inclusive o que faço. Como diz Jacques Derrida, não existe nada fora do texto, tudo é linguagem. Nada existe fora da linguagem. Mas se tudo é texto e nada existe por fora, a que se referem as palavras? De que fala a linguagem? Fala das coisas ou fala de si própria? Existirá algo em que possamos pensar que esteja subtraído à linguagem? O que é a linguagem? Como a fomos pensando ao longo da história? É verdade que o homem é homem e também fala, assim como também caminha, também respira ou também dorme? Ou é o contrário e é a fala que nos faz homens? O homem fala, ou é a linguagem que nos constitui como homens? Se assim é, existirá algo fora do texto, ou somos meras textualidades? E se somos palavras, quem nos escreve?

Como pensou a filosofia a linguagem? Melhor dizendo, como pensou a linguagem filosófica a linguagem? Num primeiro momento, a nossa cultura supôs que o pensamento humano podia captar a natureza do real e expressá-lo através da linguagem. A linguagem seria um mero meio, o meio cuja função é expressar, ou seja, tirar fora e pôr em circulação o sentido das coisas. O que está em jogo é o literalismo, entender que a linguagem é como um espelho que deve alcançar a transparência absoluta. No literalismo, cada palavra, cada lei gramatical e cada significado funcionam transportando literalmente o que acontece na realidade.

As duas fontes da cultura ocidental, a tradição bíblica e a filosofia grega, partem de *concepções essencialistas e realistas da linguagem*. Isto significa a existência de um momento original, a partir do

qual as palavras e as coisas terão convergido numa sã harmonia. Por algum motivo, esta harmonia quebrou-se. A nossa linguagem tende à esquematização binária, às leituras dicotômicas, ao pensamento bipolar, é a linguagem da metafísica. Não há gramática que funcione se não se respeitam os princípios mais rígidos da lógica. E, no entanto, a própria linguagem deixou em aberto a possibilidade da sua própria superação. Os maiores projetos vanguardistas surgiram a partir da linguagem, contra a própria linguagem.

Crátilo é um diálogo de Platão, cuja temática é o problema da linguagem. As palavras refletem, ou não, as essências das coisas? Trata-se de uma discussão sobre a exatidão dos nomes. De um lado está *Crátilo*, que defende que os nomes são literais, revelando a natureza das coisas. Do outro lado está *Hermógenes*, que acredita que os nomes são produtos da convenção. E no meio está *Sócrates*, criticando ambas as posturas. Do que se trata é de conhecer as próprias coisas para chegar aos nomes e não o contrário. É o clássico caminho Platônico, os nomes são mediações, degradações da verdade. E se há mediação, há distorção. Mas toda a posição platônica está baseada no princípio de que existe uma realidade transcendente mais perfeita que o nosso mundo. E na medida em que assim o sustentemos, a linguagem terá sempre necessidade de fazer corresponder as palavras e as coisas. Mas não é apenas no pensamento grego que estas tensões se vão expondo. Na Bíblia, a questão da linguagem também é ambígua.

Primeiro e principal, a Bíblia é a palavra de Deus revelada aos homens, ou seja, tudo o que existe revela-se-nos como um texto. O nosso conhecimento das coisas é através de um texto, podemos discutir se é verdadeiro ou não, mas é um texto. Deus revela-nos o conteúdo do mundo através de um texto. Porquê? Porque o próprio Deus é palavra e é palavra criadora. Deus disse “Que se faça luz” e a luz fez-se. Como diz o poeta Edmond Jabès, Deus é porque é no livro. Deus não é apenas uma palavra no sentido teológico. O próprio Deus é uma palavra e é a personagem do livro. Tudo se vai configurando desde o relato da Torre de Babel, até à pergunta pela origem. Existe uma realidade por baixo da diversidade de significados que postulam as linguagens? Ou cada linguagem cria o seu mundo e, por isso, nem tudo é traduzível. Ora, se nem tudo é traduzível, não se tornarão mais interessantes aquelas zonas de sentido que permanecem nas margens? Aquelas zonas que não se podem traduzir?

Não foi por acaso que surgiu do lado *da arte e em especial da poesia, uma forte crítica contra a racionalização da linguagem*. Foi com a origem do romantismo que se começou a questionar a frieza e a “coisificação” de uma linguagem preocupada apenas com o uso correto das suas leis, com a dedução válida de todas as suas conclusões e desambiguação de todo o significado. A riqueza da linguagem começava no ponto oposto.

Deus não é um matemático, dizia Edmond Jabès, mas um poeta. A poesia podia superar as deficiências da linguagem racional, pois incorporava toda uma dimensão mais profunda, reencantando um mundo desgarrado pelo homem moderno. Se Deus é um poeta, o nosso mundo é um poema e num poema são outros os tempos, são outros os significados, são outras as funções que cumprem as palavras. Um poema é uma totalidade aberta, na qual subsiste um objetivo oposto ao da linguagem comunicativa: não se procura o comum, mas sim a diferença. Não se pretende que todo o mundo entenda o mesmo, mas que cada um se perca na sua própria leitura. A poesia está feita de palavras, mas rompe a gramática. Pode-se falar da linguagem da poesia na vida quotidiana? A nossa linguagem tomou o caminho da metafísica; como sair dela? Como podemos sair da linguagem, se tudo é linguagem? Que aconteceria se tudo fosse metáfora? Que aconteceria se a metáfora acrescentasse, agregasse, excedesse significado? Que aconteceria se cada palavra arrastasse com ela outras múltiplas possibilidades de ser? Se tudo é metáfora, antes de mais teríamos de explorar a própria, inclusive esta mesma que permite que nos estejamos a compreender. Apenas se pode sair da metáfora, fazendo-a implodir em si própria.

Na vanguarda *surrealista* propõe-se como método, para escrever um poema, que cada novo tema não tenha relação lógica com o anterior. Noutra vanguarda como o *movimento dadá*, parte-se, no seu manifesto, de uma definição contundente. Dadá não significa nada. As *vanguardas artísticas* dos princípios do século XX procuraram escapar à linguagem, desde o desenvolvimento de uma poesia que acabara de subverter a própria natureza de toda a linguagem possível, à sua legalidade. Dissolvida a legalidade da linguagem, dissolve-se-nos uma maneira única de ordenar o real. Posto isto, o que fica do real?

Diz Friedrich Nietzsche: não podemos desembaraçar-nos da ideia de Deus, porque continuamos a acreditar na gramática. A

nossa linguagem toma o caminho da metafísica, mas o real pode ser sempre de outra maneira. Mas o que quer dizer Nietzsche? Podemos deixar de falar a linguagem ou tratar-se-ia de encontrar outras formas de fala? O significado de uma palavra é o seu uso na linguagem, afirmava Ludwig Wittgenstein. Que as palavras se refiram às coisas, é uma das tantas formas de falar, mas não é a única. É um dos tantos jogos de linguagem possíveis. O ponto mais importante aqui é a descentralização da linguagem. Como diz Derrida, não existe nada fora do texto, o que significa estabelecer uma profunda fratura entre as palavras e as coisas. Será possível falarmos e só depois, dependendo da forma como falamos, constituirmos o real? *E o que aconteceria se, além disso, aceitássemos que não há uma linguagem única, mas que esta vai mudando com o tempo? Para piorar, o que aconteceria se nos déssemos conta que não falamos uma linguagem, mas que a linguagem nos fala?*

Dentro da vida: Todos os termos possuem múltiplos significados, mas a história torna efetivos alguns sobre outros. Se o poder se entrança nas palavras, também é verdade que a linguagem nos emancipa, subverte, poetiza-nos. Às vezes parece que não falamos uma linguagem, mas que a linguagem nos fala. Pensamos que a utilizamos, mas ela transcende-nos e condiciona-nos. É verdade que tudo significa sempre algo, mas tudo pode significar muito mais, porque em todo o sistema fechado habita a fratura, e o humano é basicamente uma fratura, uma linha de fuga, um escape, uma diferença. Talvez se trate de recuperar o sentido esquecido das palavras e resgatar, assim, o carácter indecifrável e aberto da linguagem. Se não existe nada fora do texto, de nós depende que as palavras que somos se tornem poesia.

Educar. Educar é um texto, nada existe fora do educar. Educar é fazer poesia com (e da) linguagem. Educar é ordem e fratura – uma síntese radical... onde o resultado (nunca acabado) se constitui uma linha de fuga, um escape, uma diferença. É nessa abertura, sempre reinventada, que construímos a linguagem e o vivermos juntos.

Fragmento 2

O eu e o outro

Palavras-Chave: eu, outro, dentro, fora, alteridade, “coisa”, sujeito, modernidade, cultura(s), poder, minorias, especificidade, aculturação, subordinação, individualidade, individuação, inclusão, personalismo, perda, exclusão, fechamento, segurança, abertura, ameaça, estabilidade, sentido, identidade, animal, singular, igualdade, tolerância, hospitalidade, ontológico, direito, ética, dialética.

O eu e o outro – quem somos? Quem sou eu? Onde estou eu? Dentro? Quem é o outro? Onde está o outro? Fora? Pensar o outro apresenta-se-nos como uma tarefa problemática, para não dizer impossível. Tudo o que diga sobre o outro, digo-o a partir do meu eu. Mas o outro supõe-se, é o que não tem nenhum contacto comigo. O problema é que quando definimos o outro, fazemo-lo pensando em tudo aquilo que excede o eu, de modo absoluto. Tudo o que não sou eu, nem está determinado pelo meu eu, é um outro. Tudo o que me excede é um outro. Assim sendo, poderemos aceder ao outro despojando-nos absolutamente do que somos? Não se trata justamente de aceder ao outro na sua alteridade? É possível um acesso deste tipo? Se a resposta for não, teremos de admitir que aceder ao outro é, afinal, impossível? O pensamento filosófico, educativo (utopia) não se trata justamente disso? Do impossível?

Se, na Antiguidade, o sentido das coisas estava nas próprias coisas, na Modernidade, o sentido das coisas é dado pelo sujeito. As coisas não são o que são, mas sim o que somos. O que somos? O sujeito moderno é o sujeito europeu, branco, macho e burguês, mas acha-se o modelo do humano (sim, mesmo?! e o chinês, o americano?). Assim, impõe a sua identidade sobre todas as coisas, projeta o seu eu sobre o outro. Procura incorporá-lo, inclui-lo, integrá-lo – a que custo? Pode o sujeito incluir o outro sem o outro perder a sua especificidade? Não existe em toda a inclusão sempre uma perda? Não há sempre alguém que integra, expandindo o seu eu, e um outro integrado que vai perdendo a sua alteridade? O sujeito ocidental sempre pretendeu integrar o diferente. Como foi esta história? Quem é o outro do Ocidente? E onde está? Fora ou dentro? O outro não é, não existe. É o excluído permanentemente, o que fica sempre de fora. Se o outro fosse, seria algo. Se o outro é

algo, torna-se um objeto para o eu que se apropria dele e, nesse ato, como que o ‘fagocita’, dissolvendo-o, absorvendo-o. Assim, o eu ou, como lhe chama Emmanuel Levinas, “o próprio” totaliza-se, vê o seu eu ou a sua mesmidade como se fosse tudo o que existe. E fora do todo não pode haver nada. Mas, quando tudo parece seguro e fechado nas coordenadas que o eu impõe, irrompe o outro. Nunca pede permissão. É inesperado. Exige. *O outro torna-se uma ameaça.*

O valor mais importante para o eu, é a sua própria segurança. O eu cria sentido, adaptando tudo o que se excede aos seus próprios parâmetros. E, assim, alcança estabilidade. Toda a busca pelo sentido é sempre uma busca por segurança, diz Friedrich Nietzsche. *Mas o outro bate e destabiliza.* A nossa identidade é igual à dos outros; ao mesmo tempo diferente. Por um lado, somos todos iguais porque somos parte de um todo que nos nucleia, a humanidade; ao mesmo tempo, sou um indivíduo diferente, singular. Sou igual aos outros? Ou sou diferente? Ou sou ao mesmo tempo igual e diferente? De certa forma, somos *todos igualmente diferentes.* Para que haja igualdade, tem de haver diferença. Apenas podemos igualar duas entidades diferentes. *A igualdade é uma das formas da diferença.* Assim sendo, podemos questionar: se estamos sempre a relacionarmo-nos com outros, a interferir-nos mutuamente, contaminando as nossas identidades, será que nos podemos separar tão taxativamente dos outros? Nesta dialética permanente, não somos todos um pouco outros?

Perante o estranho podemos diferenciar dois modos de vinculação: *a tolerância e a hospitalidade.* A *tolerância* vem do latim e associa-se à ideia de suportar, faz referência ao nível de aceitação perante tudo que é contrário aos nossos costumes. É que, embora o outro seja muito diferente de mim, temos de tolerar o outro porque o outro é um próximo. Existe um princípio de proximidade que faz do próximo alguém vizinho e que, por isso, se torna um dos próprios. Mas nesse ato, perde a sua alteridade. A tolerância nunca acaba por alcançar completamente o outro, porque o problema não é o próximo, mas sim o distante, o alheio, o estranho, o estrangeiro, aquele que fica absolutamente fora do próprio, aquele cuja presença ameaça, nos põe em perigo. A sua diferença destabiliza-nos.

Quais são os problemas da tolerância? Primeiro, *o que tolera exerce o poder.* Tolerar é ampliar os limites do possível, mas sou

eu que continuo a estabelecer os limites. Não deveria a verdadeira tolerância tolerar o intolerável? O que tolera torna-se portador da racionalidade e o intolerante torna-se alguém primitivo. A tolerância apresenta-se como um ato de civilização e paz. Já a intolerância apresenta-se como selvajaria, barbárie, guerra. Em nome da tolerância, geraram-se os piores dispositivos de exclusão. Ser intolerante com o que se acha intolerante, não é atraiçoar a tolerância? Por último, se tolerar é suportar, não será negativa a minha relação com o outro, no sentido de ter de aguentar a sua diferença em vez de me envolver nela? Tolerar sem me abrir à diferença não me transforma, mais, não transforma o outro, continua a subordiná-lo. Assim, a tolerância não resolve a questão do outro. Posto isto, como nos relacionarmos com o outro sem o suprimir? Como não cair num paradoxo? É que se o tolero e o torno próprio, deixa de ser um outro. Por outro lado, se continua a ser um outro, não entra nos meus parâmetros, não havendo vínculo possível. Em ambos os casos, não existe um outro. Terei então de aceitar que a minha relação com o outro é algo impossível? O verdadeiro outro não é aquele de que me aproprio, mas sim um radicalmente outro, como diria Jacques Derrida, pois escapa a qualquer parâmetro. É o incompreendido, o que me ultrapassa. O insuportável. O outro é sempre “um monstro”. O monstruoso expressa melhor do que qualquer outra coisa, a ideia do que não encaixa. Receio ver-me invadido, desapropriado, saído do próprio.

A outra maneira de me relacionar com o estranho é através da *hospitalidade*. Na receção hospitaleira, abre-se a porta ao estrangeiro, mas não o condicionando, como na tolerância. A hospitalidade implica a existência de uma diferença radical. O outro já não é um igual, mas sim um diferente. É necessário, como propõe Levinas, que o outro seja uma exterioridade irreduzível ao sujeito. Abrir-nos a ele é ir contra nós próprios. A hospitalidade não resolve a questão do outro, mas ensina-nos a desapegar-nos do nosso eu, do nosso ego. Assume que o nosso vínculo com o outro é impossível; ressignifica essa impossibilidade na possibilidade de nos transformarmos a nós próprios, de entender que, em definitivo, todos somos estrangeiros. *Todos somos outros*.

Uma figura que nos permite compreender a radicalidade do outro é a *figura do animal*. Até onde somos realmente hospitaleiros? No Ocidente, come-se o outro. É tão outro que não se aplica e por

isso fica fora de todo o Direito. Não existe reflexão, nem culpa, nem racionalidade. E não fica apenas fora do Direito, mas também de toda a condição ontológica. O outro não só não pertence, como a sua dissolução é necessária para a minha sobrevivência. O outro enche-me, engorda-me, expande-me. O outro (o animal e as plantas?!), a sua morte, a industrialização do seu corpo, a sua domesticação, justifica-se em nome da nossa sobrevivência. Preocupamos a relação com o animal; preocupa-nos, sobretudo, com aqueles seres humanos com os quais nos vinculamos da mesma forma como fazemos com o animal. Derrida (Peter Singer também) ajuda-nos a pensar a questão animal a partir de outra perspectiva. Se até agora diferenciámos o ser humano do animal a partir do uso da linguagem, será que podemos pensar a distinção a partir de outra pergunta? Não tanto se os animais falam ou pensam, mas como dizia Jeremy Bentham: os animais sofrem?

Levinas conta que, no campo de concentração durante o regime nazi, havia um cão que deambulava por ali. Quando os prisioneiros regressavam do trabalho, esse cão, que chamavam de Bobi, recebia-os, ladrando de alegria. Nenhum homem, diz Levinas, apenas um cão os reconhecia como seres humanos. Apenas um animal restituía a humanidade que o ser humano estava a destruir. Quanto devemos ao outro? Pensar eticamente o vínculo entre o humano e o animal, é pensar a nossa responsabilidade pelo sofrimento dos outros.

Dentro da vida: Onde está o outro? Fora ou dentro? O filósofo francês Jean-Luc Nancy sofreu, há uns anos, uma doença cardíaca degenerativa que só se podia resolver com um transplante de coração. O transplante salvou-o e, obviamente, mudou a sua vida e impactou plenamente a sua filosofia. Pouco depois, foi convidado a dissertar num congresso na Europa sobre a questão do estrangeiro e Nancy decidiu narrar a experiência do seu transplante. Não foi casual. O seu próprio coração estava a matá-lo, mas foi o coração anónimo de um outro que o salvou. O próprio estava a destruí-lo; o estranho deu-lhe vida. Que paradoxo! Nancy decidiu chamar à dissertação “O intruso”. Qual coração era o intruso? O alheio ou o próprio? Não somos todos mistos? Não somos todos outros?

Educar: Educar é dizer/fazer que somos diferentes e por isso devemos (um imperativo) abrir-nos à diferença. Educar é

uma radical abertura, um radical recebimento, uma radical hospitalidade do (ao) outro – que somos nós. Eu sou o outro, o outro é eu, eu preciso do outro para ser, o outro precisa de mim para ser... eu e o outro somos!

Fragmento 3
Comunidade

Palavras-Chave: comunidade, outro, exclusão, vida social, inclusão, vida individual, comunitarismo, contratualismo, união, identidade, leis, segurança, cidadania, valores, costumes, tradição, diferença, conveniência, participação, ordem, instituições, contrato, partilha, comum, tecnológico, ideia, dever, direito, obrigação, violência, paz, amor, ódio, imunização, biológico.

Comunidade, ser e viver comum/juntos!? Quem somos? Estamos sozinhos ou estamos sempre com outros? Ou somos o outro? Como diferenciar os outros de nós mesmos? E quem são mais importantes, nós ou os outros? Porque temos a tendência de nos preferirmos e desprezar o que é diferente? Porque é que, quanto mais semelhante é alguém a nós, melhor o aceitamos e, quanto mais diferente é, mais o excluímos? A nossa intolerância com o estranho não marca um limite na nossa ideia de comunidade? A maior parte da explicação sobre a forma como nos relacionamos com o outro, depende de como explicamos a origem da nossa vida social. Em geral, vemos que as teorias clássicas sobre a comunidade se baseiam na exclusão do outro. Estaremos destinados a deixar sempre alguém de fora? Porque precisamos de inimigos? O que é uma comunidade? Terá a ver com o que temos em comum ou com o que nos diferencia? O que é que nos une? E o que é que nos separa?

Quem é o primeiro quando se pensa na base de toda a ordem social? A comunidade ou o indivíduo? Em filosofia política fala-se, geralmente, de duas posturas: o *comunitarismo* e o *contratualismo*. O *comunitarismo*, com uma origem muito mais antiga, e o *contratualismo*, que se instala com força na modernidade. Por vezes, dá a impressão que ambas as posturas se polarizam e não conseguem dar a volta a uma questão muito mais profunda: a *questão do outro*.

O comunitarismo entende a comunidade como algo prévio ao indivíduo; de alguma maneira nascemos num quadro social e, por

ele, somos condicionados pelo que no fundo nos constitui. Não quer dizer que não haja possibilidade de alterar aquilo de onde nós viemos, mas viemos e essa marca é determinante. Aristóteles pensava que a sociedade era como uma grande família alargada. A ideia de comunidade como uma estrutura familiar é muito forte, na medida em que gera a sensação de unidade através do laço sanguíneo. Segundo Aristóteles, a família aumenta e torna aldeia-se. A aldeia também aumenta e torna-se comunidade. As leis devem ir-se adaptando às novas necessidades, mas o espírito é o mesmo: há algo que é prévio em cada um de nós.

A grande questão do comunitarismo é definir o que nos une. Pode parecer que o que nos liga não é mero acidente circunstancial, mas algo essencialmente intrínseco à nossa identidade. Nenhum de nós existe desvinculado do seu ambiente. A comunidade onde nascemos já tem certas tradições, leis e valores. Caímos num mundo que condiciona a nossa primeira identidade. Se a comunidade nos condiciona, ficamos com uma marca de origem que se manifesta como exclusão do outro. Em nome da própria comunidade, negam-se direitos e necessidades a outras comunidades, chegando, inclusive, ao extremo de considerá-las fora do cânone humano. Por outro lado, há afinidades, gostos e interesses comuns entre alguns indivíduos e entre outros não. Não obstante, a diferença entre pensar a afinidade desta maneira e o fundamentalismo comunitário é abismal. Toda a fundamentação metafísica de uma comunidade neutraliza qualquer argumentação crítica. Em nome de um Deus, de uma pátria ou de uma terra, que se coloquem acima de uma vontade geral, justifica-se qualquer coisa.

A outra posição é o *contratualismo*, invertendo a fundamentação. Os contratualistas afirmam que o homem, por natureza, não é um ser social, mas um ser individual e isolado que entra na sociedade por escolha. A sociedade é uma consequência, não é um antecedente. O que há de prévio é o ser humano livre, individual e com o desejo de sobreviver. Thomas Hobbes pensava que os homens, por natureza, são como células individuais. A última coisa que pode despedaçar a humanidade é o ser humano dividido. De facto, a palavra "indivíduo" significa indivisível. Se nascemos, por natureza, individuais, porque é que decidimos, em algum momento, viver em sociedade? A resposta é evidente: por conveniência. Nascemos indivíduos livres, egoístas, racionais e com medo da morte.

Para prevenir uma guerra de todos contra todos, decidimos alienar a nossa liberdade e estabelecer um contrato de sujeição à lei. Assim nasce a ordem social. Se a origem da sociedade está num contrato, o contratualizado reflete-se em todas as instituições. Tudo é contrato, as relações entre os indivíduos, bem como a amizade, o ensino, o casamento. O universalismo que advém do contratualismo, supõe a igualdade individual antes da lei, antes de qualquer condicionamento prévio da comunidade. O problema é supor que a ideia de ser humano individual seja, em si, a ideia de uma determinada comunidade. Será o individualismo um valor metafísico, um paradigma prévio de que se parte? Por outro lado, será que podemos desvincular-nos do nosso ambiente? Podemos colocar a questão sob outra perspectiva: todos os pressupostos apresentados até ao momento admitem que a comunidade deriva do comum.

Comunidade é aquilo que partilhamos, aquilo que muitos “eus” têm em comum. Se o comum é a característica de cada um dos indivíduos, caímos num paradoxo. Como explica Roberto Esposito, o comum termina identificando-se como o seu oposto, o próprio. Teremos em comum o que é próprio de cada um? Seremos possuidores, cada um, do que temos em comum? Na etimologia da palavra latina “comunitas”, encontramos o termo “munus”, que nos remete para as ideias, tanto de dever como de dom. O “munus” é *o dom que é dado, porque se deve dar e não se pode não dar*. Indica o dom que é dado e nunca o que se recebe. Não implica estabilidade ou ganho, apenas subtração, perda e cedência. O “munus” é *a obrigação que se contratou com o outro*. Assim devemos ver a comunidade, não como algo em comum, mas como a partilha de um peso. O que une ao outro não é uma propriedade, mas um dever, uma dívida, um dom a dar. Pessoas unidas, não por mais um, mas por menos um, pessoas unidas por uma falta. *Partilhamos o dever pelo outro*. Desta forma, tudo o que imaginamos sobre a comunidade cai.

A proposta de Esposito era priorizar, não os idênticos a nós, mas os diferentes. Foram os modelos comunitários mais preocupados com a segurança dos próprios, que geraram os maiores atos de violência. A obsessão pela defesa do idêntico, como forma de assegurar alguma natureza pura, é apenas o medo que causa o saber que, ao contactar com o outro, nos vemos obrigados a transformarmo-nos. Talvez seja altura de começar a remexer nas nossas

origens híbridas e nas nossas misturas constitutivas para compreender que neste mundo não há homens puros. Não se trata de deixar de amar o que cada um é, mas deixar de converter esse amor em ódio pelo outro. O orgulho da comunidade torna-se exclusivo quando se utilizam os critérios de identidade como forma de estigmatizar o que é diferente. A importância do outro é que o outro explode com a sua alteridade radical e abre-nos. Pode-se rejeitar o “*munus*” e assim o imune é o que acredita estar isento desta obrigação para com o outro. Quem é o imune? O protegido, o puro, o seguro. Aquele que se considera acima de todas as coisas e se protege para sustentar a sua própria comunidade, imunizada dos que estão de fora.

Dentro da vida: Comunidade, comunitarismo, contratualismo, imunização? Qual a forma desejável, a realizável, a vigente nos tempos modernos? Todos temos uma tendência para a imunização, que se manifesta tanto a nível biológico, como jurídico e tecnológico. Mas a questão é não radicalizar, porque se pensarmos que tudo que é estranho vem para nos destruir, a ação imunitária torna-se uma obsessão para as políticas de segurança. A segurança, assim entendida, não é para todos. É segurança para alguns, para os que estão dentro e é exclusão para os que estão fora. Neste contexto, onde colocar um limite? O que nos torna estranhos? Uma cor de pele? Um crédito bancário? Uma religião? Um odor? Um aspeto? O que é uma medida de imunização? Será inocular uma dose da mesma doença que se está a combater? Não se provocam mais mortes se, para combater a morte, se matam os que matam? Será que tem sentido legitimar a morte para salvar a vida? Não estamos a matar-nos? Que comunidade queremos afinal? Como será a comunidade que está para vir?

Giorgio Agamben fala-nos da figura de qualquer um. Uma comunidade aberta a qualquer um, significa que o próprio não se põe em causa para fazer parte. Qualquer um é parte. Esposito recorda-nos que a ideia de hospitalidade se cruza, na sua origem, com a ideia de hostilidade. Ser hospitaleiro só tem sentido com o hostil, se não, a hospitalidade torna-se desnecessária. Mas, quem é o hostil? Até quando continuaremos a construir inimigos externos e internos para justificar as nossas políticas de segurança e defesa? Quantos inimigos terão passado pelo Ocidente? O comunista, o negro, o

homossexual, o judeu, o árabe, o primitivo, o louco, o indígena, o herege, o bárbaro, o outro. Um dia, estaremos tão fechados nas nossas muralhas que nunca mais poderemos sair das nossas casas.

Educar: Educar para vivermos juntos. Educar como um dever, uma obrigação, de uns com/para os outros. Uma vénia ontológica que faz caminho antropológico!

Fragmento 4

Pátria

Palavras-Chave: pátria, identidade, nação, estado, cidadania, tradição, participação, legalidade, nacionalismo, natural, artificial, construção, pai, padrão, fechamento, símbolos, abertura, lugar, origem, intimidade, essência, família, ordem, mitos, memória, fundação, origem, mãe, integração, globalização, multiculturalismo, igualdade, fronteiras, diversidade, liberdade, capitalismo, singularidade, futuro, migração, mobilidade, língua, cidadão, deveres, direitos, linguagem, diáspora, estrangeiro.

Sou pátria...a minha língua é a minha pátria, o meu corpo é minha pátria. O que é a Pátria? É algo que nos constitui de maneira essencial ou acidental? Somos também a nossa pátria? Ou somos o que somos e, além disso, temos uma pátria do mesmo modo que adotamos um estilo, uma forma de vestir, uma ideologia? A pátria tem-se ou é-se? Será que poderíamos não ter pátria? E, se assim fosse, faltaria algo? Vivemos num mundo global, onde circula a ideia de uma certa crise nas identidades nacionais. Contudo, a mesma ideia de alguém sem pátria não gera apenas rejeição. A identificação entre nacionalidade e cidadania também faz de alguém sem pátria um ilegal. Mas porque é que alguém não teria pátria? Os nacionalismos dotaram o homem moderno de um sentido transcendente, num mundo que, com a crise das religiões, se foi desencantando. Para que os nacionalismos modernos cumpram o seu propósito de integração e sentido, têm de ser assumidos como parte das nossas raízes, têm de tornar-se a nossa essência. Porém, será que os Estados nacionais modernos serão construções artificiais? Será que existe algo essencial no ser humano que nos constitua como padrão? A pátria é o padrão? Será que podemos

continuar a pensar o padrão como algo fechado e definitivo? Ou será que no padrão habitará o outro?

Quando pensamos em pátria, vêm-nos à mente muitos símbolos. Costumamos associá-la a uma bandeira, a um hino, a uma pessoa ilustre, a uma data, a um relato histórico: todos símbolos que nos ligam à pátria como o nosso lugar de origem. Existirá uma origem? Ou antes, será que desde sempre trazemos em nós a origem? Será que a pátria é algo que nos liga ao nosso ser mais íntimo, a algo essencial em nós? Ou tratar-se-á de algo contingente, de algo que poderia ser de outra maneira?

Muito ligada à ideia de pátria, aparece a ideia de *nação* e *estado*. O que é uma nação? Será algo fechado que expressa uma certa natureza íntima, como se se tratasse de uma ascendência familiar? Poderíamos comparar a nação com uma família numerosa que nos precede a todos, como se se tratasse de um tronco comum do qual descendemos? É que, através do conceito de pátria, ocorre a ideia de um sentimento de pertença que, no entanto, entra em conflito com a própria história dos Estados nacionais.

Os Estados nacionais, os nossos países, são uma criação moderna. Não existiram sempre. Os nossos países existem como unidades de ordenamento social, em função das novas condições de trabalho e do desenvolvimento tecnológico e produtivo que se têm manifestando desde a modernidade. Os países ou Estados nacionais são filhos de um novo modelo produtivo, o capitalismo. Os Estados nacionais vão construindo as suas fronteiras de modo artificial, juntando as povoações originais dentro de um novo território ou, no pior dos casos, despedaçando-as em fragmentos e recolocando-as em países diferentes. Por este motivo, para que um novo país ganhasse força, era necessário reescrever o passado, criando mitos fundacionais que transformassem a nova nação na nossa raiz mais essencial. Provenhamos, ou não, todos da mesma família original, para que a nação funcione e integre seus diversos fragmentos, vão-se construindo símbolos, tradição, cultura, memória, língua, mitos e histórias em comum – para que nos sintamos como uma grande família. Na ideia de nação está inscrita uma certa “intemporalidade”, “intangibilidade”. Contrariamente, o estado é uma organização política, ideológica, burocrática, legislativa, executiva, temporal, tangível. Houve um tempo em que a nação e estado estavam juntos – o estado representava a nação. Hoje, parece que

assistimos a uma separação da nação e do estado, em que este último se apresenta como representante (prisioneiro) de políticas económicas externas – grupos económicos, capitalismo selvagem, globalização.

Benedict Anderson defendia que todas as nações são comunidades imaginadas. A integração só funciona a partir da coação jurídica, sobretudo, espiritual. Na globalização fala-se de identidades pós-nacionais. Questionam-se as estruturas dos Estados nacionais como sendo dogmáticas e começa-se a falar de multiculturalismo. O que é o multiculturalismo? É o enfraquecimento das fronteiras nacionais de todos os tipos, em nome de um novo universalismo que prioriza a mistura e a diversidade, acima da rigidez com que estavam moldadas as identidades nacionais do século XX. No entanto, mais uma vez, motivos com alguma inclinação emancipadora acabam por ser usados com outro propósito. Em nome do multiculturalismo, impõe-se um regime global que não questiona a desigualdade social. Dito de outro modo, o multiculturalismo parece mais uma estratégia de turismo global, onde a diversidade se mistura em opções de consumo e fruição, mas não acessível a todos. O enfraquecimento das fronteiras nacionais poderia originar um mundo com maior diversidade, se não se reduzisse tudo à diversidade de consumo. O novo capitalismo cultural apresenta-se como defensor das diferenças, promovendo um tipo de liberdade que, no entanto, não questiona a cada vez maior exclusão social dos nossos tempos. Questionar os Estados nacionais, para impor um regime único estabelecido sobre o capitalismo global, é trocar uma estrutura que viola a singularidade por outra. Por isso, a pergunta subsiste: como pensar a nossa relação com a pátria fora de todo o essencialismo, inclusive do essencialismo do capitalismo? As novas pobreza, que se vêm instalando com o capitalismo global, fizeram emergir um velho fenómeno, mas com um novo rosto: as migrações. Os novos migrantes são o reverso do turismo global. Uns viajam para desfrutar do mundo, outros para lhe sobreviver.

Será que o problema de hoje é, afinal, o de sempre? O que é ser um cidadão? Se ser um cidadão implica ser um sujeito com direitos e obrigações dentro de um Estado, será que todos chegam a ser cidadãos? Que lugar tem o estrangeiro ou o marginal? Quem são aqueles que entram realmente no contrato social? Os que juram a bandeira? Os que podem votar? Os que possuem documentos?

Como se relaciona a cidadania com a nacionalidade? No seu livro “A questão judia”, Karl Marx critica fortemente a Declaração dos Direitos do Homem da Revolução Francesa. Marx pergunta: quem são os cidadãos? Serão os direitos dos cidadãos os direitos do sujeito burguês? Perguntando de outro modo: será possível resolver a desigualdade social no enquadramento de um sistema de igualdade civil? O que é que se ganha com o pobre e o rico serem cidadãos da mesma nacionalidade, se continua a haver ricos e pobres? Hoje, os novos apátridas são perseguidos, atirados à água, encerrados em campos de concentração e neles se concentra toda a violência de uma cidadania que entende o estrangeiro e, sobretudo, o imigrante ilegal, como um outro que não encaixa e que, por isso mesmo, nos ameaça. Como defender os direitos dos que estão fora do sistema de direito? Os escravos laborais, os refugiados, os imigrantes ilegais, os marginais e excluídos da sociedade, aqueles que se encontram privados de todo o direito e que convivem, no entanto, connosco no nosso próprio território. Não são também a pátria? Em que pátria vivem eles? Em que pátria vive o outro? É necessário que repensemos, então, o que é a pátria. O que é a pátria?

No mundo contemporâneo, as fronteiras tornaram-se difusas. Enquanto a globalização cultural nos empurra para uma ausência de limites, os movimentos nacionalistas, em troca, procuram recuperar os elementos folclóricos de cada nação. O que constitui uma nação? Para Karl Von Humboldt, o mais característico da pátria é a *língua* – é conhecido o pensamento de Fernando Pessoa (Bernardo Soares): “A minha pátria é a língua portuguesa”. Além da territorialidade, podemos pensar a língua como a própria alma do nacional. A língua é legada e transmitida pelas gerações anteriores. Na verdade, no exílio, podemos ter muitas restrições jurídicas, políticas e sociais, mas ninguém nos impede de falar a nossa língua. No fundo, podemos afirmar com Humboldt, que a língua é a própria nação, a *nação transportável*. Muitas culturas vivem hoje na diáspora. Diáspora, em grego, significa dispersão. A dispersão pode ler-se como uma perda ou pode ler-se antes como o entrecruzamento permanente das diferentes culturas. A pátria vai-se definindo com um território delimitado que fixa uma fronteira com outro diferente. Uma diferença que é essencial, é definitiva. Mas se não o é, leva-nos a pensar a pátria a partir de uma origem difusa, para não dizer contaminada, suja, impura, mista, uma origem com o

outro. Uma origem sem origem. Como suportar esta vertigem?

Não é acidental que o lugar onde nascemos seja a pátria e a terra natal seja a nossa pátria mãe. É que pátria vem do latim “pater” e significa *pai*. Por isso, a pátria mãe representa a dependência mais plena, a mãe e o pai juntos. A mãe, como símbolo do sangue no solo que gera no ventre materno. O pai, como símbolo do apelido, da linhagem, do jurídico, da autoridade. A leitura essencialista da nacionalidade encontra as suas figuras mais eficientes. *Ninguém pode não ter pátria*. No entanto, os argumentos a favor do essencialismo desmoronam-se rapidamente, tanto a sua justificação metafísica, invocando uma essência do solo que se encontraria presente em cada um de nós, como a sua justificação purista, que supõe a existência de etnias puras com impossibilidade de contacto. Na realidade, não há cultura que não possua nas suas origens situações de fusão e mistura. Como definir os que não têm pátria? Ou será que usamos a figura do apátrida para criar os nossos inimigos internos? Um estrangeiro tem a sua mãe e tem o seu pai. O problema está nos que não têm pátria, os órfãos radicais. Esses não encaixam em nenhum modelo. Incomodam. Quem são, hoje, no mundo da globalização, os que não têm pátria? Qual seria, então, o verdadeiro exílio? Viver noutra língua que não seja a própria? E não é toda a língua algo próprio e ao mesmo tempo alheio? Não inventámos a linguagem. A língua antecede-nos. Se herdámos a nossa língua dos outros, quer dizer que estamos sempre no exílio?

Para Jacques Derrida, apenas falamos uma língua, que nem é própria. Com efeito, para além de não a termos inventado, a linguagem antecede-nos – um mistério?! O mais íntimo, de algum modo, transcende-nos. Mas também falamos uma só língua que não é única, já que uma língua não é algo definitivo, nem fechado, nem absoluto, mas sim um momento do trânsito incessante da hibridação de múltiplas línguas. A nossa língua é muitas línguas. O próprio é, ao mesmo tempo, muitos. Hannah Arendt, que viveu apátrida após o governo nazi lhe retirar a nacionalidade alemã, defendia que não se sentia alemã, a não ser pela sua língua. Pode abandonar-se a língua materna? Pode deixar-se de pertencer à pátria enquanto língua? Não se apresentará a língua, pergunta-se Derrida, como o próprio lar que jamais nos abandonará?

Dentro da vida: O que é uma pátria hoje? Perante um mundo

globalizado (mobilidade, multiculturalismo, economia) o que nos resta? Uma pátria? Uma nação? um estado? Quem são, no interior da nossa própria nação, os nossos próprios estrangeiros? Quem deixamos de fora, estando dentro? Não somos todos nós, de algum modo, também refugiados, peregrinos, exilados, estrangeiros, mistos? Somos uma mistura que continua a misturar. Qual seria, então, o nosso lugar mais próprio, se toda a existência não fosse mais do que uma passagem? Poderemos pensar que a única pátria possível é o encontro com o outro? E o que podemos ter sempre conosco? O corpo, o pensamento, a língua.

Educar: Educar para um sentido de pertença. Pertencer é existir, é Ser. Pertencer-nos é permitir a pertença de outros. Uma pátria ... uma “casa comum” ... múltiplas Babéis.

IX. Conhecimento

Fragmento 1

Conhecimento: origem e sentido(s) – ato 1

Palavras-Chave: filosofia, origem, sentido, mudança, pergunta, resposta, angústia, curiosidade, realidade, vida, espanto, (des)ordem, conhecimento, pensamento, razão, princípio(s), lógica, ciência, teoria geral, gnose, valor, ceticismo, dogmatismo, dúvida, procura, limite, finitude.

Conhecer para ser, viver, situar, projetar. Gente, cinema, pessoas, ... onde estamos? Que fazemos aqui? Porquê, para quê? O que viemos fazer? Para nos divertirmos, para nos perguntarmos? Que buscamos? A origem? Qual a origem? Um dos questionamentos da Filosofia é a origem das coisas. A filosofia pergunta-se e, cada vez que responde, volta-se a perguntar. Por isso, até podíamos interrogar-nos: o que sucederia se não houvesse origem? A pergunta pela origem conduz-nos à origem da pergunta: como nasce a Filosofia? Quando? A quem se apresentou a pergunta pela primeira vez? E que lhe aconteceu? Tudo continuou igual ou gerou mudança? De que serve questionarmos tudo? Faz-nos mais felizes ou angustia-nos? A filosofia acaba sendo apenas uma mera curiosidade intelectual ou ter-se-á tornado numa forma real de transformar as nossas vidas?

I) A primeira origem (sentido) da filosofia é o assombro (o espanto). A natureza, a vida e a técnica apresentam-se, acreditamos nós a priori, com algum sentido, com alguma ordem. Pelo menos tentamos que assim seja, porque se não fosse assim, talvez nos causasse uma angústia insuportável... O assombro e a angústia estão muito ligados entre si. O assombro existencial surge da tomada de consciência desta ordem. Porquê? Porque está tudo onde tem de estar? Cadeira, ecrã, luz, ar, oxigénio, átomos.... O assombro busca um fundamento que acalme a angústia produzida pela noção de que estas perguntas não têm respostas. E se aquilo que nos angustia é a consciência de saber que não podemos deixar de procurar o que nunca alcançaremos? Historicamente, estas primeiras perguntas foram-se elaborando no mundo grego antigo.

II) A segunda origem (sentido e evolução) da Filosofia está num

momento de passagem: do Mito à Razão. Presume-se que, em algum momento, foi-se constituindo um *pensamento de tipo racional...* que foi substituindo o Mito. Racionalizar, perguntar, argumentar, fundamentar, são ações de um pensamento filosófico que rapidamente tentou responder à pergunta pela origem. Qual o princípio de todas as coisas? Diz-se que Tales de Mileto argumentou que esse princípio era a água. A atitude de procurar uma razão no natural e não no sobrenatural, tornou-o (segundo Aristóteles) no primeiro Filósofo. A origem da Filosofia explica-se, assim, como uma *passagem do Mito (crenças, heróis, relatos, superstições) à Razão (lógica e positiva – ciência).* Todavia, poderá a Filosofia reduzir-se ao racional e descartar o mítico? Não subsistirá algo de mito (um pouco de mito) e de outras formas de conhecimento em todo o saber – gnosiologia? O problema radica no modo como entendemos o mito. Na modernidade, associamo-lo negativamente a um relato fantasioso que confunde e gera adesões cegas. Ao contrário, o nosso entendimento racional teria capacidade de colocar em evidência toda esta estratégia de desmistificar o falso conhecimento. A razão e a ciência podem dizer o conhecimento verdadeiro. E se a razão também fosse um mito? E se os mitos surgissem de tal modo poderosos, impedindo-nos de visualizar o mundo, dado que funcionam para nos dar a ideia de que tudo é razoável e ordenado? Assim como Tales de Mileto propôs a água, outros pensadores propuseram princípios diferentes: *Anaxímenes – o ar, a água, o fogo; Pitágoras – os números; Parménides – o ser.* Se, com o desenvolvimento da história do saber, fomos entendendo que não existe uma só verdade sobre a realidade, a mesma ideia de fundamento necessita de sentido. Se perante o assombro se constrói conhecimento, e o conhecimento é falível e mutável, será que o assombro não se transformará em dúvida?

A questão do fundamento abre-nos a pergunta pelo saber, iniciamos no estudo da *metafísica, isto é, na análise das razões de tudo o que existe.* Outra coisa é perguntarmo-nos sobre o modo de conhecer do homem. Como conhecemos a realidade? Podemos conhecer tudo? Existe uma posição que defende que tudo o que o homem conhece através do pensamento concetual e do uso das palavras, nunca alcança um conhecimento acabado. Essa postura é conhecida com o nome de *ceticismo.* Diz-se que Pirro, um dos homens mais sábios do período Helénico, viajou com Alexandre

Magno até à Índia, onde se encontrou com um sábio local. Para explicar a natureza da dor, em vez de falar, o sábio emulou-se pelo fogo. A partir desse momento, Pirro decidiu fazer silêncio para sempre: entendeu a inutilidade da palavra. É o pai do Ceticismo – *tudo o que pode ser dito não tem nada a ver com o que é.*

III) *A dúvida (radical)* leva-nos ao terceiro *sentido* da filosofia, pois estimula-nos a continuar a procurar, a querer alcançar alguma certeza. É uma origem paradoxal, já que, tal como nos incita a alcançar o estável, ao mesmo tempo destabiliza-nos. Talvez todo o saber humano não seja mais que a consciência de carácter paradoxal de todo o conhecimento. Se assim for, será que a filosofia alcançará um limite? O que são situações limite? São situações que nos limitam e, por isso, nos tornam mais conscientes da nossa condição humana. Podemos escolher padecer mais ou menos, mas somos seres padecentes. O importante é: o que fazemos com os padecimentos? Não escolhemos viver neste aqui e agora, mas aqui estamos, apenas se trata de fazer algo com ele. Os Estoicos diferenciam dois tipos de situações: aquelas que dependem de mim e aquelas que não. A receita estoica é simples: assumir que sobre o que não temos poder, é melhor permanecer indiferentes. Quanto às outras situações, resta-nos a sua aceitação. A filosofia transformou-se assim numa terapêutica de finitude, que nos permite diferenciar entre aquilo que não nos deve preocupar e aquilo sobre o que devemos intervir. Deste modo, estaremos conscientes da finitude humana.

IV) *A consciência da nossa finitude e de como devemos viver conduzem-nos a um quarto sentido da Filosofia.* Quem são os grandes representantes de como devemos viver? Sócrates e Aristóteles. Quem era Sócrates? Um mestre que não era muito bem visto pelas elites (poder, sofistas, ...) da sua época, dado que fez da sua filosofia uma ética de questionamento contra o poder vigente. Numa época de forte crise existencial e política, Sócrates revalidava o lugar do saber como procura, não apenas de verdades conceituais, mas de uma vida plena. Deixava de lado o efêmero e o material e apostava num sentido mais profundo. Sócrates combatia uma certa mercantilização do conhecimento, emergente de uma sociedade cada vez mais focada no êxito, descomprometida e fragmentada. Mas ele fazia-o com as suas ideias e a sua maneira de viver. Sócrates era um indivíduo invulgar para o senso comum

da época. Essa invulgaridade torna-o em alguém incómodo para poder, que o acusa e o leva a julgamento: *quando o poder se dissocia do saber perde autoridade (autoritarismo)*. Uma autoridade que Sócrates emanava, pelo facto de assumir que o saber está sempre aberto e em constante busca, por ter entendido que tudo o que sabemos com certeza, é que nada sabemos.

No “Banquete” de Platão, diferencia-se a figura do sábio da figura de filósofo. Um sábio está em posse da verdade, está em contacto com o absoluto e, por isso, não tem mais nada por que procurar. Existirão homens assim neste mundo? A figura do filósofo é outra coisa, uma ação de abertura, um exercício permanente de pergunta, uma militância contra as pretensões do absoluto (como tem, por exemplo, a ciência), daqueles que acreditam possuí-lo. Se a Filosofia é por definição *amor à sabedoria*, logo, desejo pelo que necessitamos, então, o desejo intenso de todo o ser humano é a busca pela origem – o encontro do impossível e pelo imprevisível. Mas o impossível não nos detém. É a impossibilidade que torna possível a filosofia. Se existem sábios, não são deste mundo.

Dentro da vida: O homem sempre desejou conhecer: conhecer-se, conhecer o outro, conhecer o mundo (natureza/cosmos) – e todos os fenómenos associados. Fazer perguntas... fazer perguntas é o que nos torna humanos. O que nos torna humanos também são os nossos atos “revolucionários” – tentar “virar do avesso” tudo aquilo que se julga ser do campo da verdade absoluta. De facto, temos consciência da nossa finitude e, desde o nascimento até à morte – alguma metafísica remete-nos para uma (in)finitude –, vivemos num constante desejo de conhecer. Podemos mesmo dizer que o sentido da vida é conhecer!?! O espanto, a curiosidade, a angústia e todas as formas de conhecimento – uma teoria geral do conhecimento – vão-nos dando esse sentido, porque neste mundo apenas há amantes, peregrinos, viajantes com/sem destino final – seres humanos.

Educar. O exercício do conhecimento convoca (deverá convocar) as várias formas de conhecimento – teoria geral do conhecimento na sua expressão gnosiológica. Uma busca indefinível. Um encontrar possibilidades, ainda que possam ser efémeras.

Fragmento 2

Conhecimento: a primeira metáfora – ato 2

Palavras-Chave: cavernas, sombras, luzes, arte, pergunta, conhecimento, real, aparente, quantidade, qualidade, realidade, verdade, acordar, movimento, consciência, sol, aparências, saúde, entrada, (a)normalidade, fechamento, engano, alienação, liberdade, medo, mercadoria, porquê, instrumento, acontecimento, infinito, (im)possível.

Conhecemos. Percebemos. Pensamos. A nossa relação com o outro de nós supõe uma reação. Nada nos é indiferente. O vento na pele, um movimento brusco, uma dor de cabeça, a noite. As coisas sucedem-se dentro e fora de nós, nesse limite impreciso entre o fora e o dentro, que é o nosso corpo. Todas estas percepções vão configurando um sentido. Não percebemos apenas, também podemos explicar o que percebemos. Entendemos que a noite é a noite através de toda uma série de relações conceptuais onde, se há noite, é porque há dia, e há ambos, é porque há sol, e é porque há um universo e é porque há. Pensamos. Além disso, pensamos que pensamos. Neste ato reflexivo começa o humano. Voltando às perguntas e à Filosofia, e também de outras formas de conhecimento – teoria geral do conhecimento –, onde se situam (no nosso olhar) as *Artes*, nas suas mais diversas expressões e *onde moram* as coisas do homem e do humano: a poesia, a metáfora, o simbólico, o utópico, a imaginação, a fabulação, o sonho, a literatura, o corpo e o movimento (lúdico, educação física, desporto, ...)... às perguntas infinitas.

Há uma tentativa de nos pensarmos pensando e, por isso, persegue o fundamento. Procurar entender porque tudo acontece como acontece, mas consciente de que cada novo porquê, abre uma nova procura. Sabemos que sabemos, mas também sabemos que sabemos que sabemos. Esta procura, por ser infinita, torna-se infrutuosa. Qual é o problema? Produz-se um choque entre os critérios que dominam a nossa quotidianidade e aqueles que a filosofia, o pensamento e a reflexão propõem. Na vida quotidiana, nada podemos admitir como infrutuoso. Não podemos fazer coisas que não sirvam para nada, na medida em que o valor dominante na quotidianidade é a produtividade – estamos prisioneiros da quantidade, do

económico, da eficácia utilitarista. Mas *“nada é mais improdutivo do que a filosofia”*; *“nada é mais improdutivo do que as artes”*, nas suas expressões *“inocentes e autênticas”*. Sobretudo, porque se pergunta sempre (ainda bem!): porque é que tudo o que fazemos tem de servir para alguma coisa? Para que serve fazer filosofia; ou para que serve entrar no mundo das artes, da poesia, da metáfora, do corpo, do imaginário, do literário. Na realidade, trata-se de uma pergunta inválida, uma vez que a particularidade destas dimensões do conhecimento começa, justamente, quando deixamos de pensar em termos utilitários. Aonde nos leva a pergunta infinita destas dimensões?

Dizem que Jorge Luís Borges terá dito uma vez: “Na verdade, a realidade não existe e, na realidade, a verdade também não”. Dizem.... Tudo o que afirmamos sobre o real... – torna-se impossível saltar o abismo que separa as palavras das coisas. E se tudo fosse um sonho e, enquanto sonhássemos, fôssemos felizes? Qual é a necessidade de acordar? E se o real fora do sonho fosse uma tortura? E que significa que algo seja melhor? Ou não são também reais as sombras? Na obra “Alegoria da caverna” de Platão, o exterior da caverna é, na verdade, o mundo real. E este mundo de sombras é um mundo de aparências. Agora, qual é o nosso? Vivemos fora ou dentro da caverna?

Se realmente fosse impossível darmos conta de que tudo isto não é um engano, porque não poderíamos, neste momento ser parte da caverna? Nenhum prisioneiro poderia aperceber-se, porque está habituado. Há uma mistura entre o hábito e a invisibilidade. Não fazemos outra coisa senão ver sombras, mas ao mesmo tempo não percebemos que estamos acorrentados. A vida na caverna é a vida normal. É a vida que se preza de ser normal. A normalidade assume as suas práticas como naturais, necessárias, óbvias, inquestionáveis. A normalidade estabelece os seus próprios critérios de aceitação e, conseqüentemente, de exclusão. Se existe normalidade, é porque há anormalidade. E os anormais costumam ficar de fora ou fechados. É o paradoxo do prisioneiro que vive a sua vida como se fosse normal e fecha o anormal, que em geral põe em cheque o sentido comum dominante do interior da caverna.

Os prisioneiros vivem a sua vida de maneira impessoal. Heidegger chama-lhe “o impessoal se”. Todos pensamos como se pensa. Consumimos o que se consome. Fazemos o que se faz. A normalidade

determina, de modo inautêntico, o nosso existir. A nossa autonomia vê-se limitada pelo dispositivo do engano. E na confusão entre o real e o aparente acabamos funcionais ao que o poder necessita. Marx chamava-lhe “alienação”. Pensamos ideias que os outros precisam que pensemos. Compramos as mercadorias que os outros precisam que compremos. Nos nossos tempos mais mediatizados, vai-se construindo um sentido comum que fala em nome das pessoas. Ou que se apresenta como representante da cidadania, confundindo equivocadamente taxa de audiência com democracia ou fazendo circular certas prioridades sobre outras, onde, quase sempre, os preteridos habituais são afastados da lista de prioridades.

Partindo de um ponto de vista mais ontológico, quais são as nossas correntes? O nosso corpo? A nossa data de nascimento? Ou, a partir de um ponto de vista mais pessoal, quais são as nossas correntes? Os medos? Os preconceitos? Os mandatos? Os prisioneiros somos nós. Será que poderíamos mostrar o oposto? O argumento das correntes é irrefutável. Todos poderíamos estar neste momento a ser manobrados por marionetistas. Ou poderíamos estar a dormir numa grande máquina, que suga a nossa energia, enquanto nos faz acreditar que estamos livres e despertos. Ou poderíamos viver no interior de um grande estúdio de televisão, que nos filma dia e noite sem sabermos. É que tudo se reduz à questão do saber.

Platão, mas depois muitos outros, pressupõe a dicotomia entre o real e o aparente, como uma separação nítida e inquestionável. Porquê pressupor como certa a separação tão taxativa entre o real e o aparente? Podemos ou não podemos saber que somos os prisioneiros da caverna? Existe algo em nós que dê o alerta? Que aconteceria se, um dia, um dos prisioneiros acordasse livre? Levantar-se-ia e separar-se-ia efetivamente da cadeira, quando, até esse dia, levantar-se significava continuar sentado. Platão apresenta-nos aqui a figura central da alegoria: aquele que se dá conta – será assim tão difícil dar-se conta? Além disso, porque não se achar um excêntrico, louco, deprimido? Não geraria esta libertação uma sensação de alienação?

A libertação das correntes é o que alguns autores, como Jacques Derrida, chamam de *acontecimento*. Algo que ocorre a partir do imprevisível, quebrando e produzindo uma fratura. Tudo o que, até então, tinha funcionado perfeitamente é, agora, posto em causa. Essas primeiras sensações do prisioneiro libertado são emblemáticas da

filosofia (e de outras formas de conhecimento/contemplação), nomeadamente a recuperação da capacidade de assombro, o olhar de principiante, a colocação entre parêntesis de todo o funcionamento. O desconforto da filosofia surge com toda a sua força e o prisioneiro começa a entrever que tudo pode ser de outra maneira. Por isso, Derrida chama à filosofia (e nós às artes e suas várias expressões) “uma experiência do impossível”, porque o libertado se levanta e inicia o seu caminho na direção do exterior da caverna. É uma torção da alma, diz Platão.

Como se liberta? O lógico seria pensar na libertação como fruto de uma ação deliberada ou tomada de consciência individual, que suporia a presença de um núcleo de liberdade em todo ser humano.

Mas o confinamento de que falamos, como defende Deleuze, é o pior dos confinamentos: *é a céu aberto*. Existe uma rutura não procurada. Se fosse procurada, acomodar-se-ia rapidamente em razões ou justificações (a ciência?!). Aconteceu algo, acontece sempre algo. Nesse dia, as correntes estavam no chão, oxidaram-se, soltaram-se; é indiferente, o importante é o que o acontecimento despoleta. Talvez se trate do ponto mais forte de toda a alegoria. Não há forma de mostrar que não sejamos nós próprios os acorrentados às cadeiras, a ver as sombras. Quando o libertado sai finalmente para o exterior da caverna, compreende quase tudo. Observa porque as coisas são como são, no entanto, depara-se com um obstáculo intransponível. Pode ver tudo, pode ver tudo o que existe, menos uma coisa, o sol. Porque o sol bate-lhe de frente, o sol cega-o. É uma metáfora do limite que, além de todos os limites, ainda subsiste. O sol é o fundamento último de tudo o que existe. A tudo dá vida. Permite que tudo possa ser visto, mas o sol em si mesmo, para nós, é um conhecimento impossível.

A pergunta do libertado é bem prática: que faço agora? Tenho um mundo inteiro para descobrir. Ao mesmo tempo, tenho obrigação de ir à procura dos meus companheiros. Ali em baixo, na caverna, os meus companheiros de toda a vida continuam escravos. Não me competirá ir ter com eles e libertá-los? Efetivamente, segundo Platão, o libertado volta a descer à caverna. Entende que deve libertar o resto, mostrar-lhes a realidade, desmascará-los. No entanto, há algo pior. O seu regresso não é celebrado, pelo contrário. Quanto mais o libertado se esforça por explicar como é

a realidade, mais incompreendido é pelos seus antigos companheiros, que o acham estranho, doente, desajustado, mudado, deslocado. A situação é chocante. O libertado vem explicar-nos que estamos aqui todos acorrentados, mas que não podemos ver as correntes. O efeito é o oposto. Todos vemos, na verdade, o libertado como acorrentado. Acharo-lo louco. Acreditamos que lhe fizeram uma lavagem cerebral, que o doutrinaram. Em particular, porque nos vem falar em nome da verdade, uma verdade que apenas ele viu, mas que não pode transmitir. *É o grande paradoxo de toda a revelação, se é o que existe, a sua impossibilidade de comunicação.*

Platão diz-nos que o libertado é aquele que faz filosofia. Acrescentamos a(s) arte(s). Fazer filosofia (e artes nas suas múltiplas linguagens) supõe uma linguagem e um tipo de pergunta que rompe com os valores utilitários dominantes. Fazer filosofia e artes é colocar toda a realidade em estado de alienação. Fazer filosofia e artes é colocar tudo sob suspeita. Fazer filosofia e artes é romper com o estabelecido, embora às custas de ficar à margem. Contam que depois de algum tempo, decidiu abandonar a caverna e sair para descobrir o mundo ou, pelo menos, para o percorrer. Contam que começou a ficar obcecado com o sol, o único saber que permanecia vedado. Quanto mais se focava no centro do sol, mais foi percebendo, quase com horror, a presença de novas correntes à sua volta. *E aí compreendeu que o mundo real e verdadeiro era, na verdade, o interior de uma caverna maior.*

Dentro da vida: Fazer filosofia, abraçar as artes na sua radicalidade e em todas as suas expressões e manifestações, é estar sempre a sair das cavernas, mas de todas. É nunca renunciar à pergunta do porquê. A pergunta pelo porquê não tem uma derradeira resposta e, por isso, abre e atira-nos para uma conversa infinita, obriga-nos a continuar o diálogo, a fazer da pergunta pelo porquê a última palavra. Entender que se a última palavra é o porquê... tenho um mundo inteiro para descobrir.

Educar. Educar é um acontecimento libertador, uma experiência do impossível onde ninguém pode ter a última palavra nessa pergunta do porquê.

Fragmento 3

Conhecimento: conhecer e saber – ato 3

Palavras-Chave: real, conhecimento, olhos, ver, gnosiologia, saber, delimitação, validade, método, prova, ciência, sujeito, objeto, razão, sentidos, fé, intuição, possibilidade, dogmatismo, ceticismo, objetividade, subjetividade, empirismo, racionalismo.

Conhecer, perguntar. Quando a filosofia se pergunta pelo sentido das coisas, coloca em jogo duas questões. Por um lado, o que é o real? Ao mesmo tempo, como o conhecemos? O que é o real? Como o conhecemos? A pergunta pelo real oculta a pergunta pelo conhecimento. Quando nos perguntamos pelo real, pressupomos um certo tipo de conhecimento que, no entanto, não evidenciamos. Quando vemos algo, não nos perguntamos como é que vemos. Não estamos a inquirir sobre o olhar ou a natureza dos olhos, apenas nos concentramos no que vemos. Toda a definição do real inicia-se com uma confiança fundamental, damos por evidente um certo tipo de conhecimento. Logo à partida, a pergunta pelo conhecimento é uma pergunta problemática, uma vez que põe em causa a própria ferramenta com a qual empreendemos a pergunta. Os meus olhos podem, em princípio, ver qualquer coisa, mas o que não podem ver são eles mesmos a olhar. É possível conhecer o modo como os seres humanos conhecem? Analisar o que é o conhecimento é a tarefa da gnosiologia.

Na Filosofia, chamamos *ontologia* ao estudo do ser enquanto ser e *gnosiologia* aos modos como acedemos ao ser. Em vez de colocar o foco no real, pomos o foco em como o homem se relaciona com o real para o conhecer. Mas não se transformaria então o real, apenas no modo em que o conhecemos? Um primeiro problema da gnosiologia é delimitar algo que acreditamos merecer chamar-se conhecimento. Será que existem conhecimentos válidos e conhecimentos inválidos? Mais do que isso, o que estará em jogo na necessidade em estabelecer certos saberes como válidos? Será apenas o desejo de querer alcançar a verdade? A gnosiologia procura estabelecer as condições que fazem de um conjunto de afirmações, um conhecimento válido. Não importa o que se conhece, mas sim como se justifica. Não se isto é uma cama, mas como sabemos que é uma cama. Todo o conhecimento deve seguir um método,

cuja chave é o teste de qualquer afirmação. Tudo deve ser posto à prova. Mas quando é que um teste é legítimo? Não terá também a prova de ser posta à prova? O teste deve satisfazer certos aspetos fundamentais, como a objetividade, a “neutralidade” ou a demonstração, que hoje são “cumpridos” (segundo seus entendimentos) apenas pelo *conhecimento científico*.

Nos últimos tempos, a *ciência* constituiu-se num saber com pretensão de verdade hegemónica, relegando ao âmbito do pessoal, do mágico, do irracional, o resto dos saberes. Significará isto que a arte e a religião, para pegar em dois exemplos, não serão conhecimentos válidos? O que é o conhecimento? Será que todo o conhecimento é válido? Existem formas de conhecer mais válidas que outras?

Peguemos em quatro formas distintas do conhecer: *a razão, os sentidos, a fé e a intuição*. Haverá alguma definição de conhecimento que albergue esta diversidade? Que encontre algo comum entre todas? A resposta é negativa. Estas quatro formas de conhecer tiveram percursos diferentes na nossa cultura. O *saber científico* apenas aceitou como conhecimento válido aquele que se tenha justificado na razão ou nos sentidos. E descartou tanto a fé como a intuição. Podemos intuir que algo está para acontecer, ou ter fé em alguma convicção religiosa. Porém, não se trata de conhecimento. Mas então, o que é o conhecimento?

Comecemos pelo mais evidente. Toda a relação de conhecimento apresenta-se-nos classicamente como uma *relação entre um sujeito e um objeto*. Sujeito é o que conhece, objeto o que é conhecido. O sujeito é claramente o homem, enquanto que objeto é tudo aquilo que supostamente está fora dele, incluindo, paradoxalmente, o próprio homem. *O homem é (muitas vezes), ao mesmo tempo, sujeito e objeto*. Mas como conhece o sujeito e o objeto? Trata-se de um conhecimento individual ou coletivo? Quem faz conhecimento? Indivíduos, livros, especialistas, comunidades? O ato de conhecimento é passivo ou ativo? Refletimos o nosso objeto de conhecimento ou construímo-lo?

Comecemos pela questão da própria possibilidade do conhecimento. Poderá o sujeito alcançar o objeto? O conhecimento é possível? Tudo indicaria que sim. Por um lado, temos o *dogmatismo* que é uma postura que entende que o conhecimento além de possível, também é óbvio e evidente. Para isso, tem de ancorar-se em

alguma certeza que nunca se questiona. O dogmatismo dá como certa a possibilidade do conhecimento, não o vê como uma relação, mas entende que o objeto se apresenta a um sujeito, que apenas o recebe e representa. *O componente dogmático está na confiança cega posta no ato de conhecimento. Um dogma apresenta-se na medida em que se ausenta o pensamento crítico, em que não há problematização sobre o que se conhece.* É como se o objeto viesse com aspetos predeterminados e o sujeito fosse um mero representante daquilo que se lhe apresenta. Pensar que tudo o que nos damos é dado, nos é dado por algo, e que esse algo deve estar bem, é a própria essência do dogmatismo. O dogmático está em aceitar a plataforma de verdades que mostra o objeto sem questionar nada. Porque, no fim, alguém nos apresenta essa plataforma. Será realmente possível partir sem nenhum dogma? Não estamos sempre a pressupor algumas verdades para começar a pensar em qualquer coisa?

Por outro lado, temos o *ceticismo que nega a possibilidade de conhecimento*. Se o dogmatismo prioriza o objeto e minimiza o sujeito, o ceticismo realiza o movimento contrário, o conhecimento concentra-se tanto no sujeito, que perde por completo o objeto. *Para o ceticismo, quando o conhecemos não podemos desvincular-nos das nossas circunstâncias, isto é, a cultura, a época, a família, os nossos valores, os nossos próprios medos. Por isso, todo o acesso ao real é mediado por alguma categoria subjetiva.* Sendo assim, poderá continuar-se a falar de conhecimento? Para o ceticismo não é possível o conhecimento, tudo é questionável, nada se fecha de forma absoluta. Não há forma de demonstrar que o que conhecemos é definitivo, porque o sujeito está sempre a distorcê-lo. Assim, torna-se impossível falar de um objeto em si mesmo, não existe conhecimento do objeto, mas sim conhecimento de como o sujeito conhece o objeto. Se não é possível afirmar um conhecimento absoluto, existirá algum tipo de saber válido ou nada tem sentido? Existe algo interessante, porém, no ceticismo. Uma coisa é negar todo o conhecimento, e outra desconfiar dos objetos que se me apresentam, exercendo uma atitude crítica e de suspeita perante os valores dominantes. Nesse sentido, persiste algo cético em todo saber.

Dogmatismo ou ceticismo? A discussão sobre a possibilidade de conhecer, leva-nos ao problema da *origem e validade do conhecimento*. Onde se origina no ser humano o conhecimento? Por onde

entra o conhecimento no sujeito? Foram duas, as respostas clássicas que dominaram o debate nos inícios do pensamento moderno: os sentidos e a razão. *Empirismo ou racionalismo*. O *racionalismo* sustenta que o único conhecimento válido é racional, ao garantir dois aspetos chave para que o conhecimento seja válido: necessidade lógica e validade universal. Necessidade lógica significa que é independente da experiência. Por exemplo, que o todo seja maior que as suas partes não se valida em nenhuma comprovação concreta, mas vale *a priori*. Não surge dos factos, os factos é que se ordenam segundo esta lógica. Além disso, estamos a falar de uma verdade universal, já que vale para todos os casos possíveis, sem exceção. Necessidade lógica e validade universal são dois princípios evidentes na Matemática – a ciência modelo por excelência para o racionalismo.

O racionalismo não nega o conhecimento empírico, mas coloca-o no lugar do erro. Os sentidos enganam. Geram uma relação primária com a realidade, que necessitam da razão para serem causados e colocados no seu devido lugar. *Para o racionalismo existem ideias inatas. A nossa mente não vem vazia, vem provida de informação verdadeira*. Dependendo da época e dos autores, o estatuto destas ideias inatas vai-se modificando. Em Platão, são metafísicas, em Santo Agostinho, divinas e a partir de Descartes, Leibniz e Espinosa vão-se justificando com a ciência emergente. Se o racionalismo pode garantir verdades inatas *a priori*, necessárias e universais, fá-lo à custa de abandonar a presença da realidade material. Às vezes, tem-se a impressão que funcionaria apenas sob uma metafísica, que fizesse da nossa razão algo desvinculado por completo do corpo. Todavia, será possível fazer-se uma exposição tão taxativa? Será que se pode excluir assim a experiência dos sentidos? Ou pior, poderá continuar-se a defender uma metafísica tão absoluta depois das mudanças científicas ocorridas a partir da modernidade?

Dentro da vida: O conhecimento (o saber?!) – O dogmatismo (aceitação da possibilidade do conhecimento, centrando-se no objeto), o ceticismo (negação da possibilidade de conhecimento, centrando-se no sujeito e ao mesmo tempo valorizando a sabedoria desse sujeito), o empirismo, o racionalismo. O conhecimento científico apenas aceitou como conhecimento válido aquele que se

tenha justificado na razão ou nos sentidos – estudado e validado pelo método. Descartou tanto a fé como a intuição, como outras formas de saber/conhecer. E o saber?! Não será mais do que o conhecimento. Ficar prisioneiro/instrumentalizado só pela (na) ciência não nos dá um conhecimento e um saber em simultâneo. O conhecimento científico (em particular este, que é tão elogiado) é uma pequena parte do saber. Reduzir o saber ao conhecimento científico é ficar coxo. Precisamos ser céticos para saber conhecendo. Nesse radical ceticismo, o homem/sujeito/objeto não fica prisioneiro de uma visão (racional em exclusividade), é colocado nas suas subjetividades, nas suas circunstâncias, nas suas emoções, nos seus afetos, na sua cultura, na sua época, na sua família, nos seus valores, nos seus próprios medos e sonhos – isto são coisas da sabedoria.

Educar. Educar é saber. Um saber que engloba todas as formas de conhecimento. A crise da educação não será resultado do “apagamento” de muitas formas de saber/cultura? Nada é fixo, imutável, definitivo, porque o sujeito está sempre a distorcê-lo, com o seu saber. Educar é saber.

Fragmento 4

Conhecimento: conhecer e poder – ato 4

Palavras-Chave: origem, empirismo, razão, verdade, sentido, significado, vivência, ideias, leis, experiência, categorias, tecnociência, ciência, pensamento, democratização, conhecimento, teoria, sujeito, poder, objeto, dogma, gnosiologia, generalização, técnica, cultura.

Conhecer para saber? Para ter poder? Qual é a origem do conhecimento? Quem garante um conhecimento válido: a razão ou os sentidos? Perante o racional que postula a razão, surge o empirismo que dá prioridade aos sentidos. Mas a crítica da razão que se inicia com o empirismo, leva a que se ponha em questão o mesmo sujeito que conhece. Pode-se continuar a pensar o conhecimento apenas como uma relação neutra entre o sujeito e o objeto?

O princípio fundamental do empirismo é que todos os nossos conhecimentos provêm e validam-se com a experiência. A nossa

mente é como uma tábua lisa ou um papel em branco que vamos preenchendo com informação, à medida que vamos produzindo conhecimento sensível. Tudo o que sabemos advém de experiências empíricas concretas. Por exemplo, saber se o fogo queima ou não, pode basear-se na advertência de alguém, na leitura de um livro ou no desenvolvimento de uma teoria química sobre a origem das queimaduras. No entanto, o conhecimento mais relevante, o mais contundente e indiscutível, está ligado à vivência de uma experiência singular: o dia em que nos queimamos com fogo. Para o empirismo de David Hume, é a vividez da percepção que define a verdade do conhecimento e não há percepção mais vívida do que aquela que se experimenta através dos sentidos.

Hume divide as percepções em duas categorias: impressões e ideias. Uma impressão é todo o conhecimento empírico e uma ideia é a cópia dessa impressão que realizamos na mente. O pilar do empirismo consiste em pensar que todas as nossas ideias provêm, definitivamente, das impressões sensíveis. Não há um saber inato, nem saberes transcendentais. Se penso num quadro, é porque primeiro observei um quadro. Se tenho uma ideia de cama é porque a vi primeiro. E a ideia de um unicórnio, por exemplo? De onde a tirei? Nesse caso, Hume explica que a mente opera unindo duas ideias separadas que vêm de duas impressões separadas: um cavalo e um corno. Não há nada no unicórnio que advenha da experiência. No entanto, há algo que ainda não funciona. Se a única maneira de elaborar uma ciência é a promulgação de leis universais, com o objetivo de predizer e explicar o sentido das coisas que há no mundo, não nos condenará o empirismo à tirania do aqui e agora? A generalização converte-se na base do nosso conhecimento, mas é um tipo de racionalidade que não tem garantia de ser válido. Por outro lado, temos dado por certo que o nosso acesso ao empírico é imediato e transparente. Mas será realmente assim? Recebemos da realidade, passivamente, as suas manifestações? Ou quando a encaramos fazemos uma postura prévia? É clara a supremacia dos factos, mas existirá uma ordem nos factos? Ou, haverá no ser humano uma ordem prévia onde os factos encaixem? Geralmente, usa-se o conceito de “revolução copernicana” para exemplificar o momento em que uma proposta causa uma reviravolta que acaba com o plano. Kant gera uma rutura que já se vinha, de alguma maneira, a produzir. É Kant, quem definitivamente coloca o

problema do conhecimento noutro lado. Que expõe Kant? O ato de conhecer, além de ser uma relação entre sujeito e objeto, é uma relação ativa. Na realidade, há algo, não sabemos o quê, algo muito disperso e incompreensível – dados sem forma e sem ordens que o sujeito tem de elaborar. Não há uma realidade em si, é o sujeito que a cria. O sujeito encara a realidade como se tivesse moldes na mente e no corpo, como se o homem nascesse com óculos azuis presos aos olhos, que o condicionam a ver as coisas muito mais azuladas do que realmente são.

Para Kant, não há o mesmo que para Hume, causalidade ou substância nas coisas, apenas categorias com as quais o sujeito ordena o real. Um sujeito agora ativo. Podemos dizer que Kant pretende colocar-se mais além do empirismo e do racionalismo e esta diferença encontra-se na distinção entre pensar e conhecer. Se os meus moldes agem por si mesmos, posso pensar em qualquer coisa, mas o verdadeiro ato de conhecimento produz-se quando se aplicam sobre uma realidade empírica e concreta. Assim, posso pensar Deus, a alma ou o mundo, mas nunca poderei conhecê-los. Pensar é mais abrangente que conhecer; o conhecimento é mais rigoroso. Há uma renúncia de Kant ao conhecimento do absoluto e há, nesse mesmo ato, uma decisão de apostar a ciência como único conhecimento fiável. A razão estabelece os limites e os sentidos comprovam. A ciência moderna parece seguir esse caminho, constituindo-se assim no paradigma do conhecimento. Questiona-se então: O que acontece quando um único tipo de saber se torna hegemónico? O que ganhamos e o que perdemos com a ciência, como único modelo válido de conhecimento?

Falamos de um século XX, com uma notória supremacia da tecnologia e a impugnação de outros possíveis saberes. O que é a tecnociência? É a ciência e a tecnologia que se tornam os únicos saberes legítimos para a construção do sentido válido do real. Hoje, numa cultura ocidental, a ciência e a tecnologia definem as verdades da época, sendo ao mesmo tempo certa a emergência de outros tipos de saberes que se vão construindo desde as fissuras das tecnociências. A falta de democratização do conhecimento, os seus efeitos prejudiciais na natureza, o seu uso e abuso na destruição do humano e de todos os seres vivos, vão fazendo buracos por onde os saberes excluídos se esgueiram. Há outras tradições do saber que, fora do modelo científico, dão significado e até eficiência

ao desenvolvimento da vida no mundo. Os saberes tradicionais de todo o género, as religiões, a arte, a astrologia e os saberes orientais são exemplos de contra conhecimento, que, não na sua totalidade, mas de modo parcial, fornecem suportes para uma existência oprimida pela tecnociência. Em Heidegger encontramos uma proposta de dissolução da relação entre o sujeito e o objeto, que no pensamento pós-moderno é conhecido como “a morte do sujeito”. O ser abre-se ao humano de diversas formas. O conhecimento é uma das muitas formas, mas não a única, nem a mais verdadeira. Tanto o sujeito como o objeto são uma construção. Não há um homem que conheça o ser, a menos que o ser se manifeste como uma relação entre sujeito e objeto.

Quando pensamos o conhecimento como uma relação entre o sujeito e o objeto, pensamos numa determinada maneira de se dar o conhecimento que, no entanto, não terá sido nem será a única. Está claro que o conhecimento é uma elaboração do humano, mas a ideia de homem, com todas as suas características essenciais e como sujeito que conhece, também é uma elaboração. Produz-se uma tensão que, em princípio, retira o homem do centro, descentraliza o conhecimento e permite a afluência de diversos saberes. No pensamento científico também se produz uma revolução conceptual a partir da obra de Thomas Kuhn. O autor volta a dar significado à ideia de paradigma e renova as formas que a ciência vem pensando sobre si mesma. Para Kuhn, não há um progresso na direção da verdade, mas as mudanças na história e na ciência estão relacionadas com questões extra científicas. A comunidade de especialistas e as suas instituições anunciam um paradigma científico, no qual tentam manter os seus próprios interesses. Por isso, não há um fora no paradigma, pois o fora supõe estar excluído da mesma categoria do conhecimento. A verdade é também uma construção do paradigma. Kuhn explica como as nossas leituras do real estão sempre articuladas a uma teoria. Não há acesso direto ao empírico, mas uma carga teórica da observação, por outras palavras, encontra-se o que já sabemos que estamos à procura. As ideias de Kuhn ajudam-nos a compreender o carácter político do conhecimento, que se apresenta como uma ferramenta que procura desinteressadamente a verdade.

Dentro da vida: Quem decide sobre o conhecimento, decide. A

questão do saber apresenta-se-nos como uma questão de poder. Hoje vivemos o declínio de uma aliança histórica entre a ciência e a nossa cultura, amparada pelas nossas instituições e naturalizada nas práticas quotidianas. Romper com os monopólios do saber parece ser a única forma possível de resistir. Conhecer é apostar no novo, uma convicção de abertura não se trata de criticar a ciência para nos fecharmos noutros dogmas, mas de sair de todo o dogmatismo, apostando num saber aberto que reinvente cada vez mais o humano, em especial em tempos onde parece ter chegado ao fim a ideia de homem tal como conhecemos. Como diz Foucault, apagando-se como nos limites do mar, um rosto de areia.

Educar. Educar para um conhecimento largo, onde todos os tipos de conhecimento têm sentido... o sentido dos homens, da cultura, das circunstâncias, do significado. Educar é dar sentido e significado ao conhecimento... esse é o poder (educado) dos homens...

X. Sentimento, virtude

Fragmento 1

Amor – ato 1

Palavras-Chave: amor, preencher, procura, (*im*)possibilidade, objeto, amado, eu, outro, ficção, anestesia, esquecimento, casamento, sexo, monogamia, reprodução, poligamia, positivo, felicidade, dor, perturbação, formas, eternidade, erótico, alegria, falta, desejo, carência, plenitude, paixão, tédio, serenidade, tristeza, abertura, fechamento, expansão, renúncia, desapego, entrega, poder, loucura, extraordinário, contrato, excesso, organização, repressão, ordem, retirada, produção, liberdade.

O amor! O que é o amor? Para que serve? Para onde me leva? O amor preenche-me ou esvazia-me? Quem pode pensar que o amor não preenche? O amor preenche-me porque é algo que procuro, encontro, consigo e incorporo. Algo de que me aproprio. O amor, uma propriedade. O amor, uma propriedade? O amado, um objeto? Se o amor me preenche, me completa, me expande, me engorda, então, quando amo, o outro é apenas um objeto para mim. O outro transforma-se precisamente no alimento necessário para o meu crescimento. Mas, então, onde fica o outro? Ou pior. Restará um outro? Se o amor tem a ver comigo, importa quem é o outro ou importa que esse outro encaixe precisamente no que eu necessito que o outro seja? E, se assim for, não se transformará o amor numa relação comigo próprio? Mas será isso o amor? Se não há um outro, existirá a possibilidade do amor? Não poderá o amor ser apenas a ficção que inventámos para que não nos assumamos definitivamente animais? Será que não é apenas uma distração, uma anestesia para esquecer que, aconteça o que acontecer, iremos morrer na mesma? Muitas, demasiadas perguntas e, no entanto, um único dilema. *Ou o amor tem a ver comigo ou o amor tem a ver com o outro.*

Qual é o campo do amor? Porque o relacionamos com o casamento, o sexo, a monogamia, a reprodução? Porque o relacionamos com tudo? Pensar o amor ajuda? O que tem a filosofia a dizer sobre o amor? Não é a filosofia o amor à sabedoria? Não é a filosofia, então, um ato de amor? E não sofrem ambos da mesma fatalidade?

Estar infrutuosamente à procura de algo que sempre nos escapa. Ou pior, saber que, embora não haja nada, não podemos deixar de procurar. Na versão quotidiana que foi chegando até aos nossos dias, o amor está sempre ligado a algo positivo. Digamos que existe uma visão otimista do amor que se pode resumir na seguinte expressão: *o amor traz felicidade*. Em qualquer reflexão que façamos sobre o amor, vão-se-nos abrindo outras perspetivas que o tiram deste otimismo ingénuo. No entanto, há um amor idealizado que se nos apresenta como um ponto de chegada, que parece tingir de felicidade toda a existência. Mas, serão o amor e a felicidade pontos de chegada definitivos? O amor faz-nos felizes? O amor tem, na sua origem, a dor.

Epicuro afirmava que a felicidade se alcançava na medida em que nada nos perturbasse. Ser feliz é atingir um estado de imperturbabilidade absoluto. Claro que o que mais nos perturba é tudo aquilo que nos gera dependência. Não se torna, assim, o amor uma fonte de perturbação permanente? Quando amamos, queremos que este estado dure para sempre, mas o problema é que nada é infinito e, assim, gera-se uma tensão da qual não saímos incólumes. O amor dói porque o concebemos pleno e, no entanto, nunca encaixa.

Os gregos definiam o amor de várias formas. Uma delas era através do *Deus Eros*. *Eros* é essa sensação que atravessa os nossos corpos quando descobrimos a pessoa que procurávamos. Em termos quotidianos, *Eros* é o mais próximo do nosso estado de enamoramento apaixonado. *Eros* é um estado que modifica a nossa perceção das coisas. Tudo se torna mais doce, melhor, mais interessante, mais profundo. *Eros* é estar flechado e não é apenas uma metáfora – na mitologia romana, o deus *Eros* era o deus Cupido, um deus menino que manuseava o seu arco e flecha. Mas será que se pode estar assim eternamente? Poderá esta forma do amor perdurar? Se Afrodite era a deusa que regia as relações sexuais, *Eros* era um deus com um pouco mais de alcance. Como diz o seu nome, dota de erotismo qualquer atividade humana. Sócrates diz no “O banquete” de Platão: amamos o que nos faz falta e quando o encontramos queremos-lo para sempre. Uma vez conquistado o amor, deixaremos de desejar? O amor surge de uma carência original. O humano define-se a partir da falta e o amor é a tentativa permanente de nos completar. Por isso, como enamoramento, a

sensação é de uma sublime plenitude. Alcançar esse estado de plenitude através do outro é completar-se a si próprio. E, quando nos enamoramos apaixonadamente, sentimo-nos plenos. Será isto possível? Uma vez alcançada a plenitude, o que acontecerá no dia seguinte?

Conhecemos alguém, apaixonamo-nos e logo, quase sem darmos conta, esse estado começa a esbater-se, torna-se rotina, aburgesa-se e começamos a sentir-nos embargados pelo tédio. É que a grande tragédia de *Eros* é que se trata de um amor que, ao atingir o ponto de expansão máximo, em seguida, sempre se desmorona. Trata-se de um amor que, quando consegue o seu objetivo, não sossega. Trata-se de um objetivo que nunca se pode acalmar. O problema tem a ver com o lugar do outro. O amor de *Eros* é um amor sem outro. Um amor que “desoutra”. Porquê sem outro? Porque *Eros* ama em função de um “faltante”, do que me falta a mim. Esta prioridade do “me” faz com que a falta esteja pensada a partir de si próprio. Define-se a procura em virtude do modelo de amor ideal que eu me faço a partir das minhas próprias necessidades. Procuo alguém, não pelo que essa pessoa me pode dar, mas sim a partir do que eu pretendo que essa pessoa seja. Não me abro ao outro, mas pretendo que o outro encaixe no que eu necessito, quase como se o outro devesse ter precisamente a forma que tem esse vazio da minha carência. Lamentavelmente, o outro nunca é o que se pretende, nunca encaixa. Daqui se produzem duas consequências: *ou o outro deixa de ser o outro para encaixar no meu modelo ou o outro não encaixa e não existe vínculo possível.*

Não obstante, pode-se pensar o amor de outro modo. Simone Weil afirma que o ser humano, por natureza, procura permanentemente expandir-se, estender o seu ser, exercer o seu poder. O humano impõe-se, instala-se, monopoliza, vai por tudo. Mas podemos ir contra a nossa natureza? Podemos ir contra nós próprios? Simone Weil dá-nos uma pista. E se o amor é uma renúncia, uma retirada? Aquilo a que os cristãos primitivos chamavam “amor como ágape”. Trata-se de outra maneira de definir o amor, um amor que não objetifica, um amor a partir da desapropriação e do desapego, com o qual não se ganha, mas como o qual se perde, se dá, se entrega. Mas poderá funcionar assim num casal?

Diz Theodor Adorno em “Minima Moralia”: “Só serás amado no dia em que te possas mostrar fraco sem que o outro o aproveite

para mostrar a sua força”. O outro mostra a sua debilidade e não invado, não o aproveito. Resisto ao máximo a exercer o meu poder, retiro-me para que o outro seja. Existe uma prioridade do outro, mas, sobretudo, uma perda do eu. O outro não é uma posse – o casal é desapossado. É quase um amor que vai contra a nossa natureza e, por isso, tem algo de excepcional, de extraordinário, de loucura. Um amor fora da lógica do intercâmbio e do contrato. Se há amor, não há contrato. Se há contrato, há acordos, estratégias, ganhos, mas nunca amor. *O amor excede toda a lógica porque o amor é excesso.*

Mas, então, o que é o amor? Na nossa cultura ocidental cristã, o amor sempre esteve ligado a outros conceitos que o condicionaram e impediram outras perspectivas. A sexualidade, o casamento, a monogamia e a reprodução. Este enxame conceptual está na base da nossa conceção do amor. Será que o podemos desarmar um pouco e pensar o amor de outra maneira? Começemos pela sexualidade. Existirá alguma relação íntima, essencial, entre o prazer sexual e o amor? Ou será que se pode pensar o prazer sexual circulando por fora de todo o projeto, por fora de todo o tipo de instituição, por fora de toda a metafísica do amor? Quando Michel Foucault se debate com a teoria da repressão, mostra-nos que o sexo não se reprime, pelo contrário, está presente por todos os lados. Fala-se de sexo, explica-se, vende-se; até se tornou em mais um tema da medicina – e assim se foi sistematizando e classificando. Logo se tornou matéria do saber, entendeu-se, mas nesse ato, perdeu-se. Mais uma vez, o prazer sexual não precisa de nenhum tipo de metafísica para se desenvolver. Mas que bom seria repensar os nossos vínculos, dissociando o prazer do amor.

O que é a monogamia? Será o amor um vínculo restrito a duas pessoas, implicando, portanto, exclusividade? Poder-se-ia manter a nossa ordem social fora da monogamia? Pensar na monogamia é tentar quebrar a ideia do amor como posse. É que, na medida em que se pensa o outro como propriedade, o vínculo mercantiliza-se. Entre propriedades existe um intercâmbio dominado pela lógica do lucro, que é o oposto do amor pelo outro. Se o amor é uma retirada, então, não há posse. A monogamia é insustentável. Existe algo no vínculo monogâmico que não encaixa. Parece difícil justificar a monogamia, a menos que seja por motivos produtivos, mas também não parece fácil pensar os nossos vínculos nouro tipo de instituição.

Como seria na prática um vínculo não monogâmico? Na verdade, a poligamia reproduz muitas das limitações que a monogamia possui. Pensar o amor fora de todo o regime normativo, é deixá-lo circular, criar acontecimentos, encontros, situações – a norma fecha o amor!? Talvez o problema seja a institucionalização de todo o amor, cuja concretização legal é o casamento. Como se houvesse uma passagem natural do vínculo amoroso para esta figura do direito com deveres e obrigações que, supostamente, expressa o espírito do amor – que quando traduzido para a linguagem da lei o leva para o plano contratual. O casamento é um dispositivo produtivo que ordena e normaliza a vida social, disciplina e reproduz o sistema. Quase que poderia funcionar mais além do amor; quase que funciona melhor como dispositivo produtivo quando não há amor.

Também se associou o amor à reprodução da espécie. Assim, o amor teria um objetivo produtivo, seria um meio para outra coisa, como se quiséssemos demonstrar que o amor existe com o único propósito de perpetuar a humanidade. Não nos queremos assumir animais que se reproduzem e, por isso, procuramos um sentido mais profundo. E, no entanto, é óbvio que a reprodução da espécie não precisa de nenhuma metafísica do amor. Basta um simples encontro sexual, ou nem sequer isso. Com o avanço da ciência e da tecnologia, cada vez menos haverá uma conexão essencial entre o natural e a reprodução. Não imaginamos cada vez mais a reprodução humana a partir da pura ação da tecnologia? E, além disso, porque ter sobre este pressuposto apenas uma projeção apocalíptica? Porque não pensar também quanto se libertaria o amor se não o vinculássemos à reprodução?

Dentro da vida: Mas então, o que resta do amor? Se o amor não se relaciona com a sexualidade, nem com a monogamia, nem com o casamento, nem com a reprodução, que resta do amor? Restará algo? Reconstruir o amor, pensá-lo nas suas múltiplas perspectivas, distanciar-lo das suas implicações produtivas, recuperar o seu espírito original que, como toda a busca pela origem, nos deixa esgotados. O amor, um impossível que apenas sendo impossível faz sentido e que, por isso, quando é possível, nunca se encaixa. Não serão todos os atos de amor, atos de abertura? Entre o possível e o impossível, o amor é essa consciência partida que se perde no encontro com o outro, um outro que me tira de mim próprio

e me antecede. Retirar-me para que o outro seja, sem estratégias, sem acordos, sem utilidade. A humanidade já foi longe de mais pelo caminho da expansão do próprio e do lucro como único fim. E se experimentássemos outra coisa? Ir contra si próprio é amor, embora se perca fora de toda a lógica.... Porque não?

Educar. Educar para o amor... o outro amor, que está do outro lado – o amor como consciência partida que se perde no encontro com o outro, um outro que me tira de mim próprio e me antecede. Retirar-me para que o outro seja, sem estratégias, sem acordos, sem poder, sem utilidade.

Fragmento 2

Amor – ato 2

Palavras-Chave: humano, noivos, casamento, falta, falência, incompletude, (*im*)possibilidade, complemento, plenitude, contrato, conveniência, ordem, paixão, sexualidade, reprodução, atração, cultura, romantismo, espírito, metafísico, exclusividade, religião, mitos, símbolos, amante, amado, sacrifício, castigo, prêmio, todo, metade, busca, existência, idealização, procura, absoluto, altruísmo, imortalidade.

Voltando ao amor. É o amor que nos torna humanos? Viva os noivos! Amo-te... quero-te muito! Noivos, casamento... casamento? Falar de amor parece estar ligado a uma falência. Amo-te muito. A falta de algo... incompleto. Amar relaciona-se com a ação, com uma procura... para alguns, possível; para outros, impossível. Mas a procura é, no fim de contas, um caminho para o "amor". Ou, não se procura o amor, o amor é em si a procura. A procura daquilo que nos completa. Se o amor alcança o seu objetivo, deixa de ser amor, pelo que se terá de aceitar que a plenitude é algo impossível. Embora o amor não atinja o seu objetivo, as nossas sociedades pensam o amor como uma posse, que se cristaliza em instituições como o casamento, a partir das quais os amantes estabelecem um contrato de convivência entre si. Não será, por isso, que o casamento não tem a ver com o amor, mas com a ordem das nossas sociedades? E se é assim, com quem nos liga o amor?

Amor, paixão, casamento, sexualidade serão a mesma coisa?

Evidentemente que não, mas a nossa cultura caracterizou-se por querer unir todos estes conceitos num mesmo ato. O que é o amor? Em princípio haveria duas maneiras de o explicar:

1 – *Uma versão mais científica*, dizendo que o amor é explicável em termos fisiológicos, como um mero instinto de reprodução. A ciência entende que a atração entre dois indivíduos da espécie humana se deve a uma reação química, produto da libertação de feromonas – substâncias produzidas pelo nosso organismo, que se propagam através da transpiração. A ação não registada destas substâncias, a nível do hipotálamo em cada indivíduo, resulta no surgimento de emoções positivas e de excitação sexual que conduz, de uma ou outra maneira, ao coito – logo, à reprodução da espécie. Não obstante, o mesmo homem que cria cultura não se resigna a aceitar-se em toda a sua animalidade. Por este motivo, cria, inventa o conceito de amor com todas as suas conotações espirituais e românticas. Como uma forma de tornar mais tolerável o seu desejo sexual e a sua tendência para a perpetuação da espécie;

2 – *Uma versão metafísica* que transcenda a nossa compreensão científica do amor só pode ser alcançada através da arte e da religião, recorrendo a mitos e a símbolos. Existe algo mais aí, além de corpos que se desejam, para a reprodução da espécie. Existem forças que se atraem... existem mistérios, ... para sentirem a felicidade mútua e perpétua.... Existe destino!? Existem razões mais além do compreensível...

Um livro que aborda o amor é “O Banquete” de Platão. A obra narra um encontro na casa de Agatão, um poeta que acaba de ganhar um prémio e convida muita gente a festejar em sua casa. Após a refeição, decidem falar sobre deus *Eros*, cupido para os romanos, o deus do amor. Falar de *Eros* é refletir sobre a natureza do amor. Cada convidado começa a pensar nos seus discursos, entre eles *Fedro*, *Aristófanes* e *Sócrates*.

1. *O primeiro a falar é o Sofista Fedro*. Fedro argumenta que *Eros* pertence aos deuses mais antigos, junto de Gaia – a terra – e Úrano – o céu. Os três vão procriando o resto dos deuses, sendo, por isso, a origem de todas as coisas. Pela sua antiguidade e pelo bem que causam entre os homens, os deuses decidem premiar o que se sacrifica por amor, mas sobretudo aquele que decide sacrificar a sua vida. Fedro cita três relatos míticos para caracterizar esta situação:

a) *Alceste – o amor como sacrifício* (*Se te casas com essa pessoa... eu que te amo... mato-me*). O primeiro relato conta a história de Alceste, filha de Pélias que decide dar a vida por Admeto, seu marido e rei da cidade. A morte chega para levar Admeto, mas Alceste, por amor ao seu marido e ao seu povo, decide tomar o seu lugar e morrer por ele. Como tal, encaminha-se para Hades, o lugar onde viviam todos os mortos. Alceste é exemplo do sacrifício que o amor gera, por isso, *é recompensada pelos deuses*.

b) *Orfeu – o amor narcisista*. Outro exemplo que Fedro dá no seu discurso sobre o amor é o de Orfeu, mas aqui a situação muda. A mulher de Orfeu, Eurídice, morre e é levada para Hades. Orfeu consegue o que nenhum outro ser humano conseguiria: entrar vivo na terra dos mortos. Quando encontra sua esposa e a quer abraçar não pode. Esta aparece-lhe como um fantasma. O que poderia aplaudir-se como um ato de inteligência, ter entrado vivo em Hades, é mal visto pelos deuses que consideram que Orfeu não morreu por amor; desejava, sim, continuar a possuir a sua esposa. Deu prioridade a si mesmo em relação ao outro. *Consequentemente, os deuses castigaram-no*.

c) *Aquiles – o amor como desapego*. O terceiro exemplo que Fedro dá é o de Aquiles. O homem mais corajoso, mais forte e mais belo da antiga Grécia. Quando na guerra de Troia, Heitor, o troiano, matou Pátroclo, seu amante, Aquiles decidiu vingar-se, mesmo sabendo da maldição que o condenava a morrer caso se vingasse. No entanto, não hesitou, matou Heitor e a morte aconteceu. *Sacrificou-se por amor*.

Em que se diferencia esta história da de Alceste? Aqui, Aquiles é o amado, enquanto Alceste era a amante. E os deuses valorizam mais os sacrifícios dos amados. Mas o que é isto de amantes e amados? Todos somos um pouco de amantes e amados. Mal seria se assim não fosse. *Amante* é aquele que ama, é aquele que procura no outro algo que não sabe o que é. *Amado* é o procurado, é aquele que sabe que possui algo, que não sabe o que é, mas que o outro deseja.

2. *O segundo a falar foi Aristófanes*. Segundo o relato de Aristófanes, cada um de nós não é mais que uma metade que se soltou de um todo que o constituía. No início, o homem era um ser diferente – dois sexos, duas caras, dois corpos juntos, vigoroso, completo. Esse ser tomou a presunção de subir aos céus e lutar com

os deuses. Os deuses não gostaram dessa presunção – Júpiter (o mais poderoso dos deuses) ordena que Apolo envie um raio a esse ser. Esse raio vai partir esse ser/homem em duas metades (laranja em duas partes), deixando um orifício (umbigo) para que o homem se lembre que era uno. O que é importante nisso? As pessoas vulneráveis, e cada vez em maior número, começam a sentir falta da sua meia metade. Desde então, o amor seria a tentativa de unir essas duas metades. Tivemos de procurar-nos, entrelaçarmo-nos um no outro para poder voltar a fazer parte de uma única natureza. Mas era impossível. É o Amor que tenta curar a natureza humana. Porque era irreversível restaurar a nossa condição original. Tanto seria assim que, por não quisermos fazer nada separados, morreríamos de fome... e, cada vez que uma das nossas metades morresse, o outro ficaria só e procuraria outra, outra, outra... *Eu também procuro a minha metade laranja*. São certas as palavras pronunciadas por Aristófanes em “O Banquete”. O Amor é a busca da nossa outra metade – alcançá-la, levar-nos-ia à plenitude, complementar-nos-ia. Mas pensais ser possível? Às vezes, os mitos mostram situações ideais que têm como objetivo questionar as existentes. A ideia de que existe uma metade para mim, dando voltas por aí, de certeza que é falsa. *Mas pensar que procuro, afina a procura*.

3) *O terceiro a falar – Sócrates*. Sócrates dizia que uma pessoa ama o que não tem e que assim que encontra, o amará para sempre. Se o amor é a procura do absoluto, então, quando se produz o encontro, é o absoluto que nos torna plenos. No fundo, o amor concreto é uma situação circunstancial, onde o outro não passa de uma plataforma que, a partir da nossa particular ligação, eleva ambos acima de qualquer individualidade ou interesse egoísta.

Dentro da vida: A pergunta óbvia é: alguma vez conseguiremos completar de forma definitiva aquilo que precisamos? Existirá um absoluto? É o amor que nos torna humanos? Parece-me que a resposta é não. Nem por isso deixamos de procurar. Segundo Sócrates, se o amor é a busca de algo em falta, o que a humanidade ama é a imortalidade¹. Como a alcançamos? Através da criação de obras e da procriação da espécie – a forma do homem obter a imortalidade, para Sócrates. O Amor é como uma *escada* que vai subindo desde a atração mútua entre os corpos, para um amor mais profundo, o

amor às almas, que se manifesta no amor pelas obras da humanidade: o Amor pela cultura; o Amor pelas ideias; o Amor pelo saber. Apaixonarmo-nos pelo Outro é uma forma de nos apaixonarmos por toda a humanidade. É uma maneira de sermos cada vez mais humanos. O amor liga-nos um pouco mais com as coisas e tira-nos de nós mesmos. Não é pouco, pois não!?

Educar. Educar para o amor... não é pouco, pois não!?

Complementos

¹ O amor como expressão do humano (é o amor que nos torna humanos?!), a busca da plenitude, a busca do absoluto, a busca da “imortalidade”. Peguemos (*como forma de humor*) em palavras-chave do pensamento de alguns autores que podem dizer (uma analogia) o amor: Platão – *ideal*; Aristóteles – *lógico*; René Descartes – *metódico*; Bento Espinosa – *ético/razão*; Thomas Hobbes – *tirano*; John Locke – *liberal*; Jean-Jacques Rousseau – *selvagem e bondoso*; Immanuel Kant – *transcendente*; Georg Hegel – *dialético*; Karl Marx – *revolucionário*; Auguste Comte – *positivo*; Friedrich Nietzsche – *para além do bem e do mal*.

Fragmento 3

Verdade

Palavras-Chave: verdade, real, construção, abstrato, relativo, valor, forma, objetividade, mentira, subjetividade, correspondência, ideia, dimensão, independência, sentido, intersubjetivo, coerência, violência, sensações, sujeito, pragmático, utilidade, circunstância, hermenêutica, contexto, imagem, virtual, interpretação, liberdade.

A verdade...a mentira. Onde está a verdade!? Sabes onde vive o Pai Natal? Vive no Polo Norte. Sim. Sabias que o Pai Natal viaja num trenó voador com renas que também voam? *O que é a verdade?* O que significa que algo é verdadeiro? Porque é tão importante para nós a verdade? Temos acesso à verdade ou esconde-se sempre? Existe uma ou muitas verdades? Tem a ver com o real ou é uma construção dos homens? Como fomos pensando na verdade ao longo da História? A noção de verdade surgiu como categoria absoluta, mas hoje parece ter-se relativizado. Se existem muitas

verdades, será que a ideia de verdade não perde valor? A Filosofia mostra que não existe apenas uma definição de verdade. Há muitas formas de a entender. E muito diferentes entre si. Nem todos usamos o conceito de verdade da mesma maneira. De que formas distintas a definimos? Há formas mais verdadeiras de definir a verdade que outras? Encontramos a verdade nas próprias coisas ou é um produto do homem? E se a verdade fosse uma construção humana, poderíamos continuar a falar da verdade? Aristóteles, Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche, Gianni Vattimo, Richard Rorty referem-se à verdade. Verdade ou mentira. O que é a verdade?

Peguemos numa primeira definição de verdade, que se conhece com o nome de *verdade por correspondência*. Existe uma caracterização famosa que Aristóteles faz da verdade: *dizer que o que é, é e o que não é, não é, é verdadeiro. Dizer o que é, não é, e o que não é, é, é falso*. Temos, por um lado, a expressão de uma ideia e, por outro, a própria realidade. A verdade é sempre uma relação entre ambas as dimensões. Verdadeiro é uma afirmação sobre as coisas e nunca as próprias coisas. Por exemplo, se digo a oração, “o copo está vazio”, é verdadeiro o que disse, na medida em que haja correspondência com o que acontece na realidade. Embora pareça disparatado, a oração “o copo está vazio” é verdadeira, se o copo estiver vazio. O segredo desta forma de definir a verdade, reside então na correspondência. Para tal, é necessário aceitar uma série de pressupostos. Primeiro, que o nosso acesso ao real é possível. Segundo que é objetivo. E terceiro, que é universal. Que problemas filosóficos teria esta forma de entender a verdade? A verdade por correspondência pressupõe um homem que acede ao real de forma objetiva. Ou seja, há uma realidade que possui o seu próprio sentido com total independência do conhecimento humano. Para que este critério funcione, todos teríamos de estar a comprovar na realidade, as afirmações de maneira similar e sem diferenças. A objetividade é fundamental neste esquema, como tal, teríamos de admitir que conhecemos de forma universal, sem condicionamentos de tipo cultural, histórico ou contingente. Não obstante, será assim que conhecemos? Seria necessário até diferenciar um tipo de objetividade que faz do homem um mero espetador cuja mente reflete, como um espelho, os fenómenos que se sucedem.

Há outra forma de entender a objetividade que se inicia com Immanuel Kant, segundo a qual, o objetivo tem a ver com a ideia de

intersubjetividade. Isto é, com as formas comuns em que os seres humanos coincidem para construir a realidade. Porém, será esta coincidência possível? A correspondência é a forma de compreender a verdade que mais utilizamos na vida quotidiana. Pressupomos que daquilo de que se fala corresponde ao que é. E se não fosse assim? É neste sentido que podemos falar de uma segunda forma de entender a verdade. A verdade por *coerência*. E se a verdade não fosse mais do que a derivação que ocorre de uma afirmação a outra num sistema fechado? Quero dizer: se, em vez de pensar a verdade como uma relação do pensamento à coisa, a pensar como uma relação interna entre os enunciados? Claramente foi um sonho, mas no interior do sonho, houve lógica, houve sensações, houve coerência, houve um tipo de verdade. Outro tipo de verdade por coerência produz-se no plano das *sensações*. Quando nos sentimos tristes ou felizes... ou amamos alguém. Não está em jogo a correspondência com a realidade. A sensação é do plano do sujeito. Por mais que me seja demonstrado objetivamente que as minhas sensações não têm sentido... se o sinto, é verdadeiro. Todavia, a verdade por coerência parece não resolver uma problemática chave: *e se tudo aquilo em que acreditamos não tem nada a ver com a realidade?* A forma tradicional da verdade apresenta-se-nos aqui e altera-se, exige sair de nós mesmos e dar lugar ao real. No entanto, ainda nos podemos perguntar: *e se o real não existe?*

Subsistem outras formas de definir a verdade. Uma delas é a *verdade pragmática*, que associa o verdadeiro com o útil. Se algo funciona, é verdadeiro. Tem de provocar uma diferença, uma consequência nas nossas vidas. O prático torna-se mais importante que qualquer teoria. Richard Rorty afirmava que, da mesma forma que as sociedades modernas se emanciparam da ideia de Deus, hoje estamos a emancipar-nos da ideia de verdade. A verdade deixa de ser importante nas nossas vidas. Se assim for, o que nos resta da verdade? Para o pragmatismo, se serve, se é útil, então é verdadeiro. A verdade torna-se uma mera utilidade. Da verdade tradicional, já não resta quase nada. Se a verdade já não tem a ver com as coisas, mas com o sujeito, torna-se uma construção subjetiva. Mas não estaria assim a perder a sua natureza? Continuaríamos a chamar verdade a algo que manifestamente muda ou que depende das circunstâncias?

Outro conceito alternativo de verdade é a hermenêutica. Hermenêutica quer dizer arte da interpretação, da reinterpretação. Segundo nos disse Friedrich Nietzsche, não há factos, apenas interpretações. Interpretar é um ato que se realiza sobre um sentido que já nos vem dado, sobre um contexto não escolhido. Os factos dissolvem-se nas interpretações e o real é o que resta delas. Vivemos, segundo Gianni Vattimo, no tempo da imagem e da virtualidade, que fazem da nossa época a idade da interpretação. Aquilo que somos, aquilo de onde vimos e que está em permanente mudança, contribui para o modo como interpretamos os factos; ao mesmo tempo, vai (re)significando a nossa subjetividade. Sempre que reinterpreto os factos, estou a reinterpretar-me a mim mesmo. Novamente Nietzsche define a verdade como um exército de metáforas em permanente combate. Pode-se causar uma guerra para impor a minha interpretação, como se fosse a única verdade; ou pode-se apostar que a chave de toda a verdade *está no diálogo com o outro*. A diferença que representa aquele que não pensa como eu. Se tudo é interpretação, ninguém tem a verdade, ou todos a têm.

Dentro da vida: Então, o que é a verdade? Em nome da verdade foram cometidos os maiores extermínios. Em nome da verdade explorou-se o semelhante, tornou-se invisível o diferente. Colocar a verdade na esfera da interpretação, supõe já uma aposta na liberdade, uma forma de dissolver toda a violência. É que, em algum sentido, existe a mesma lógica quando se afirma uma verdade absoluta, ou quando se quer fazer passar a própria interpretação como se fosse a única. Trata-se de violência, e a violência enfrenta-se priorizando o outro. Aceitar a diversidade do que somos, é já uma maneira de entender que se as minhas verdades são leituras, as dos outros valem tanto como as minhas. Aceitar o futuro do real, é uma maneira de compreender que aquilo em que hoje acredito, amanhã pode ser de outra forma.

Educar. Educar para a verdade, é educar para uma (re)interpretação contínua... uma interpretação que nos conduza à liberdade. A verdade é a liberdade... na radicalidade do eu, do outro e do mundo!

Fragmento 4

Amizade

Palavras-Chave: afeto, amizade, amor, sentimento, vínculos, relacionamento, domínio, perfeito, prazer, utilidade, imperfeito, ética, amigo, semelhança, reciprocidade, dar, intercâmbio, contrato, receber, inimigo, metáfora, abertura, hospitalidade, fechamento, interesse, poder.

A amizade...o maior valor?! A maior virtude?! Mulheres. Homens. Gente. Afetos. Relações. Amor. Amizade. Sentimentos. Vínculos. O que são os amigos? Por que precisamos de ter amigos? Que tipo de relação é a amizade? Será uma questão especificamente humana? Ao longo da história, os filósofos foram refletindo muito sobre a amizade e, a partir dela, foram compreendendo cada vez mais como nos relacionamos com os outros. Em especial, com o outro. Um filósofo como Aristóteles entendia que há dois tipos de amizade: a *amizade perfeita* e a *amizade imperfeita*. A amizade imperfeita é a mais comum das duas e está baseada no prazer ou na utilidade. É imperfeita porque depende sempre de um elemento exterior à relação. Atendamos ao exemplo: Marcos e João são amigos e vão todos os fins de semana ao futebol. É uma relação baseada no prazer. O prazer de partilhar a mesma paixão. O que aconteceria, se um deles deixasse de gostar de futebol? Continuariam amigos? Pensemos noutra situação. Marcos e João são colegas de trabalho. O Marcos tem carro e o João não. Marcos leva, todos os dias, o João o para o trabalho. Podemos dizer que para João a sua relação com Marcos é muito útil. Mas para o Marcos também é muito útil a relação com o João, já que Marcos sofre de algum tipo de “incontinência verbal”. Ou seja, precisa que o João o escute todos os dias no trajeto para o trabalho. Uma clássica relação de amizade baseada no princípio da utilidade.

Pensemos: será que alguma das nossas relações escapa à lógica da utilidade e do prazer? Haverá amizades que não sejam imperfeitas? A filosofia clássica entendia que sim. Uma amizade perfeita, pensava Aristóteles, é, acima de tudo, uma *relação ética*. Sou amigo do outro pelo que o outro é, e não pelo que o outro me dá ou obtenho por estar com ele. Uma amizade perfeita é aquela em que, mesmo contra a minha própria conveniência, faço pelo outro.

Uma relação em que se entrega tudo a este outro. *Deste modo estamos a melhorar toda a humanidade.* Será que a amizade perfeita é possível? Foi Aristóteles que disse uma vez aos seus amigos: meus amigos, a amizade não existe. Ademais, para Aristóteles, tem que haver *semelhança* e *reciprocidade* na amizade. O que é a *reciprocidade*? É pensar a amizade como uma relação de ida e volta. Quer dizer, sou amigo de quem é meu amigo. Se a amizade é recíproca, torna-se numa relação de intercâmbio, uma relação que não é unilateral. Dou e recebo, é uma circulação do dar, que converte a amizade numa espécie de circuito de compensações. E não se dá apenas para receber, mas se só dou e não recebo, parece que não há amizade possível. Um não é amigo de quem não é amigo do um, certo? Desta forma, não se estaria a entender a amizade como um contrato entre as partes, similar a qualquer transação económica?

Além da reciprocidade, falamos de *semelhança*. Abordemos um exemplo. Entre a Mariana e a Silvina há algo em comum – são amigas íntimas e as melhores amigas desde a infância. Mariana e Silvina são semelhantes, têm características comuns. Partilham gostos, consumos, códigos, ideologias. Para Aristóteles, a semelhança supõe que o meu amigo é como um outro eu. Ninguém constrói amizade com alguém radicalmente oposto, tem de haver sempre algo em comum. A pergunta é: quanto? E surge outra pergunta, não estará a Mariana “marianizando” tudo à sua volta? Se a amizade é semelhança, quem se assemelha a quem? Não haverá um eu impondo-se sobre o outro?

A questão da amizade leva-nos a pensar a nossa forma de nos relacionarmos com o outro. Há uma ideia de Friedrich Nietzsche que se reporta ao meu melhor amigo como o meu pior inimigo. O que é um inimigo para Nietzsche? Quem é o meu inimigo? Inimigo é aquele que pretende mostrar os meus defeitos ou destruir-me, que me dá a noção das minhas limitações. Torna-me mais consciente das minhas fraquezas, como tal, rejeito-o. O inimigo é o estranho, o invasor, o delinquente, o monstro, o estrangeiro. É o que vem tirar-me o que é meu. É o que vem tirar-me de mim mesmo.

Como nos relacionamos com o outro? É muito interessante como isto se vê na tradição bíblica. A maioria dos relatos bíblicos ocorrem no deserto e o valor mais importante no deserto é a hospitalidade. O que é a hospitalidade? A hospitalidade é a capacidade

de estar aberto ao que vem. No deserto não há casas, nem portas. As pessoas vivem em tendas e as *tendas são a metáfora de um lugar sempre aberto* que valoriza mais receber o outro, do que em fechar-se em si mesmo. Era uma ética própria do deserto, quando um estrangeiro chegava à tenda era sempre recebido.

Dentro da vida: Amizade... abertura, sem fechadura.... Não estaremos muito mais preocupados em colocar milhões de fechaduras na porta e fecharmos a nossas casas em pedra? E vós? A quem não abriríeis a porta de casa? Ser hospitaleiro com quem acreditamos merecer não é ser hospitaleiro. A verdadeira hospitalidade começa quando nos alegamos em abrir a porta, sempre.

Educar. Educar na (para) amizade, sem fechadura... uma ética!

Fragmento 5

Felicidade

Palavras-Chave: felicidade, plenitude, realização, (auto)conhecimento, independência, consumo, material, virtude, alienação, desigualdade, bem, concepções, sabedoria, verdade, sentimento, excelência, (bom) pensamento, prudência, equilíbrio, dor, prazer, apego, paz (interior/exterior), hedonismo, compromisso, utopia, público, modelos, privado, dever (cumprido), civilização, retorno, exclusividade.

Sou feliz!? Quando os gregos pensaram na felicidade, consideravam-na o fim de todos os atos, o bem supremo a que todo o homem aspira alcançar – a plenitude. Alguns pensavam a plenitude como a possibilidade de se realizarem, outros como conquistar o autodomínio ou a paz interior, e outros como autonomia, a independência plena. A pergunta eterna sempre foi: é possível alcançar a plenitude? A felicidade é tangível, ou devemos considerá-la como um horizonte sempre aberto, como uma busca impossível do impossível?

Felicidade... Felicidade associada ao consumo – carros, roupas, viagens, comida, férias. Vivemos tempos em que a felicidade parece indissociável da nossa propensão para o consumo e da propriedade

de bens materiais. Quando a felicidade se transforma unicamente no nosso acesso material ao consumo, não só se estabelece uma ligação entre a felicidade e desigualdade, mas também e sobretudo entre a felicidade e alienação. Primeiro, porque numa sociedade capitalista como a nossa, as pessoas têm acesso desigual ao mercado de consumo. Segundo, porque ao colocar nos objetos e não em nós próprios a realização pessoal, a felicidade torna-se instável e efêmera, tal como os objetos de que depende.

O grande e principal tema da felicidade é a sua relação com o *bem*, já que nos apresenta duas problemáticas importantes. Por um lado, poderei ser feliz fazendo o mal?; por outro, poderei ser feliz, havendo tanta gente à minha volta que sofre? Se perguntarmos a cada um de nós o que é a felicidade, vamos ter respostas diferentes – muitas delas encaixam em correntes/concepções de felicidade:

a) *Um Sócrático/Platónico* – vai dizer que a felicidade pelo consumismo é superficial, errada. A verdadeira felicidade passa pelo saber/conhecer e jamais por questões materiais. Nada que esteja baseado apenas no corpóreo ou no material – fama, riqueza, prazer, poder, ... – poderá fazer-nos verdadeiramente felizes. O importante (para atingirmos a felicidade) está no desenvolvimento do nosso intelecto, do nosso saber – conhecendo a verdade alcança-se a felicidade. O saber e a felicidade estão intimamente ligados. Por isso, trata-se, como se lia no Oráculo de Delfos, *de saber bem quem somos* e em que parte do enredo estamos situados: *conhece-te a ti mesmo*. Esta é a forma de alcançar a felicidade.

b) *A Hilda Aristotélica* – vai referir que os sentidos das coisas tendem a uma finalidade. Qual é a finalidade do homem? Para que existimos? Aristóteles defende que a finalidade do homem é a felicidade. Como a atingimos? Desenvolvendo o nosso Aretê – a nossa excelência, a nossa virtude. Aquilo que nos é mais próprio, aquilo que nos faz ser quem somos. E qual é então a virtude do homem? *A virtude do bem pensar*. E como a obtemos? Dominando, através do nosso pensamento, os instintos naturais. A razão procura sempre a prudência, o equilíbrio entre os extremos – *o caminho do meio*: Nem comer desmesuradamente, nem passar fome. A felicidade está em encontrar para cada um de nós a Hilda – *o ponto médio entre os dois extremos*. O conveniente é que dita a razão.

c) *Epicuristas* – Toda a ética epicurista estava assente na máxima:

evita a dor e procura o prazer. Epicuro defende que a dor se apresenta sobretudo naquelas coisas que nos geram dependência (apego) e receamos perder. Libertar-nos dessa dor é aprender a desligar-nos das coisas, entendendo que nada é para sempre. Em especial a nossa própria vida. Por este motivo, Epicuro apelava a que não temêssemos a nossa própria morte. O maior prazer e, por isso, a maior felicidade, é conquistar a paz interior da alma. Este é o modo em que se deve entender o hedonismo epicuriano. O que é o hedonismo? O hedonismo é o culto ao prazer, é sentir prazer nos mínimos detalhes, nas pequenas coisas. Como o prazer do simples caminhar, ou o prazer da mera existência. Pode-se ser feliz aqui na terra, ou a felicidade é sempre algo impossível. Isto é, um estado que se alcança, mas depois desta vida. Muitas religiões insistem nisso, mas para determinadas pessoas a felicidade é apenas possível quando nos comprometemos com a construção de um mundo novo, realizando as ações que nos correspondem, como cidadãos comprometidos. Ou seja, pode-se lutar pela felicidade futura, mas alcançá-la aqui na vida mundana. Lutar pela de outro mundo, outro futuro, onde todas as misérias e injustiças sejam redimidas. A felicidade é uma construção utópica, mas uma utopia realizável pela qual vale a pena lutar. Parafraseando Georg Hegel, *não se pode ser feliz num mundo infeliz.* A pergunta que pode surgir observando um epicurista é se a felicidade é um assunto privado, ou um assunto público (coletivo). Na modernidade e com o desenvolvimento do liberalismo/capitalismo, a felicidade torna-se um assunto privado. Cada qual passa a ter liberdade de escolher o modelo de felicidade que deseje, mas da porta de casa para dentro. No entanto, da porta da casa para fora, o que acontece?

Immanuel Kant vai referir que o mais importante para a felicidade é *cumprir o dever.* Para Kant, a natureza da ética não está na felicidade, mas no dever. A chave do sistema é que, coletivamente, existem regras formais que garantem que ninguém, com o fim de alcançar a própria felicidade, domine a pessoa do outro. *Primeiro está o cumprimento das regras (dever) e depois a felicidade privada.* Como saber se agimos corretamente? Muitas vezes as nossas inclinações naturais *desviam-nos.* Kant propõe para isso uma fórmula – o imperativo categórico: *age apenas segundo aquela máxima que possa querer que se torne ao mesmo tempo, uma lei universal.* Se vou ser indiferente com o outro, deverei pensar: até

que ponto é possível uma sociedade na qual impere o egoísmo? É possível?

d) *O Cinismo* – é uma filosofia que entende que os grandes problemas humanos se encontram na renúncia que o homem fez da sua natureza original. Nada faz o homem mais infeliz do que a civilização, motivo pelo qual pretende o regresso à natureza e aos costumes mais animais dos homens. A origem do nome tem a ver com o comportamento de Diógenes, que vivia como um cão, comia carne crua, dizia asneiras, cuspiam nas pessoas – o verdadeiro selvagem. A sua ideia radical de liberdade, a sua falta de vergonha e as suas constantes agressividades aos modos de vida social (civilizada) – constitui o seu caminho de felicidade.

Dentro da vida: O que é a felicidade, então? Poderá algum de nós dizer que é mais feliz que todos os outros? Não cremos.... No entanto, as respostas podem ter algo em comum: Não será a felicidade a busca do homem por poder resolver as suas próprias limitações? Não será a felicidade o começar a aceitar que a condição humana é a de que não podemos ter tudo? Talvez a felicidade não seja mais que saber quem somos... e saber que essa procura não tem resposta.

Educação. Educar para a felicidade... educar para a aceitação das nossas limitações – no ter e no ser. Educar para a contemplação das pequenas/grandes coisas...

Fragmento 6

Bem

Palavras-Chave: bem, mal, valor, ética, ontologia, construção, costumes, leis, destruição, condutas, ações, liberdade, decisão, moral, homem, natureza, animal, eu, razão, outro, tradição, cultura, individual, comunidade, realidade, ideias, conhecimento, ignorância, alma, corpo, deus, relativismo, juiz, desumano, individualidade, humano, justificação, banalidade.

O que é o bem, o bom, o belo o justo!? Tudo o que existe provoca uma reação. *A priori*, tudo nos afeta. Tudo o que fazemos está entrelaçado a um juízo de valor. Mesmo antes de pensar, as coisas

surgem-nos como boas ou más. Assim, quando queremos entender o que é o bem, procuramos uma explicação do bem, que esteja bem. Será que valorizamos primeiro e depois pensamos? Não será o bem anterior ao ser? Ou, como diz Emmanuel Levinas, não será a ética anterior à ontologia? O que é o bem? Há algo nos nossos sistemas éticos que já não fecha. O século XX foi o século de maior desenvolvimento tecnológico e, ao mesmo tempo, o século de maior destruição do humano. Estaremos a usar os nossos pontos de vista tradicionais sobre o bem e o mal, para poder compreender as tragédias e atrocidades do século mais violento da história? Ou teremos que começar a pensar e a viver a ética a partir de outro lugar?

A palavra ética vem do grego *ethos* e significa o conjunto dos costumes de um povo, com as suas leis, com a forma como essa comunidade valoriza as coisas. A ética relaciona-se com a filosofia no âmbito dos valores, condutas, das ações humanas que supõem o exercício da vontade e da liberdade de decisão. A ética é uma questão estritamente humana. Poderíamos mesmo dizer que é o que nos extrai da natureza e nos forma na nossa diferença humana. Geralmente, diz-se que na natureza não há ética. As leis naturais e as leis morais remetem, claramente, para duas dimensões diferentes, embora muitas vezes se confundam. Desta forma, a ética é o que nos faz humanos e nos tira a animalidade natural.

Associada à ética temos a moral. A moral é um termo que nos remete para a palavra latina *mores* e que traduz o grego *ethos*. Um significado possível seria a ideia de costume. Hoje, parece ser mais ou menos consensual que a moral diz respeito a um plano teórico/racional (tradições, leis, costumes) – o espaço moral compara-se com o *racional*; e o que fundamenta a ética é a ação, a prática – a boa ação. A ética parecia ter a ver com o uso da moral/razão, um uso prático de uma racionalidade do bem. Mas será mesmo assim? Será que a razão (e alguns costumes/o multicultural) não produzirá, também, muita imoralidade? A ética tem a ver com o âmbito dos nossos costumes e, por isso, com o nosso conceito *do bem e do mal*. Não é normal que as éticas antigas se apresentem como sistemas de valores comunitários. Aliás, a verdadeira ética estava preocupada com o bem comum. A ética sempre foi desde e com o outro, até que se valorizou mais o eu. Poderá uma ética valorizar mais o eu do que outro? Esta foi a grande construção ocidental (elevação do individual), a conexão essencial do bem, tanto

com o eu como com a razão. Como se criou esta relação? E, acima de tudo, continua a questionar-nos?

Para Platão há uma forma correta de dar o real, sem o qual as coisas entrariam numa desordem caótica. Toda a nossa realidade é uma cópia de uma realidade superior, o mundo das ideias onde se encontram os modelos perfeitos das coisas. Platão coloca por cima deste mundo, como ideia superior, a *ideia do bem*. Algo é bom quanto mais se aproxima deste modelo. Trata-se de um bem ontológico e não moral. Esta ideia pode trazer problemas se não definirmos as coisas de uma mesma maneira. Para Platão, o bem, por ser ontológico, torna-se moral. O que é uma boa pessoa? Aquele que faz o que um humano tem que fazer por natureza: *pensar*. E se se pensar bem, jamais se cometerá o mal. *Para Platão, o mal não existe, é pura ignorância.*

É Santo Agostinho quem retoma a ideia platónica de alma associada ao bem e o corpo associado ao mal. Para o cristianismo de Agostinho, é a alma e apenas ela que decide entre o bem e o mal. Trata-se sempre de ser o exercício do livre arbítrio a definir a diferença moral. Santo Agostinho renunciou à materialidade e à realidade do mal para se convencer que o mal não existe, é apenas a *ausência de bem*. A associação entre o bem e o ser fazem do mal um mero fracasso, uma ausência, o nada. Em jovem, Santo Agostinho pertencia à seita dos maniqueus, uma seita que sustentava que o bem e o mal eram duas realidades existentes que batalhavam no interior do ser humano. Não obstante, para Agostinho, o maniqueísmo era inaceitável porque obrigava a aceitar limitações na própria natureza de Deus. Apenas se o mal não existir, Deus não tem de ser mau para ser onnipotente. Deus tanto é onnipotente como soberanamente bom. Estas características são contraditórias, pois se Deus pode tudo, tem que poder também ser mau, mas, se Deus é mau, já não é soberanamente bom. Como resolver este conflito? Negando a identidade do mal. A questão do bem torna-se cada vez mais na questão do mal. De facto, é um lugar comum para sustentar a necessidade de nos compreendermos para alcançar o outro.

Uma das discussões mais famosas da ética é a polémica sobre o *relativismo moral*. O relativismo moral afirma que o bem e o mal são valores que não têm um sentido único, objetivo, nem universal. Em princípio, a chave do relativismo é mostrar a dependência dos nossos valores éticos nos diferentes contextos em que surgem.

Está visto que, assim definidos, o bem e o mal não existem. O que poderá ser rotulado como mal para uma cultura, poderá ser visto como bom para outra. O relativismo luta contra a ideia da existência de valores na natureza, dado que a ética surge para interromper as leis naturais a favor do ser humano. No entanto, tanto em certos discursos religiosos como em muitas metafísicas, parte-se da existência de boas e más ações por natureza.

Transmitir a minha versão de bem como natural, faz de mim um juiz moral. O poder tem sempre o bem e a verdade do seu lado. Um relativismo extremo levaria a uma possível disputa de todos contra todos, mas um universalismo extremo sempre excluiria algumas posições. Como resolver a polémica entre universalistas e relativistas? Talvez o problema tenha a ver com a relação entre a ética e a razão. Será que as categorias éticas tradicionais chegam para explicar o mal do século XX, os massacres, os extermínios, as misérias? Ou pior, não terão sido o bem e o mal os cúmplices das piores atrocidades? Não precisarão os bons que haja sempre maus para serem bons e assim se diferenciarem? Não precisará o bem da existência do mal?

Hannah Arendt escreve sobre Auschwitz: isto não deveria ter acontecido. Ali aconteceu algo com o qual não nos podemos conciliar. Reconciliar supõe, de alguma forma, a possibilidade de uma explicação, mas o século XX foi um século onde as teorias explicativas da ética sucumbiram à autodestruição que o homem provocou a si mesmo. Não teríamos que conseguir vislumbrar um horizonte mais além do bem e do mal? Como seria? Há um mal que, dada a sua radicalidade, nos liga ao *desumano*. O que é o desumano? O mal radical mostra-nos que isso, que jamais poderíamos imaginar a que o humano chegaria, afinal aconteceu. Mas o que é o mal radical? Arendt diz-nos que um dos seus traços é fazer com que os seres humanos se tornem supérfluos. Fazer com que os seres humanos se tornem supérfluos, supõe uma estratégia de extermínio que se vai consolidando pouco a pouco. *Em primeiro lugar*, matando a pessoa jurídica (moral) que há no homem. Em qualquer momento da história se vê, quando numa sociedade se priva uma minoria dos seus direitos civis. Tornar os homens supérfluos é tirá-lhes o direito de ter direitos. O pior é que, em geral, esta privação é celebrada pelas maiorias, agarrando-se a um suposto direito territorial, ou natural, ou sanguíneo, tornando a exclusão invisível. *Em*

segundo lugar, mata-se a pessoa moral que há no homem. *Em terceiro*, alcança-se a destruição de toda a individualidade. Arendt pensava que estes crimes eram inacessíveis desde os sistemas éticos tradicionais, irrompendo-se assim a nova categoria de banalidade do mal. Por que é que um ser humano pode cometer os crimes mais horrendos contra outro humano? Por que é que um torturador pode exercer o seu trabalho sem nenhum tipo de culpa ou remorsos? Na pergunta está a resposta, porque é o seu trabalho. Arendt considera que muitas vezes se cometem atos monstruosos sem motivações monstruosas, mas por motivos que resultam de meras banalidades (banalidade do mal), como por exemplo, ganhar um incentivo salarial, conseguir um novo emprego ou simplesmente fazer o seu trabalho.

Muitos autores de múltiplos crimes contra a humanidade são pessoas cuja vida privada é como a de qualquer outra. Amam os seus filhos, divertem-se com amigos, procuram realizar-se nas suas aptidões. É, precisamente, nesse não pensar onde se encontra a sua maior responsabilidade. O mal precisa de executores, mas sobretudo de burocratas e cúmplices. Não há cumplicidade mais efetiva que a indiferença. Levinas afirma que com o século XX vivemos o final de qualquer teodiceia. O que é uma teodiceia? É a tentativa de encontrar uma justificação para o mal. A teodiceia permite a articulação de razões que explicam qualquer fenómeno, tirando-lhe, assim, o seu carácter de excecionalidade. Por exemplo, se perante um homicídio incompreensível, sustentamos que há razões de natureza humana que explicam este tipo de ações. O problema é procurar manter a harmonia, o final feliz, a razão oculta que nos deixe tranquilos, que o que teria de acontecer vai acontecer na mesma. Levinas defende que o mal vivido n século XX não acaba, não tem que acabar. Temos que resistir às tentativas de justificação do injustificável. Por isso, perante o mal injustificável apenas cabe uma coisa, resistir com um bem injustificável. O outro é sempre mais importante que eu.

Dentro da vida: O bem... o mal... qual deles ganha?! O eu, o outro? Como fazer ganhar o bem? Qual o caminho? *O Outro!* Perante a presença do mal radical, a ética responde com uma assimetria, primeiro está sempre o outro. Há uma prioridade indiscutível do outro. Do outro que sofre, do outro que precisa, do outro que

surge e me exige. Devemos assumir que a primazia do eu não gerou condições de hospitalidade para o outro, pelo contrário, todo o dispositivo da modernidade parecia basear-se na sua exclusão – o individualismo do eu (ignorante). Talvez se trate de compreender que a nossa moralidade apenas cumpre o objetivo de expiação egoísta, mas o bem, como argumenta Levinas, sempre é do outro, desse impessoal que excede toda a relação entre um eu e um tu, e que se coloca de fora de toda a negociação ou estratégia. Pode-se criar outra ética, ou melhor dizendo, depois dos massacres e atrocidades dos últimos tempos, deve-se criar outra ética! Uma ética que se funda com a responsabilidade infinita que tenho perante o sofrimento do outro.

Educar. Educar para o bem... é educar para o outro. O Outro como a medida do bem... uma grande responsabilidade!

Fragmento 7

Perdão

Palavras-Chave: perdão, doação, recebimento, investimento, estratégia, interesse, cálculo, justiça, reconciliação, ato (singular), conveniência, engano, retorno, razão, irreconciliável, irreparável, incondicional, loucura, julgamento, radical, santidade.

Devemos perdoar! O perdão (tal como a verdade) liberta-nos. Estamos habituados a pensar em qualquer coisa em termos de cálculo e investimento pessoal. Tudo o que fazemos, fazemo-lo esperando algum resultado, alguma devolução. E assim pensamos também o Dom, o ato de dar. Damos e recebemos. Dar... Um ato complexo. Que sentido teria dar algo se não fosse em virtude de um retorno? No entanto, não é justamente o ato de dar, por definição, algo que não deveria retornar? Se dou para que volte, estou realmente a dar? Talvez nunca tenhamos dado tanto como no perdão. *Quando perdoamos damos tudo.* Sobretudo porque vamos contra o nosso próprio desejo. Porque perdoamos? O que damos quando perdoamos? Será que não fazemos muitas vezes do perdão um investimento e uma estratégia? E não deveria o perdão, pelo contrário, interromper a lógica do cálculo? Tudo é perdoável? Todos merecem o perdão? Como se relaciona o perdão com a justiça?

Será necessária a justiça para se começar a pensar no perdão? Por fim, o que é o perdão?

O primeiro problema com que nos deparamos, é a possibilidade de definir o perdão. É o sentido do perdão que circula habitualmente aquele que reflete de forma mais autêntica? É o perdão que utilizamos no quotidiano, por exemplo, nas desculpas entre amigos, o que manifesta o seu sentido mais profundo? Estamos a perdoar quando perdoamos na vida diária? Vivemos tempos nos quais o perdão se tornou figura chave nas políticas jurídicas das sociedades. Em muitos países de históricos conflitos internos coloca-se a necessidade de uma reconciliação geral, para que a sociedade possa seguir o seu rumo. Existe uma ideia significativa que apela ao fim dos processos judiciais. Não, assim, estaremos a confundir o perdão com a justiça? Muitas vezes, deita-se mão ao perdão para não afundar na justiça e exige-se ao Estado que indulte, amnistie ou perdoe as penas dos perpetradores com o único objetivo de pacificar a sociedade ou fechar as feridas abertas. Mas que significam as feridas abertas? Deter os processos judiciais? Ou realizar a justiça na sua mais absoluta plenitude? Jacques Derrida rompe aqui de novo, os Estados não perdoam. *O perdão é um ato singular*, um ato entre duas pessoas. Novamente, o que é o perdão? Todo o perdão implicaria um ato de desapropriação do meu, um recorrer à lógica do intercâmbio. Se o perdão tem um móbil estratégico, se existe medida, se existe investimento, se existe conveniência, se existe cálculo, então existe um sentido essencial do perdão que se perde.

É perante o terror causado pelo esvaziamento do meu próprio eu, que a lógica do intercâmbio e do cálculo estratégico geram as condições para que o dado retorne. O interessante é que a lógica do cálculo supõe um mundo ordenado a partir do eu, onde tudo se torna propriedade ou coisa para meu uso. Mas se o que dou, volta, o que perco vê-se compensado, vê-se recompensado e deixa de haver perda. Neste sentido, Derrida é claro: *o retorno anula o dado*. Por exemplo, se ofereço algo a alguém, e esta pessoa me devolve a prenda, não há mais prenda porque aquilo que dei voltou. *O obrigado, inclusive, anula a prenda*. Não tem de ser nem valer o mesmo em termos quantitativos, mas assim que volta, existe compensação e já não existe doação. Aquele que dá não pode sentir orgulho, e aquele que recebe não pode sentir-se endividado. Isto levou Derrida a postular que o ato de dom mais original é aquele no qual ninguém

dá nada a ninguém. Um dom impossível.

Segundo Derrida, existe algo de impossível no perdão, de loucura, inclusive de irracionalidade. *Não pode haver perdão interessado*. Cada vez que está ao serviço de uma finalidade, embora esta seja nobre, o perdão não é puro. Por isso, há que inverter o esquema. Se estivéssemos apenas dispostos a perdoar o que parece perdoável, a própria ideia de perdão, desvanecer-se-ia. Daí esta aporia: *o perdão apenas perdoa o imperdoável*. Não existe perdão, mas, se existe, é possível? Perdoar o perdoável!? Se perdoássemos o perdoável, o perdão já não faria falta. Mas como seria o perdão impossível? Derrida discute com Vladimir Jankélevitch os crimes nazis. Ao analisar esses crimes, Derrida argumentava que não se pode perdoar aqueles que tinham como alvo a própria humanidade do homem. Por seu lado, Jankélevitch afirmava que ainda menos se podia falar em perdoar, na medida em que os criminosos não pediram perdão, não reconheceram a sua culpa e não manifestaram nenhum arrependimento. Derrida questiona de novo: apenas tem sentido perdoar aquele que pede perdão? E se está pedindo, não se terá tornado outro, diferente do que era quando fazia mal? E se já é outro, para que necessita de perdão?

Se para Jankélevitch existe o irreparável, para Derrida é justamente ali que irrompe o perdão incondicional. O perdão torna-se possível no momento em que parece impossível. Por si, é discutível se a justiça pode ou não reparar um crime, embora a justiça tenha claramente a ver com as próprias bases da nossa vida social. O perdão, defende Derrida, passa por outro lado, *é algo subjetivo, pessoal, algo íntimo*. Não se deverá defender que um perdão digno desse nome, se é que existe, apenas deverá perdoar o imperdoável e sem condições? Creio que o perdão é louco, e que deve continuar sendo uma loucura do impossível. Jamais se poderia basear uma política ou um direito sobre o perdão. Tudo tem a ver com a confusão entre o perdão e a justiça.

Conta Desmond Tutu que, na África do Sul, uma mulher negra testemunhava sobre o assassinato do seu marido dizendo: uma comissão não pode perdoar, apenas eu o posso fazer e não creio estar disposta. O corpo anónimo do Estado não pode perdoar. Pode e deve julgar, mas o perdão não tem nada a ver com a justiça. Esta mulher talvez quisesse sugerir outra coisa. Se alguém pode perdoar, é apenas a vítima e a vítima absoluta era o seu marido

assassinado. Apenas ele poderia ter considerado o perdão, mas não pode. O perdão é então algo possível ou impossível? *É possível porque é impossível.* Mas quem pode ter o direito de perdoar em nome dos desaparecidos?

Dentro da vida: Perdoar!?!... Talvez o mais importante seja dissociar e complementar as esferas do perdão e da justiça. Em sociedades atravessadas pela violência, autoritarismo e exclusão social, somente a justiça poderá redimir os derrotados da história. Todo o ato de submissão, toda a desapropriação violenta se deve redimir a partir da justiça do presente e a partir da construção de uma ética da memória. Uma memória das vítimas que possa recuperar as vozes destituídas dos seus silêncios eternos. Uma sociedade justa é a condição necessária para que o perdão possa aparecer. Se há justiça, cabe a cada um dar o perdão. Dar.... Apenas isso... fora de toda a lógica, fora de todo o cálculo, fora de toda a estratégia, ou, em todo caso, como um modo de continuar a construir o impossível.

Educar. Educar para o perdão... educar para perdoar o imperdoável... o impossível – possível... uma doação pessoal, íntima. Continuemos a educar para essa radical (*im*)possibilidade.

Fragmento 8
Angústia

Palavras-Chave: angústia, ansiedade, incômodo, dor, mal-estar, sentimento, corpo, alma, espírito, sentido, fechamento, abertura, compreensão, vida, felicidade, morte, condição (humana), absurdo, pergunta, tempo, resposta, medo, culpa, arrependimento, possibilidade, escolha, liberdade (insuportável), projeto, imposição, deus, fé, vida-morte, tragédia, vazio, ressignificação, insatisfação, tédio, finitude.

A angústia condição do viver...condição que vamos morrer! Existe algo que incomoda. Sempre incomodou. E não é algo que venha de fora. É como um incômodo. Um buraco sem fundo. Uma ansiedade. Algo ao que quero chegar, mas não posso. Algo que quero alcançar, mas não posso porque não existe. E porque quero

alcançar o que não existe? Isso incomoda. Incomoda o incômodo. Poderá esta ansiedade acalmar-se? Acalma-se? Sinto um mal-estar, mas sobretudo sinto. Isso é o importante. É um mal-estar no corpo, mas no corpo não tenho feridas. O que é esta ferida no corpo que é sem corpo e que não se pode acalmar? Sinto que tudo se estreita. A angústia vem de estreito, mas o que é que se estreita? Vivemos num mundo que tem respostas para tudo. E, no entanto, há sempre algo que não faz sentido. Algo fica aberto. E o aberto incomoda. Incomoda porque não pode ser compreendido. Angústia. A angústia é algo que podemos resolver ou é um traço essencial da nossa condição humana? Pode-se resolver a angústia? Deve-se? A angústia é um estado psicológico? Ou filosófico? Porque fugimos da angústia? Dói-nos? Fere-nos? Podemos morrer de angústia? Ou é ao contrário? E angustiamos-nos quando nos damos conta que vamos morrer. O que é que a angústia tem a ver com a morte?

O que é a angústia? Costumamos opô-la à felicidade, como se ser feliz fosse não ter nenhum tipo de problema. Poder-se-á viver sem problemas? Ou não será próprio da condição humana problematizar tudo? Enquanto seres humanos, o que nos angustia? Angustia-nos a derradeira consciência do absurdo de tudo. Angustia-nos a estranheza de estar sendo e a pior estranheza de deixar de ser muito em breve. Angustia-nos que, no fundo, as perguntas mais fundamentais não tenham resposta. Angustia-nos o ter nascido para morrer. Angustia-nos que haja, quando podia não ter havido nada. Angustia-nos o nada. Angustia-nos o estar submersos numa quotidianidade. A organização sistemática do dia para realizar o sentido da vida que acreditamos ter escolhido. A passagem inexorável do tempo, o advento inevitável da morte? O deixar de ser. Tem realmente sentido tudo isto que estamos a fazer se, no fim de contas, nascemos para morrer? Mas porque se tem de pensar em tudo isto? Pensar nisto é fazer filosofia. A filosofia não nos torna mais felizes. A filosofia angustia. Faz-nos atacar as nossas próprias limitações. Interrompe o fluir de uma quotidianidade onde tudo funciona e põe tudo entre parêntesis. Tudo nos angustia. O todo angustia-nos. O nada angustia-nos.

O que é a angústia? Por exemplo, angustia o momento anterior à decisão. Segundo Søren Kierkegaard, o saber que posso escolher. Depois de tomar a decisão, terei medo, culpa, arrependimento, alegria, mas já não há angústia. A angústia é outra coisa. A

angústia, diz Kierkegaard, é o momento em que *sou consciente de ser pura possibilidade*, o momento prévio em que me dou conta que posso escolher entre diferentes alternativas e que tenho de escolher, embora não queira. Preferiria não ter que escolher, mas não posso. Estamos obrigados a ter de escolher a toda a hora e isso angustia-nos. *A minha liberdade torna-se insuportável*. Posso decidir. Não se angustiam os cães, nem os andróides, angustia-se esta entidade tão estranha, que Martin Heidegger define como projeto, possibilidade sempre aberta, pura possibilidade.

Temos de escolher a toda a hora, não podemos deixá-lo de fazer. Paradoxo inevitável, a necessidade de escolher é-nos imposta. *O que angustia é a possibilidade de poder*. Porquê? Porque se pode escolher mal. Pode-se escolher o pecado, diz Kierkegaard, mas não importa a que chamemos pecado. Pecar é desperdiçar a existência. Assim que se peca, a angústia deixa de existir. Existe, precisamente, antes do pecado, quando se sabia que era possível escolher, e que era possível escolher mal. Kierkegaard entende que quanto mais se radicaliza a angústia, melhor é. *A angústia é a consciência de que não há alternativa*. Não adianta meditar, trabalhar, festejar, não adianta apaixonar-se, porque, no fundo, *tudo é nada*. E quanto mais compreendemos que o humano não pode tudo, mais nos angustiamos. Se assim é, porque diz Kierkegaard que a *angústia é melhor*? Porque, para Kierkegaard, é nesse abandonar-se que podemos vislumbrar uma saída, uma saída religiosa. É que sendo humanos, apenas podemos sentir angústia. Por isso, ‘desangustiar-nos’ supõe acreditar que existe algo mais – ideia de deus, de fé! De que serve tudo isto, se no final vamos todos morrer? Existe uma contradição entre a nossa vontade, que não quer morrer, e a nossa cabeça que sabe que isso é impossível. Quem o diz é Miguel de Unamuno. É que façamos o que façamos, tudo isto termina. E, precisamente, para Unamuno, é esse paradoxo que não se resolve aquilo que nos angustia. Sabeis como Unamuno define a vida? *Como uma grande tragédia*.

Há algo que incomoda e este incómodo torna-se corpo. Existe uma falha que queremos extirpar. Um defeito de fabrico. Nascemos mortais, mas queremos remediá-lo. Tudo o que fazemos, as nossas práticas, os nossos vínculos, as nossas instituições, o mundo com seus objetos. Tudo parece estar feito para dotar a existência de sentido. Contudo, há momentos nos quais este grande pacto

irrompe. Tomamos uma distância indevida a partir da qual observamos tudo o que nos rodeia e em nada encontramos sentido. Vemo-nos rodeados de coisas e, ao percebê-las como coisas, damos-nos conta que algo do sentido se esfumou e sentimos-nos vazios, ou inaptos para empreender uma ação para ver se algo nos satisfaz. Caímos num estado de insatisfação permanente, de ansiedade sem objetivo, de aborrecimento essencial. Os medievais chamavam a esta sensação de “acédia”. É uma mistura entre apatia e preguiça. Tédio existencial, não aborrecimento por esta ação, ou por estes vínculos ou por este trabalho, mas aborrecimento por tudo, por estar, pelo facto de ter de ser. Quanto mais cheio está tudo, maior é a sensação de que tudo, em definitivo, tudo é nada. Se o tédio é tédio perante o todo, para Heidegger, a angústia é angústia perante o nada. Heidegger defende que a *angústia é uma questão ontológica, já que não é um problema que se resolve, mas que faz a nossa condição humana*. Não se cura nem se combate, assume-se e ressignifica-se. As coisas apresentam-se-nos numa disposição, num estado de ânimo que é muitas vezes (*in*)compreendido. A toda a hora nos vemos afetados. A angústia é uma das disposições chave para Heidegger, já que torna patente a nossa finitude. A angústia lembra-nos permanentemente que nada é absoluto nem definitivo. Descentraliza-nos, baixa-nos do pedestal. Por isso, quando a angústia advém, todas as coisas perdem sentido, presença, valor. Desvanecem-se. Tornam-se meras formas, fantasmas. De que serve este contrato, este trabalho, esta alegria se tudo, definitivamente, tudo no fim termina? O nada não nos revela que nada é, pelo contrário, mostra-nos que o ser não é absoluto. Todas as coisas que nos rodeiam enfraquecem, perdem espessura, já que no fundo, por serem finitas, não são nada. A angústia, para Heidegger, coloca-nos *noutra relação com as coisas, tira-lhes peso, torna-as supérfluas*. Para fugir da angústia, nada melhor que nos submergirmos na quotidianidade e acreditar que podemos realizar-nos nas suas práticas, nas suas instituições, nos seus vínculos, nas suas coisas. Todavia, as coisas apenas nos atrasam, dissimulando que, no fim, tudo se desvanece. Isso angustia, felizmente, uma vez que nos devolve a pergunta pelo sentido.

Dentro da vida: Para que existimos? Talvez a pergunta a fazer seja apenas uma, nomeadamente se a filosofia e o capitalismo

mais selvagem andam lado a lado. Heidegger define o ser humano como “um ser para a morte”. Existe algo que incomoda, o nada. Somos esse incômodo, somos nada. A angústia devolve-nos a esse estado originário onde tudo se torna improdutivo. A angústia é improdutivo, pára-nos, tira-nos do mundo de objetos para onde somos atirados; objetos que fazem o possível para que a angústia se dissipe, e esqueçamos a nossa condição. Diz Nietzsche que o deserto cresce, mas qual é o deserto? O vazio? O nada? E se é ao contrário? Existe mais vazio num mundo repleto de objetos? E viver rodeado de objetos não ocultará o aberto? Pode-se continuar a viver, sabendo, que no fundo, nada tem sentido? E essa consciência, deprime-nos ou liberta-nos?

Educar. Educar para a morte. Entre o nascer e o morrer. Combater a angústia – essa tragédia, essa irracionalidade, essa não alternativa, essa condenação. Combater!? Como!? com liberdade, com alegria, com projeto, com escolha, com possibilidade, com abertura. No final!? No final vamos mesmo morrer! Educar para o durante a vida... educar para o combate e para a morte. Mesmo assim, educar ou desistir!?

Referências

- Adorno, Theodor (1975). *Dialética Negativa*. Trad. José Ripalda. Madrid: Editora Taurus.
- Adorno, Theodor (1993). *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Trad. Luiz Eduardo Bica. (2. Ed.) São Paulo: Ática.
- Adorno, Theodor & Horkheimer, Max (2008). *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Agamben, Giorgio (2004). *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Trad. Henrique Burigo. Universidade Federal de Mato Grosso. Belo Horizonte: Humanitas.
- Agamben, Giorgio (2012). *Estado de excepción. Homo Sacer II*. Trad. Flavia Costa e Ivana Costa. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Agostinho, S. *Confissões: Livros VII, X e XI*. Trad. Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina Castro-Maia de Sousa Pimentel. Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa. Lisboa (Edição de 2001).
- Arendt, Hannah. (1995). *A Vida do Espírito*. Trad. Abranches, A; Almeida, C; & Martins, H. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Arendt, Hannah (1997). *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Arendt, Hannah (2002). *As origens do totalitarismo*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Arendt, Hannah. (2013). *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Cia das Letras.
- Andrade, Bárbara (2007). *Pecado original... ou graça do perdão?* São Paulo: Paulus.
- Anderson, Benedict (2012). *Comunidades Imaginadas. Reflexões Sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*. Lisboa: Edições 70.
- Aristóteles. *Política* [Edição Bilingue – Nota prévia de João Bettencourt da Câmara; Prefácio e Revisão Literária de Raul M. Rosado Fernandes; Introdução e Revisão Científica de Mendo Castro Henriques; Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes; Índices de conceitos e nomes de Manuel Silvestre], Lisboa: Veja (1988).
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Trad. Mário Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília. (Edição de 1985).
- Aristóteles. *Da Interpretação*. Trad. José Teixeira da Mata. São Paulo: Unesp (Edição de 2003).

- Aristóteles. *Metafísica*. Ed. Valentín García Yebra, Madrid: Gredos (Edição de 1982).
- Aristóteles. *Historia de los animales*. Buenos aires: Akal Ediciones (Edição de 1990).
- Bell, Daniel & Miguez, Nestor (2007). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Buenos Aires: Alianza Universidad.
- Benjamin, Walter (1987). *Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Obras escolhidas. Vol. 1. São Paulo: Brasiliense.
- Benjamin, Walter (1988). *Tese sobre o conceito de história*. Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense.
- Benjamin, Walter (2010). *A obra de arte no tempo da reprodutividade da técnica*. Trad. João Maria Mendes. Lisboa: Escola Superior de Teatro e Cinema.
- Benjamin, Walter (2016). *Tesis de filosofía de la historia y otros fragmentos* Buenos Aires: Pensamiento.
- Bernstein, Richard (2013). *El mal radical. Una Indagación Filosófica*. Rio de Janeiro: Editora Prometeo.
- Bobbio, Norberto (1996). *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Trad. Carlos Coutinho: São Paulo. Editora Brasiliense.
- Brych, Fabio (2005). *Ética utilitarista de Jeremy Bentham*. Âmbito Jurídico. Disponível em: http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista
- Buber, Martín (1996). *Dos modos de fe*. Madrid: Caparrós Editores.
- Calinescu, Matei (2003). *Cinco Caras De La Modernidad – Modernismo, Vanguardia, Decadencia, Kitsch, Posmodernismo*. Madrid: EditorTecnos.
- Camilo Cunha, António & Gonçalves, Sara (2015). *A criança e o brincar como obra de Arte. Analogias e Sentidos*. Santo Tirso: Whitebooks.
- Carpio, Adolfo (2004). *Principios de filosofía: una introducción a su problemática*. Buenos Aires: Glauco.
- Chauí, Marilena (2000). *Convite à Filosofia*. São Paulo: Edições Atica.
- Cordero, Néstor (s/d). *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Comte-Sponville, André (2012). *Ni el sexo ni la muerte. Tres ensayos sobre el amor y la sexualidad*. Buenos Aires: Paidós.

- Cragolini, Mónica (2003). *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Danto, Arthur (1999). *Después del fin del arte*. Trad. Elena Neerman. Buenos Aires/Barcelona: Ediciones Paidós.
- Darwin, Charles (2004). *A origem das espécies e a seleção natural*. Lisboa: Madres Editora.
- Deleuze, Gilles (2001). Nietzsche e a filosofia. Porto: Rés-Editora.
- Deleuze, Gilles (2001). Posdata sobre las sociedades de control. In: Christian Ferrer (Org.) *El lenguaje literário*. Montevideo: Nordan.
- Derrida, Jacques (2012). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Buenos Aires: Estructuras y Procesos.
- Derrida, Jacques (2003). *Políticas da Amizade*. Lisboa: Campo das Letras.
- Derrida, Jacques (1995). *Dar (el) tiempo – La Moneda Falsa*. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, Jacques (2003). *El siglo y el perdón*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Derrida, Jacques (2008). *Fuerza le Ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- Derrida, Jacques (1973). *Gramatología*. São Paulo: Editora Perspetiva.
- Derrida, Jacques (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Derrida, Jacques (2008). *La hospitalidad*. Trad. Mirta Segoviano. Buenos Aires: Ediciones de La Flor.
- Derrida, Jacques (2001). *O Monolinguismo do Outro ou a Prótese de Origem*. Lisboa: Campo das Letras.
- Derrida, Jacques & Caputo, John (2018). La deconstrucción en una cáscara de nuez. Madrid: Editorial Prometeo Libros.
- Descartes, René (2002). *Discurso do Método: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*. Trad. Thereza Christina Stummer. São Paulo: Paulus.
- Descartes, René (2011). *Mediações Metafísicas*. Trad. Maria Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes.
- Díaz, Esther (2012). *A filosofia de Michel Foucault*. São Paulo: Unesp.
- Eliade, Mircea (1997). *Tratado de história das religiões*. Porto: Edições ASA.
- Epicuro. *Carta a Meneceu – Sobre a Felicidade*. Trad. Carles Miralles. Valência: Universidade de Valência. (Edição de 2009).

- Espinosa, Bento (2009). *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo horizonte: Autêntica Editora.
- Esposito, Roberto (2010). *Bios: Biopolítica e Filosofia*. Lisboa: Edições 70.
- Epicuro. *Carta a Meneceu – Sobre a Felicidade*. Trad. Carles Miralles. Valência: Universidade de Valência (Edição de 2009).
- Esposito, Roberto (2011). *Immunitas. The Protection And Negation Of Life*. Manchester Spenser: Polity Press.
- Esposito, Roberto (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Esposito, Roberto (2011). *Immunitas: the protection and negation of life*. Cambridge; Malden: Polity Press.
- Foucault, Michel (1989). *Vigiar e punir*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Foucault, Michel (1991). *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, Michel (1994). *História da Sexualidade I. Vontade de Saber*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Foucault, Michel (2002). *História da Sexualidade 3 – O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal.
- Garrido Maturano, Angel (2006). *Sobre el Abismo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Givone, Sergio (2001). *Historia de la nada*. Buenos Aires: Editora Adriana Hidalgo.
- Heidegger, Martin (2005). *Ser e tempo*. Trad. Marcia Schuback (Parte I). Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Helien, Adrián & Piotto, Alba (2012). *Cuerpos equivocados*. Buenos Aires. Paidós.
- Habermas, Jürgen (1989). *Modernidad: un proyecto incompleto*. In: Nicolás Casullo (Org.). *El debate Modernidad/Pos-modernidad*. Buenos Aires: Editorial Punto Sur.
- Habermas, Jürgen (1997). *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70.
- Hadot, Pierre (1998). *Qué es la filosofía antigua?* Trad. Eliane Isoard. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, Georg (1991). *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes.
- Hessen, Johannes (1980). *Teoria do Conhecimento*. Coimbra: Arménio Amado Editor.
- Hobbes, Thomas (2014). *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes.

- Humboldt, Karl (1990). *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Trad. Ana Agud. Barcelona: Anthropos.
- Hume, David (2006). *Investigação acerca do entendimento humano*. Rio de Janeiro: Edições Acrópolis.
- Jabès, Edmond (2006). *El libro de las preguntas*. Espanha: Siruela – Edición.
- Jaeger, Werner (1964). *Paideia. La formation de l'homme greco*. Paris: Gallimard, 1964.
- Jaeger, Werner (1991). *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Lisboa: Edições 70.
- Jankélévitch, Vladimir (2011). *L'irréversible et la nostalgie*. Paris: Champs Essais.
- Lacan, Jacques (2012). *Seminário 8 – a transferência*. Rio de Janeiro: Zahar
- Leibniz, Gottfried (2004). Discurso de Metafísica. In: *Discurso de metafísica e outros textos*. Trad. Marilena Chaui & Alexandre Bonilha. São Paulo: Martins Fontes.
- Levinas, Emmanuel (1988). *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70.
- Levinas, Emmanuel (1991) *Le temps et l'autre*. Paris: PUF.
- Levinas, Emmanuel (2005). *Difícil libertad*. Madrid: Ediciones Lilmod.
- Levinas, Emmanuel (2011). *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70.
- Liotard, Jean François (2000). *La Condition Postmoderna*. Madrid: Edições Catádra.
- Kant, Immanuel (2001). *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Santos & Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kant, Immanuel (S/D). *Crítica da Razão Prática*. Fundação Calouste de Gulbenkian.
- Kant, Immanuel (2010). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70.
- Khun, Thomas (2011). *A Estrutura das Revoluções científicas*. (11ª Edição) São Paulo: Editora Perspectiva.
- Kuhn, Roselaine & Camilo Cunha, António (2020). *A Criança e o Brincar. Tempo e Temporalidades (im)possíveis*. Santo Tirso: Whitebooks (no prelo).
- Kierkegaard, Søren (2010). *O Conceito de Angústia*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

- Maffía, Diana (Blogue). www.dianamaffia.com.ar (consultado em fevereiro de 2019).
- Marx, Karl (S/D). *Manuscritos Económico – Filosóficos*. Lisboa: Edições 70.
- Marx, Karl (2008). *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Marx, Karl (2010). *Sobre a questão judaica*. Trad. Daniel Bensaïd & Wanda Brant. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Marx, Karl (2017). Teses sobre Feuerbach. Disponível em: Acesso em 30 de março, 2020.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (2005). *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Micheli, Mário de (2016). *Las vanguardias artísticas del siglo XX*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Mari, Enrique (2001). *El Banquete de Platón. El eros, el vino, los discursos*. Buenos Aires: Biblos.
- Mate, Manuel (1997). *Memoria de occidente. Actualidad de los pensadores judíos olvidados*. Barcelona: Anthropos.
- Mate, Manuel (2008). *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*. Buenos Aires: Anthropos.
- Mate, Manuel (1996). *El destino de la racionalidad occidental*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Maturano, Ángel (2011). *Los tiempos del tiempo*. Buenos Aires: Biblos.
- Nancy, Jean-Luc (2006). *El intruso*. Buenos Aires: Amorrortui.
- Nancy, Jean-Luc (2010). *En el cielo y sobre la tierra*. Madrid: La Cebra.
- Nietzsche, Friedrich (1990). *Fragmentos póstumos*. Trad. Osvaldo Junior. São Paulo: Scielo.
- Nietzsche, Friedrich (2004a). *Assim Falava Zaratustra*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Nietzsche, Friedrich (2004b). *Para Além do Bem e do Mal*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Nietzsche, Friedrich (2004c). *Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, Friedrich (2004d). *O Anti-Cristo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, Friedrich (2004e). *O Crepúsculo dos Ídolos*. Lisboa: Guimarães Editores.

- Nietzsche, Friedrich (2007). *Sobre verdade e mentira*. Trad. Fernando Barros. São Paulo: Editora Hedra.
- Nietzsche, Friedrich (2013). O niilismo europeu. *Estudos Nietzsche*. jul./dez. 3, (2) pp. 249-255.
- Nietzsche, Friedrich (2015). *Consideraciones intempestivas* (Vol. I). Buenos Aires: Editor Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2012). *Sobre verdad Y mentira en sentido extra-moral Y otros fragmentos de Filosofia del conocimiento*. Madrid: Edição Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (s/d). *Vontade de potência*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Onfray, Michel (2003). *Cinismos. Retrato De Los Filósofos Ilamados Perros*. Buenos Aires: Paidós.
- Platão. *Fédon*. Trad. J. Cavalcante de Souza. 2ªEd. São Paulo: Difusão. (2003).
- Platão. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian (2007).
- Platão. *Teeteto e Crátilo*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Pará, EDUFPA (Edição de 2007).
- Platão. *Critão (dever)*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix.(Edição de 2008).
- Platão. *O Banquete*. Lisboa: Edições 70 (Edição de 2010).
- Platão. *Fédon (Ou Acerca da Alma)*. Lisboa: Guimarães Editores. (Edição de 2020).
- Platão. *Apologia de Sócrates*. Lisboa: Guimarães Editores. (Edição de 2019).
- Preciado, Beatriz (2011). *Manifiesto contrasexual*: Buenos Aires: Anagrama.
- Rescher, Nicholas (2018). *Uma viagem pela filosofia em 101 episódios*. Trad. Desidério Murcho. Lisboa: Gradiva.
- Rorty, Richard (1994). *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença.
- Rorty, Richard (1982). *Consequências do Pragmatismo*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Sartre, Jean-Paul (2011). *O ser e o nada: ensaio de fenomenologia ontológica*. Trad. Paulo Perdigão (5ª Ed.). Rio de Janeiro: Vozes.
- Singer, Peter (1990). *Libertação Animal*. São Paulo: Lugano.

- Singer, Peter (1993). *Ética Prática*. Trad. Manuel Joaquim Vieira. Lisboa: Tipografia Lugo.
- Singer, Peter (2008). *Escritos sobre uma vida ética*. Lisboa: Dom Quixote.
- Sztajnszrajber, Darío (2019). *Temas vários. A mentira da verdade – Infantis e Juvenis – RTP www.rtp* (consultado em 2019).
- Tatarkiewicz, Wladyslaw (2015). *Historia De Seis Ideas: Arte, Belleza, Forma, Creatividad, Mimesis, Experiencia Estetica*. Madrid: Tecnos.
- Tavares, M. Gonçalo, (2019). *Atlas do corpo humano e da imaginação. Teoria, fragmentos e Imagens*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Taylor, Charles (2006). *Fuentes del yo. La Construcción de la identidad moderna*. Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica.
- Trías, Eugénio (2011). *La edad del espíritu*. Madrid: Debolsillo.
- Unamuno, Miguel de (2008). *Do Sentimento Trágico da Vida*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Vanzago, Luca (2011). *Breve historia del alma*. Buenos Aires: F.C.E.
- Vattimo, Gianni (1986). *Introducción a Heidegger II – La metafísica como historia del ser*. Trad. Alfredo Báez. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, Gianni (1987). *O Fim da Modernidade – Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*. Lisboa: Editorial Presença.
- Vattimo, Gianni y Rovatti, Pompe (1988). *El Pensamiento debil*. Milão: Cátedra.
- Vattimo, Gianni (1990). *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós.
- Vattimo, Gianni (1995). *Más allá de la interpretación*. Buenos Aires, Paidós.
- Vattimo, Gianni (2011). *Crear que se cree*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Vanzago, Luca (2011). *Breve historia del alma*. Buenos Aires: F.C.E.
- Weber, Max (1990). A modernidade. *Revista de Cultura e Política*. São Paulo: Lua Nova.
- Weber, Max (2002). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Editora Martin Claret.
- Weil, Simone (2007). *La gravedad y la gracia*. Trad. Carlos Ortega. Buenos Aires. Editorial Trotta.
- Welte, Bernhard (2012). *Filosofia de la Religión*. Buenos Aires: Herder Editorial.

Wittgenstein, Ludwig (1995). *Tratado Lógico-Filosófico: investigações Filosóficas* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (Apud Gonçalo, M. Tavares, 2019).

Wittgenstein, Ludwig (1995). *Tratado Lógico-Filosófico / Investigações Filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Téorica Edições | Títulos publicados

As notícias no ecrã. Uma etnografia da produção do noticiário televisivo | Jorge Souto

A multiplicação do espaço. Ensaio sobre a poesia de Daniel Faria | Francisco Saraiva Fino

DENTRO DA VIDA EDUCAR

Antônio Camilo Cunha

Edição: Abril de 2021

Depósito Legal: 482494/21

ISBN: 978-989-9070-00-4

Impressão

REALBASE

Teórica Edições | Poética Grupo Editorial

poeticaedicoes@gmail.com

poeticalivros.com

Cofinanciado pela

Fundação para a Ciência e Tecnologia

