

FORMAS DIABÓLICAS

ensaios sobre cognição estética

Marcos H. Camargo



SYNTAGMA
EDITORES

Copyright © 2017, Syntagma Editores Ltda.

Capa e Planejamento Gráfico > Victor Teo

Coordenação Editorial > Celso Moreira Mattos

Revisão > Felipe Soares

Ficha catalográfica > Tércia Merizio, CRB 9-1248

Impressão > Gráfica Capital

Produção Digital > Syntagma Editores

Conselho Científico Editorial >

Dr. Antonio Lemes Guerra Junior (UNOPAR)

Dr. Aryovaldo de Castro Azevedo Junior (UFPR)

Dra. Beatriz Helena Dal Molin (UNIOESTE)

Dr. Hertz Wendel de Camargo (UFPR)

Dr. José Ângelo Ferreira (UTFPR-Londrina)

Dr. José de Arimatheia Custódio (UEL)

Dra. Pollyana Mustaro (Mackenzie)

Dra. Vanina Belén Canavire (UNJU-Argentina)

Dra. Elza Kioko Nakayama Murata (UFG)

Dr. Ricardo Desidério da Silva (UNESPAR-Apucarana)

Dra. Ana Claudia Bortolozzi (UNESP-Bauru)

Dra. Denise Machado Cardoso (UFPA)

Dr. Marcio Macedo (UFPA)

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

C172f Camargo, Marcos H., 1959-
Formas diabólicas: ensaios sobre cognição estética / Marcos H. Camargo –
Londrina, Syntagma Editores, 2017.
364 p. 23cm

ISBN: 978-85-62592-30-0

1. Teoria do conhecimento, causalidade e ser humano (120) 2. Artes. 3. Ciências Sociais. I. Título.

CDU - 001/7.06



SYNTAGMA

Syntagma Editores Ltda., Londrina (PR), 17 de maio de 2017.
www.syntagmaeditores.com.br

FORMAS DIABÓLICAS

ensaios sobre cognição estética

Marcos H. Camargo



SYNTAGMA

SUMÁRIO



NOTA DE INTRODUÇÃO

08

ORIGENS DA ESTÉTICA

16

SER OU NÃO SER,
NUNCA FOI A QUESTÃO!

66

UMA TEORIA DO
CONHECIMENTO
ESTÉTICO

134

TESES DE FRONTEIRA

242

326

POST SCRIPTUM

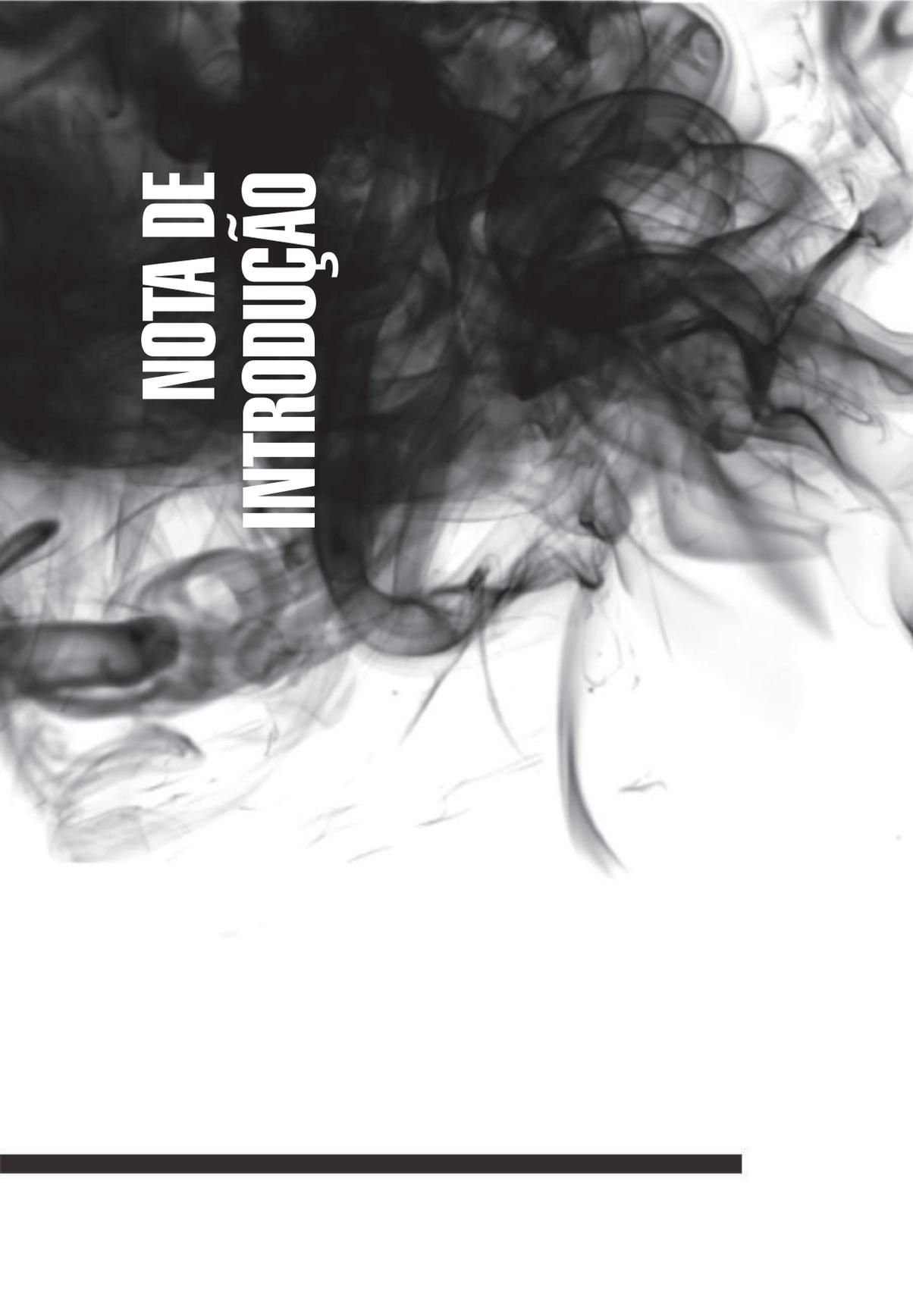
336

REFERÊNCIAS

344

GLOSSÁRIO

... Panta rhei!



NOTA DE INTRODUÇÃO

Esta publicação é fruto de meu pós-doutoramento junto à Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a supervisão de Muniz Sodré Cabral, cuja experiência e vastos conhecimentos me proporcionaram os melhores insights e conselhos. Quero, igualmente, agradecer a criteriosa revisão estilística e as informações epistemológicas sugeridas por Luiz Guilherme Rangel Santos, da Universidade Tuiuti do Paraná, cuja mirada erudita desafiou meus argumentos. Cada qual em sua especialidade, estes dois conselheiros se apresentaram como um Virgílio, me apoiando em meio aos Nove Círculos do Inferno dantesco que percorri com esta pesquisa, abalroando símbolos e “diábolos”¹ na busca pelas manifestações sensíveis e conceitos lógicos que compõem esta pesquisa.

Não poderia deixar de mencionar, também, outros amigos, pesquisadores e artistas – além daqueles que se encontram citados nas Referências bibliográficas –, cujo convívio pessoal, a lide acadêmica e a produção artística auxiliaram e modificaram minha forma de pensar sobre vários assuntos que constam desta pesquisa. Temeroso de que farei alguma injustiça me esquecendo de alguns, quero lembrar de Fernando Patrial, Cláudio DeNipoti, Eloi Zanetti, Décio Pignatari, Kati Caetano, Mauricius M. Farina, Edgar R. Kirchof, Lucrecia D’Alessio Ferrara, Edgar Morin, Gianbatista Vico, Jean Baudrillard, Hannah Arendt, Henry David Thoreau, Paulo Leminski, Federico Fellini, Ettore Scola, David Lynch, Lewis Carroll, Aldous Huxley, Luigi Pirandello, Fernando Pessoa, João Guimarães Rosa, Jorge Luis Borges, Michel Maffesoli, Jean-François Lyotard, Ludwig Wittgenstein, Michael Tomasello, David Eagleman.

Para Aristóteles, as palavras (e os números) são formas simbólicas que acionam na mente do indivíduo uma imagem do objeto a que se referem. Mas nossos processos cognitivos não geram imaginação apenas por meio de palavras, números e outros símbolos; há também as formas não-simbólicas,

1. Ver Glossário

destituídas de significado e sentido codificados coletivamente, que produzem conhecimentos imprescindíveis para a atuação humana em seu meio ambiente. Essas formas têm uma realidade equidistante àquela do símbolo, de modo que podemos nominá-las como seu contraponto: formas diabólicas.

Formas diabólicas e formas simbólicas perfazem o verso e o anverso da percepção que gera a cognição humana.

Na primeira publicação desta pesquisa (CAMARGO, M. H. *Cognição estética: o complexo de Dante*, São Paulo: Annablume, 2013), cujo escopo foi a apresentação de uma tese sobre a comunicação estética, baseada nas propostas de A. Baumgarten e de diversos autores contemporâneos da filosofia, ciências cognitivas, psicologia evolutiva e teorias da percepção, busquei trabalhar com o conceito, segundo o qual somos dotados de uma cognição bidimensional, que se utiliza de duas formas distintas de apreensão de informações (estética e lógica), de modo a produzir conhecimentos acerca do fluxo do real², ao qual pertencem nossas vidas, corpos e coisas.

Discorrer sobre as formas diabólicas e sua vinculação com o campo da estética demanda um exercício narrativo algo incomum, motivo pelo qual me servi de autores mais bem situados no debate, como guias em um caminho que me dispus a trilhar.

O método de justificar o que se diz por referência ao que outra pessoa escreveu em outro livro é característico da literatura teológica da Idade Média: o que o autor diz é verdade porque a mesma coisa foi escrita por outra autoridade, no passado. Em outras palavras: o que eu digo está comprovado porque outro já disse. (ALVES, 2011, p. 48)

Até hoje, o discurso filosófico e científico, em certo modo, tem se constituído em uma colcha de retalhos formada quase sempre por textos predecessores, porque a linguagem verbal

2.Ver Glossário

não aceita enxertos senão de si mesma. Isso implica no fato de que discursar sobre estética e formas diabólicas é quase envolver-se numa fraude, pois as formas simbólicas das palavras sequer vislumbram o alcance cognitivo da experiência perceptiva e da força mnemônica dos afetos diabólicos. Mas, o fato da estética produzir pensamentos inconcebíveis, não impede que ela seja em parte narrada em linguagem verbal.

Devemos ter em mente que o discurso produzido por esta pesquisa não é estético, porque a estética não é um conhecimento teórico, como o desenvolvido aqui. Este é um discurso que explora teoricamente o limite dos discursos, enquanto lê a distância, de modo remoto, as formas estéticas que se manifestam no fluxo do real. Entendo não ser possível uma disciplina teórica denominada ‘estética,’ simplesmente porque a cognição estética é majoritariamente experimental, somática, sensível, afetiva e perceptiva, não cabendo – obviamente – em discursos semânticos.

Formas diabólicas: ensaios sobre cognição estética é o título desta segunda parte de minha pesquisa sobre uma estética contemporânea, cujo objeto de estudo não se refere somente ao mundo da arte, mas estende-se principalmente ao modo estético de conhecer o real. A decisão de denominá-la “estética cognitiva”, se refere à formação do conhecimento sensível e, conseqüentemente, do pensamento estético.

Uma nova estética, acompanhada sugestivamente do adjetivo “cognitiva”, vem se tornando realidade para um conjunto de pensadores contemporâneos, em função da crescente utilização de linguagens, textos e signos não-verbais, veiculados pelas mídias *cineaudiotactuvisuais*³, que perfazem conheci-

3. O neologismo “cineaudiotactuvisual” e seus derivados vocabulares são empregados aqui para se referir a linguagens, textos e signos não-verbais, que veiculam representações de movimento, som, tato e visão, por meio de mídias tecnológicas como fotografia, cinematografia, videografia, sonografia, videogames, realidade expandida e demais equipamentos cibernético-digitais. Ver mais detalhes no Glossário.

mentos baseados tanto em formas simbólicas, como também em formas diabólicas, bem mais aptas a simular os efeitos de presença do real em nossos órgãos perceptivos, do que um conceito poderia fazê-lo.

Aqui avançamos com o estudo da estética, reafirmando a autonomia e independência de sua forma de conhecimento, daquela identificada à filosofia, que é baseada na lógica semiótica dos discursos racionalizantes, que atribuem sentido ao mundo. Ao contrário, nosso estudo busca recompor o conhecimento sensível em sua relação com o conhecimento inteligível, do mesmo modo como Hans Ulrich Gumbrecht desenvolve a relação de complementaridade em sua noção de “sentido e presença”. Segundo este autor, a noção de presença implica um efeito de tatilidade, que vem se tornando comum, a partir de meios de comunicação que simulam o toque, o espaço e o movimento.

Pode ser mais ou menos banal observar que qualquer forma de comunicação implica tal produção de presença; que qualquer forma de comunicação, com seus elementos materiais, “tocará” os corpos das pessoas que estão em comunicação de modos específicos e variados – mas não deixa de ser verdade que isso havia sido obliterado (ou progressivamente esquecido) pelo edifício teórico do Ocidente desde que o *cogito* cartesiano fez a ontologia da existência humana depender exclusivamente dos movimentos do pensamento humano. (2010, p. 39)

Este estudo também resulta da intenção deste pesquisador em confabular com autores contemporâneos que vêm nos prevenindo para o esgotamento da capacidade do *logos*⁴ e do *cogito* em (re)produzir conhecimentos efetivos, por meio de representações semióticas e suas interpretações do mundo. As aparições metafóricas e analógicas que vicejam nas atuais mídias cineaudio-tactuvisuais oferecem eficientes alternativas às represen-

4. Ver Glossário.

tações verbais, por meio de presenças virtuais que formam no perceptor o conhecimento estético do real, sem o pedágio antes devido a uma predicação, proposição ou silogismo lógico.

O cartesianismo de nossa epistemologia moderna rebai-xou a importância dos afetos produzidos com os órgãos corporais da percepção, para eleger apenas o sentido semântico das representações codificadas, como o legítimo constituinte dos conhecimentos abalizáveis. Ao contrário dos turbulentos simulacros virtuais produzidos pelas mídias para emular o movimento das coisas, o *cogito* se forjou nas entranhas gramaticais do *logos*, por meio de representações tão domesticadas, que apresentam seus discursos na forma de uma estrada luminosa, regular e unívoca, por onde desfila a procissão de abstrações que ordena e pacifica o mundo para nossa mente ocidental.

As formas simbólicas abrigadas no plácido remanso do *logos* se assemelham a superfícies planas, sobre as quais o leitor desliza suavemente sem qualquer perturbação; ali o pensamento é fácil, tudo é conhecido e familiar. “Mas, ao final desse exercício de patinação sobre o conhecido, o pensamento continua o mesmo. Quando as palavras deslizam suavemente como um patinador sobre o gelo, é certo que nada de novo irá surgir”. (ALVES, 2011, p. 58)

As formas da cultura adquirem seu caráter simbólico, porque comunicam significados e sentidos que foram longamente domesticados pelo *logos*, apascentados pela gramática das línguas desde antes dos gregos desconfiarem do movimento do mundo. Desse pensamento amansado e estabilizado não emergirá o novo conhecimento que colocará uma vez mais o ser humano em marcha.

As formas que compõem o real estão sempre em fluxo inconstante. Elas são diabólicas, porque o movimento do mundo as impede de sustentar um significado ou um sentido único e permanente atribuível pela cultura. Em vista disso, um dos obje-

tivos deste estudo se refere a um meio de conhecer, ao menos em parte, as formas diabólicas que perfazem a realidade. Esse modo de conhecimento atende pelo nome de ‘estética cognitiva’.

Esta pesquisa dividiu-se em vários ensaios complementares, que apresento aqui como capítulos sequenciais. No primeiro capítulo (**Origens da estética**) abordo de modo heterodoxo a questão do pensamento estético, na contramão do que se vê nos manuais de filosofia da arte⁵. Para tanto, foi necessário prosseguir o desmonte dos vínculos que a estética tradicional guardava com a filosofia, fustigando as bases da ontologia, pela via do pensamento sofisticado, no segundo capítulo (**Ser ou não ser, nunca foi a questão!**).

Só então me foi possível introduzir o terceiro capítulo (**Uma teoria para o conhecimento estético**) referente a uma epistemologia própria para a estética, agora liberta de seus vínculos impróprios com a filosofia. Depois de realizadas as operações reflexivas precedentes apresento no seguinte capítulo (**Teses de fronteira**) três breves ensaios comparativos que apontam para as bordas epistemológicas que distinguem a estética da religião, da filosofia e da ciência, evidenciando a autonomia e a peculiaridade do campo estético, em relação a essas três outras formas de conhecimento.

Concluo, remetendo-me às transições culturais provocadas pelo advento e pela adoção generalizada das mídias cineaudiotactuvisuais, que vêm acelerando as transformações culturais que um dia levarão o ocidente a uma nova era, cujos paradigmas constituintes sequer fazemos conta. Contudo, nos resta desse processo impreciso e inconstante, uma única certeza que provém da frase atribuída ao pré-socrático Heráclito: “tudo flui!”

5. Ver Glossário.

ORIGENS DA ESTÉTICA



ESTÉTICA: UMA PALAVRA, MUITAS INDEFINIÇÕES

Simetria, harmonia, proporção e ritmo perfazem os principais critérios estabelecidos entre os antigos gregos para a definição do que lhes representava a beleza. Para aqueles gregos a beleza também era um atributo da verdade, como dissera Platão. Uma das recorrentes definições de verdade é o resultado da mais feliz adequação do pensamento às instâncias do real. O que implica dizer que o grego também encontrava beleza na melhor lógica de uma interpretação verbal sobre o mundo. Por isso, entre eles, a retórica tornou-se uma arte.

Os critérios acima estabelecidos (simetria, harmonia, proporção e ritmo) também foram empregados para deduzir as características das formas inteligíveis e abstratas das interpretações verdadeiras; e parte desses critérios clássicos da verdade proveio da matemática (geometria), uma importante *technè* da lógica. Desde os antigos gregos, os cânones da beleza guardam essa estreita relação com a ordem das letras e dos números.

Os gregos desenvolveram o conceito de número áureo, uma fórmula matemática criada para representar a harmonia universal na proporção das figuras. A ideia de que o belo reside em determinados padrões geométricos provém da crença racional de que a verdade é bela, e a beleza só existe na verdade, de modo que ambas (verdade e beleza) produzem o bem geral.

Educada por esse indelével platonismo que permeia o senso comum ocidental, nossa percepção da beleza está quase sempre ligada à nossa necessidade de medir e ordenar o mundo. De fato, essas relações, proporções e números nada têm a ver com a estética.

Quando não se tem uma noção precisa do que uma palavra significa, geralmente tendemos a transformá-la num saco sem fundo em que praticamente todos os significados e sen-

tidos podem caber sem esforço. ‘Estética’ é um desses ônibus *semântico* que aceita inúmeras definições não conflitivas, devido ao enorme espaço semiótico em que habita. No entanto, se quisermos avançar um pouco e saciar a curiosidade acerca dos significados possíveis da palavra ‘estética’, devemos iniciar por sua origem etimológica – passo decisivo para apreender as diversas noções que se aplicam a ela.

Esse termo (Estética) é adotado a partir da palavra grega “aísthesis”, como um termo cunhado por Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) em seu livro *Estética (Aesthetica)* (1750). “Aísthesis” traz o significado de “faculdade de percepção pelos sentidos”. Para Baumgarten, a estética era um estudo da *sensibilidade* como um tipo específico de cognição, a cognição das coisas particulares, em vez de conceitos abstratos. (HERWITZ, 2010, p. 29)

Desde o século XVIII, Baumgarten realiza um importante movimento, com o objetivo de retirar a faculdade da sensibilidade do domínio exclusivo do belo, até então reconhecido como a imagem sensível da razão e da verdade.

Esse pesquisador alemão pensa sua estética como uma disciplina técnica capaz de produzir conhecimentos “análogos aos da razão”, constituídos de outro modo. A partir dos estudos baumgartenianos, o pensamento filosófico começa a estranhar a estética tradicional, devido sua insistência em ver algo mais cognitivo nas ocorrências artísticas e sensíveis, do que apenas aparições miméticas para o deleite dos gostos. Com o impacto dessa nova estética, as ‘aparências’ artísticas “abandonam o status de meras ilusões ou signos ‘fracos’ em relação a representações do intelecto – consideradas mais nítidas e, portanto, mais confiáveis – para almejar o caráter de manifestações de *verdades e valores essenciais*”. (SUAREZ, 2010, p. 132)

O “outro” da razão – o *analogon rationis* de que fala Baumgarten –, não pode ser proferido pela lógica linguística

ou matemática, por que produz e comunica um pensamento que, semanticamente, carece de sentido. O erro de Descartes – sua excessiva crença na razão humana – já vinha sendo exposto por sensualistas modernos, por meio de questionamentos acerca da imaterialidade do *cogito*. A estética que surge aí participa da rejeição dos empiristas britânicos ao racionalismo cartesiano, tanto quanto apoia sua ênfase na experiência dos sentidos como a origem de todo conhecimento e a derivação da ciência a partir da percepção humana. “A sensibilidade é libertada da negatividade e avaliada como uma fonte básica de confirmação empírica e, desse modo, de ganho científico”. (HERWITZ, 2010, p. 26)

Como um conjunto organizado (e a organizar-se) de conhecimentos perceptivos e sensíveis, a estética nasce humanista, na medida em que empresta ao corpo humano considerável importância na constituição do conhecimento, afastando-se das crenças racionalistas acerca de um suposto vínculo do pensamento com o plano transcendente das ideias universais. “É precisamente contra um tal modelo que se constitui a primeira estética, a *Aesthetica* de Baumgarten. Porque o advento desta disciplina nova, resolutamente moderna, supõe uma retracção do ponto de vista divino em proveito do homem...” (FERRY, 2003, p. 47)

Até o século XVIII, o predomínio de um platonismo cristianizado nas filosofias da arte compelia a um julgamento do gosto pelos critérios idealistas da beleza, atada à verdade e à razão. Àquela filosofia da arte cumpria erigir proposições universais que visavam colocar a arte a serviço da evocação do sublime. Daí a insistência milenar na mimese como metateoria da arte ocidental. Era função das filosofias da arte encontrar tais padrões universais de critério do gosto e da beleza, especialmente para distinguir e classificar a arte modelar (erudita) em oposição às artes populares ou não-ocidentais. Muitos ain-

da hoje creem que o maior ou menor valor artístico de uma obra reside em sua maior ou menor fidelidade mimética para com a realidade material ou ideia abstrata que representa.

[Mas,] mesmo que os gostos possam ser comparados, ordenados, discutidos, que seja possível provar que são melhores ou piores em cada gênero, na medida em que o domínio em questão se diversifica, a comparação torna-se menos plausível. Como é possível comparar (ou, talvez menos possível, classificar) a ópera italiana com o teatro nô japonês ou com a ópera chinesa; as pinturas expressionistas abstratas com a arte das cavernas, as máscaras do oeste da África, os pilares-totem Tlingit e as colchas americanas feitas pelas comunidades Amish no século XIX? Não é essa uma tarefa ridícula? (HERWITZ, 2010, p. 38)

Desde Baumgarten, a estética não pode mais ser apenas uma disciplina do critério do gosto e do belo. Entretanto, permanecem até hoje os que ainda dizem ser a estética uma ciência normativa responsável por encontrar na arte a ordem do ‘sublime’ – a qualidade supostamente objetiva que teria como função dizer o que poderia ou não ser a arte. Ora, o termo “sublime”, cuja etimologia indica a qualidade do excelso, elevado, alto, eminente, ou seja, superior, prescinde de uma medida objetiva que seja repetível em qualquer experiência de comparação obra a obra, gênero a gênero. Tais ideias acerca da arte, que ainda vigem no Oitocentos, eram resquícios de um platonismo difuso que orientava os diversos idealismos a formar valores nos altos nimbos abstratos da razão. A crítica que insistia nessa “sublimação purificadora da arte” não fazia mais do que avaliar o grau de fidelidade da obra em relação aos cânones (modelos abstratos) impostos de antemão, enquanto aplicava o anestésico semântico dos conceitos reconhecíveis pela razão, insensibilizando a experiência estética, de modo a reduzi-la à verdade.

Aqueles que buscam fora de si e da humanidade, encontrar um critério independente para julgar a obra do homem, isenta

e objetivamente, não encontram mais do que frustração. Por muito tempo, a arte foi vítima da soberba humana de crer-se capaz de encontrar nela leis e ordens universais independentes do juízo humano. Os cânones que um dia ordenaram a fatura artística no ocidente nada tinham de naturais, nem tão pouco de objetivos – ao contrário, sempre foram arbitrários, sujeitos ao modo de ver de cada tempo e de cada sociedade.

O homem acredita que o mundo está cumulado de beleza – *esquece* que ele próprio é a causa disso. Somente ele lhe presenteou a beleza, ah, apenas uma beleza muito humana, demasiado humana... No fundo, o homem se espelha nas coisas, ele julga belo tudo aquilo que devolve sua imagem: o juízo “belo” é a *vaidade de sua espécie...* (NIETZSCHE, 2013, p. 331)

A arte, como qualquer outra experiência estética que se apresente a nós, não é mais do que a projeção da sensibilidade de um esteta, tão humano quanto os receptores que acolhem suas impressões. A arte não gera vínculos com planos transcendentes, porém é sempre um marco da manifestação de estranhamento que o humano experimenta diante do mundo realmente existente.

O rastro deixado na história do pensamento pelo modo como Baumgarten entendeu a estética começa a reaparecer com o refluxo da maré idealista, que durava dois milênios. Em razão disso, a estética vai deixando de ser filosofia da arte, para voltar a ser um tipo de conhecimento não-conceitual, do qual faz parte a arte, assim como também um conjunto bem maior de produções humanas inexplicáveis pelo discurso racionalizante.

Além da centenária disputa pelo domínio do campo da estética, que opõe idealistas e sensualistas por mais tempo do que o necessário, a palavra ‘estética’ também conhece outras (quase) definições, frutos óbvios da largueza semântica a que o termo foi abandonado pela lógica linguística. Geralmente, a palavra ‘estética’ é aplicada como sinônimo de forma sensível, harmonia

formal, design ou de quaisquer outras formas abstratas, como é o caso dos gêneros, estilos e escolas literárias ou artísticas.

Quando o senso comum se refere à estética de uma coisa, geralmente menciona seus aspectos formais, sua aparência ou imagem. Há também as versões de estética entendidas como tratamento cosmético em “centros de estética”, corroborando a interpretação popular, segundo a qual a ‘estética’ diz respeito à harmonia da forma ou à forma bela. Desse modo, tanto o senso comum, quanto várias correntes da veneranda filosofia da arte⁶ tendem a entender a estética como um método para semantizar e dar sentido judicativo a obras de arte.

Muitos ainda continuam crendo na arte como um processo de comunicação de ideias e ideais, a partir de imitações plásticas de coisas reais ou imaginárias. Por via de consequência, os diversos impressionismos, surrealismos e abstracionismos são condenados por essa franja da sociedade, que lhes imputa o pecado da dessemelhança com a verdade, já que entendem a finalidade das obras de arte como ilustração de ideias interpretáveis por conceitos. Por isso, mesmo hoje, para o senso comum, a obra de arte se torna tanto mais ‘bela’ ou ‘sublime’, quanto mais capaz for de oferecer ao fruidor uma elegante narratividade, que o permita comungar de uma ideia familiar bem estabelecida.

Para grande parte do público, a arte só pode ser simbólica, na medida em que privilegia um entendimento semelhante à linguagem, tornando-se uma espécie de método pedagógico de apreensão de conceitos estabelecidos como verdade. Nesses casos, a arte se torna um sistema de signos paralelo e complementar à linguagem, capaz de emular a verdade por meio de uma aparência, que serve de dispositivo didático para a comunicação da inteligência.

6. Ver Glossário

Esse mesmo grande público também desconfia e alimenta certo temor em relação a todo o campo da estética, em especial aquele da arte. À maneira de Platão, o senso comum repele justamente os elementos dissonantes e insensatos que acompanham o corpo das obras de arte, por conta do que imagina serem desvios “diabólicos”, que rompem com os critérios semânticos e intelectuais (distinção e clareza) da lógica discursiva, distorcendo aquilo que seria a missão e o destino da arte: auxiliar o pensamento inteligível a elucidar a verdade.

E é esta a definição da arte e só dela: ser o encanto de uma aparência de verdade. Disso resulta que a arte deve ser condenada ou tratada de maneira puramente instrumental. [...] A arte aceitável deve ser submetida à vigilância filosófica das verdades. É uma didática sensível cujo propósito não poderia ser abandonado à imanência. A norma da arte deve ser a educação. E a norma da educação é a filosofia. (BA-DIOU, 2002, p. 13)

Assim, no entender da filosofia que se ocupa desse objeto, a arte em si mesma não faz sentido e se torna até mesmo perigosa, por que produz falsos conhecimentos que levam o homem ao engano, senão lhe forem atribuídos critérios mediados pela razão filosófica. Porém, essa estética tradicional, que vê a arte como veículo sensível da verdade, é incomensuravelmente diversa da estética contemporânea, que tende a aumentar progressivamente a distância interposta entre seu pensamento sensível e perceptivo, e a filosofia tradicional da arte, que um dia entendeu a estética como mera crítica objetiva do gosto.

Enquanto todas as coisas estéticas acabam escapando a qualquer definição filosófica, nenhum conceito pode conter uma noção geral da estética. E como a filosofia é um método de produção de conceitos, ela não tem muito o que dizer acerca da estética.

Definir a arte como propriedade exclusiva da teoria (portanto, produzir um universal, uma definição filosófica) é perder de vista a complexa circunstância à qual a teoria adere. [...] Esses dois lados ou jogos, o teórico e o estético, nem sempre se acomodam confortavelmente ou mesmo coerentemente um ao outro. [...] Quando um filósofo produz uma definição [da arte], ela deve tanto excluir quanto incluir ou esclarecer algo, e o estético não pode ser corretamente eliminado, não importa quão surpreendente isso torne a definição. (HERWITZ, 2010, p. 139)

É um dogma ancestral do pensamento filosófico a crença, segundo a qual o conhecimento verdadeiro só se constitui quando é traduzido por um conceito abstrato e racional, pois a impermanência da sensorialidade e das aparências do mundo sensível impediriam a formação de uma verdade estável sobre as coisas.

A tradição filosófica lançou fora as impressões dos sentidos físicos, a percepção, a intuição, a emoção e a paixão, considerando-os instrumentos inaptos para elaborar o conhecimento, e os tratou sempre como frutos da ignorância natural do corpo humano. A razão filosófica julgou apropriado exilar o corpo e suas influências psicossomáticas, de modo a erguer-se ao plano do inteligível, em que habitam os conceitos abstratos em eterna fidelidade hermenêutica, livres das mutações incompreensíveis do patêmico.

Mas a noção de conhecimento não pode simplesmente se opor à noção de ignorância, de vez que ignorância é a designação dada pelo próprio sistema ordenado de razões teóricas, a todas as formas de relação com o real que não têm uma configuração racional. Não seria um contrassenso racional acreditar que a razão pode se autodefinir? Essa tarefa só poderia ser realizada por um juízo externo à própria razão, que servisse de parâmetro independente para os critérios de ignorância e racionalidade.

[A filosofia] reivindicou sempre a tarefa de desfazer a mistura, numa purificação que é ascese, libertação do sensível e do corporal em direcção ao inteligível e ao espírito, porque só neste plano se encontra o eterno e o repouso contra o histórico e o mutável do mundo empírico”. (FERRY, 2003, p. 15)

Se a razão for entendida como purificação e ascese do pensamento, então, a ignorância que ela combate é a queda em direcção ao mundo, mergulho no devir, cognição do sensível e do corporal, distanciamento do inteligível e do espírito, momento presente, história e mutação. É disto aqui que trata a estética.

Atualmente, a estética não pode entender-se como uma filosofia da arte, como um empreendimento lógico-filosófico, mas como um campo do conhecimento que tem por base cognitiva a sensibilidade humana, capaz de conhecer o mundo analogamente à razão.

A estética contemporânea não deve nem precisa manter especulações e reflexões acerca do belo, do gosto, nem mesmo ater-se tão somente à obra de arte ou sua fruição. A estética trata justamente daquilo que a razão tradicional chama de ignorância, mas não porque lida com conhecimentos falsos, e sim porque compõe seu conhecimento por meio de outros procedimentos bem diversos dos lógico-proposicionais e metafísicos.

Quando a razão aparta de si as manifestações patêmicas do mundo real, invoca as elucubrações suprassensíveis da metafísica e chama a seus processos lógico-gramaticais de ‘pensamento’, ela passa a considerar tudo o mais como “não-pensamento”. Por contraponto, a estética tem por interesse cognitivo e epistemológico tanto a ignorância, quanto o não-pensamento.

Com efeito, o termo “estética” no livro de Baumgarten não designa nenhuma teoria da arte. Designa o domínio do conhecimento sensível, do conhecimento claro mas ainda confuso que se opõe ao conhecimento claro e distinto da lógica. [...] Isto é, ela faz do “conhecimento confuso” não mais um

conhecimento menor, mas propriamente *um pensamento daquilo que não pensa*. (RANCIÈRE, 2009, p. 13)

O que é o mundo real em que habitamos, senão um emaranhado de forças e relações interdependentes que se misturam e fundem-se rizomaticamente, sempre deixando de ser o que era e vindo a ser coisa diversa?

Este não é o mundo da razão, nem dos conceitos universais que definem categorias, classes e identidades, mas o mundo empírico das sensações, das coisas e dos corpos. Aqui, na confusão inconstante do real o pensamento tradicional da razão não tem como pensar, pois não pode estabelecer conceitos confusos.

Para conhecer o mundo em que vivemos também é necessário outro pensamento que não pense apenas de forma lógica, mas que produza cognição a partir da percepção de sintomas das coisas que nos afetam. Ao contrário do que condena a razão, o pensamento confuso não é falso, nem um mal – apenas análogo ao estado real do mundo.

A distinção lógica dos conceitos é artificial e cultural – não se encontra no mundo, mas na ordem semiótica da comunicação humana. O mundo não se distingue em espécies, classes, nem em categorias. Conceitos claros e distintos são representações da linguagem que permitem aos humanos comunicar ideias acerca do mundo, mas tais signos não provêm do mundo, onde existem apenas coisas.

Se a estética é o campo do conhecimento sensível, vinculado às nervuras do real; se a filosofia é o campo de geração de conceitos para comunicar ideias gerais acerca do real, ambas podem conviver em simbiose, cada qual no âmbito de suas atuações. Por isso, a estética contemporânea não tem como continuar a ser um departamento do campo filosófico, encarregado de normatizar a arte.

E assim como devemos apartar a estética do campo da filosofia, também é preciso liberar a arte de seu vínculo automático com a estética. Apartar a arte, da estética (e a estética, da filosofia), significa reconhecer que a arte é soberana e autônoma, de modo que não precisa de uma disciplina que a defina e classifique. A arte já tem seu pensamento: as atuais teorias da arte que se dedicam a analisar os processos de produção artística são muito eficientes em sua crítica especializada. Por sua vez, a estética contemporânea tem mais o que fazer do que figurar como um projeto falido da filosofia, que não conseguiu reduzir a arte a conceitos universais.

Libertar a estética da filosofia também abole em nós a crença na lógica do “bem pensar que alcança a verdade” e toda sua velhaca moralidade que vê na espécie *Homo sapiens* um elo com a eternidade, capaz de abraçar a causa e a finalidade do mundo. Livre dessa austeridade idealista, a estética pode finalmente auferir conhecimento por meio da ludicidade dos corpos e da realidade material e energética que nos cerca.

O intelecto de quase todas as pessoas é máquina grave, obscura, e rumorosa que se recusa a pôr-se em marcha; chama a isso “levar a coisa a sério” quando desejam trabalhar e pensar bem com essa máquina – Oh! Como deve ser penoso para elas “bem pensar”! A grácil besta humana parece perder seu bom humor sempre que se põe a bem pensar; torna-se “séria”! E “onde há risos e alegria não há pensamento”, é o preconceito dessa besta casmurra contra toda “gaia ciência”. (NIETZSCHE, 1976, p. 210)

A cognição estética é anterior a qualquer silogismo da mais elementar lógica aristotélica. Conhecimento obscuro e pulsional, o pensamento sensível evoluiu com o corpo humano, desde milhões de anos, tendo talvez origem no princípio das coisas, em Gaia, a deusa primordial da mitologia grega que representa a Mãe Terra, a *sofia* ancestral do corpo humano,

elemento primitivo de uma potência geratriz inominável. O termo *sapiens* que substantiva o nome de nossa espécie biológica não diz respeito ao pensamento lógico proposicional, mas à sabedoria que a sensibilidade dá acesso por meio de nossos órgãos perceptivos, que mediam nossas relações com o mundo real, pois nossos corpos e este mundo são da mesma matéria.

Não é de hoje que vários pesquisadores vêm nos alertando para outras fontes de conhecimento disponíveis ao homem fora dos rígidos sistemas lógico-gramaticais da veneranda tradição filosófica ocidental. Há muito mais recursos cognitivos em nossas percepções, sensibilidades e paixões do que imagina o velho idealismo platônico de nosso senso comum.

Outras objeções poderiam ser feitas à nossa ciência (Estética), a saber: [...] as percepções sensitivas, o imaginário, as fábulas, as perturbações das paixões, etc. são indignas do filósofo e situam-se abaixo de seu horizonte. Resp.: a) o filósofo é um homem entre outros homens e não julga bem se considerar tão extensa parte do pensamento humano alheio a ele... (BAUMGARTEN, 2012, p. 71)

Apesar desta advertência de Baumgarten, a tradição filosófica ainda se demora a incorporar em seus discursos, três séculos depois, os conhecimentos provenientes das paixões, das experiências sensoriais e das afecções somáticas que sempre garantiram o sucesso do humano em meio ao ambiente natural e social. Em sentido contrário, certa tradição ainda tenta garrotear a experiência estética, buscando canonizar sua manifestação, de modo a controlar seus efeitos “nocivos”. Obviamente, o fracasso dessa operação idealista é jogado para baixo do tapete metafísico, enquanto a filosofia não incorpora a suposta ignorância dos fenômenos estéticos, insistentemente inexplicáveis pelos doutos conceitos universais da beleza abstrata da razão.

PERCEÇÃO, SENSIBILIDADE E COGNIÇÃO

Muitos amantes da abstração ainda creem que o pensamento intelectual se origina em meio a “puros” atributos racionais, provenientes de uma realidade universal pré-existente ao devir. Eles imaginam a intelecção como a forma de conhecimento capturada do mundo metafísico, por uma mente suprasensível que habita o homem independentemente dos fatores fisiológicos, que precisam ser controlados pela lógica, para evitar as investidas dos afetos volitivos da carne, da necessidade visceral e da paixão. Buscam, de modo radical, opor o corpo à mente, criando barreiras tão irredutíveis, quanto irreais, enquanto negam sob qualquer circunstância os vínculos anatômicos entre o pensamento e a afecção.

A biologia sempre se utilizou dos órgãos dos sentidos para elaborar aquilo que o senso comum conhece por “mente”. Isso ficou comprovado pelos estudos acerca do desenvolvimento do embrião no interior do útero, quando aprendemos que tanto o cérebro, o cerebelo, como a medula espinhal provêm do mesmo folheto embrionário (ectoderma) de onde se originam também os órgãos sensitivos. Para as ciências biológicas não existe qualquer oposição corpo/mente, corpo/alma, nem sequer sensível/inteligível, porque os sentidos físicos perfazem a parte externa do cérebro.

Olhos, ouvidos, nariz, boca e pele são sistemas cerebrais de rastreamento, busca e pesquisa sobre o ambiente; são as partes exteriores do sistema cerebral que se certificam de tudo o que nos afeta, participando da formação do conhecimento por meio do processamento de informações sensoriais. Os sentidos físicos trabalham de modo integrado, na maior parte das vezes, enquanto focam unidos no mesmo tipo de informação. Capturam os dados da realidade sob variados aspec-

tos em uma combinação de sistemas perceptivos, devido a um processo natural denominado *sinestesia*.

A lista dos cinco sentidos estabelecida por Aristóteles, agora considerada incompleta, vem sendo acrescida de outras organizações sensitivas pesquisadas pelas ciências.

Junto com os órgãos sensores exteroceptores (olho, ouvido, pele, nariz, boca), há os propioceptores (nos músculos, juntas e ouvido interno) e os interoceptores (terminações nervosas em órgãos viscerais) com três tipos de sensações por eles provocadas, respectivamente: sensações de origem externa ou percepções, sensações de movimento ou cinestesia e vagas sensações de origem interna, localizando-se aqui talvez os sentimentos e emoções. (SANTAELLA, 2006, p. 38)

Esses biossensores adaptados evolutivamente para dar conta de um vasto conjunto de informações nos permitem formar conhecimentos vitais, sutis e muito sofisticados, gerados com a leitura perceptiva do ambiente. Os órgãos sensoriais e suas percepções produzem um poderoso conjunto de informações que podemos denominar de cognição estética, da qual a mente se utiliza, em parte, para formar conceitos – mapas representativos do real. Entretanto, nem todas as cognições estéticas se transformam em representações semióticas – a maior parte delas prefigura na memória afetiva⁷, como conhecimento experimental do real.

A percepção não é, pois, “elaboração de sensações”, mas coisa que “interessa”. Antes do conhecimento, a *percepção já é interesse*, vantagem cognitiva, ponto de apoio para a construção de um mundo, como o rio é o ponto de apoio para a construção da cidade, a curva da costa marítima e do mar é ponto de apoio para a construção do porto [...] a *percepção humana já é, de per si, técnica*, enquanto *seleção* da oferta indiscriminada de estímulos e *construção* do sentido a partir da *projeção*

7. Ver Glossário

futura visualizada como resposta ao *interesse* que promove o olhar [ouvir, sentir...]. Selecionando os estímulos imediatamente presentes e abraçando aqueles úteis à projeção futura, a percepção humana quebrando a imediatez da *natureza*, constrói um *mundo*. (GALIMBERTI, 2006, pp. 211/212)

Como um *analogon rationis*, a cognição estética é uma forma vital de pensar o mundo por meio das percepções humanas, que são bem mais importantes do que meras produções de sensação. As percepções já dispõem para nós aquilo que é de nosso interesse no mundo, permitindo-nos selecionar tecnicamente os elementos do real para construir um sentido sobre as coisas e projetar as consequências das ações humanas. A cognição estética contém em seus processos plena capacidade de gerar conhecimento, na medida em que permite seleção, construção e projeção de pensamento acerca do ambiente em que vivemos. A racionalidade, como uma forma secundária de pensamento, não pode ser acionada sem que antes a percepção estética faça seu trabalho.

Ao concordar com o axioma peripatético de Aristóteles, segundo o qual nada pode existir no intelecto que não apareça primeiramente na percepção (*Nihil est in intellectu quod non prius in sensu*), John Locke assenta as bases das teorias empiristas da modernidade. Isso, no entanto, precisa ser entendido de duas maneiras. Em primeiro lugar, os sentidos físicos são parte estruturante do sistema cerebral, que por sua vez é parte do corpo. Assim, a mente não tem como sustentar-se exilada do cérebro, embora não se encontra circunscrita a ele, mas distribuída por toda extensão de nossa biologia – mente e corpo são indissociáveis. Em segundo lugar, estruturas biológicas evolucionariamente especializadas em nosso corpo (órgãos digestivos, circulatórios, respiratórios, músculos, ossos, sentidos físicos e cérebro) estão preparadas para lidar com uma grande gama de informações sensíveis, em parte

capazes de gerar elucubrações intelectuais, para além da memória de conceitos adquirida pelas linguagens lógicas (gramática e matemática).

Contra a tradição filosófica, [já no século XVIII] Helvétius afirma que os sentidos não nos enganam! Essa posição vai contra as habituais condenações [...] que repetem à saciedade essa ladainha filosófica repisada desde Platão: os sentidos nos enganam, somente a alma, por ser parcela do fogo divino em nós, pode nos permitir conhecer a verdade que é da mesma substância dela. De jeito nenhum, explica Helvétius: a materialidade da realidade pode ser apreendida graças à materialidade de um corpo que experimenta o mundo com a ajuda de seus sentidos. O erro, quando existe, não tem portanto nada a ver com os sentidos, e sim com o juízo. (ONFRAY, 2012, p. 186)

Hoje não é mais possível se enganar com relação ao fato de que a percepção, a cognição, a emoção e a linguagem ocorrem de maneira especializada em nosso corpo, porém permissivamente fluída em relação aos sistemas organizados que as geram, de vez que dependem grandemente da participação assimétrica dos mais diversos órgãos. A matéria do corpo humano é da mesma natureza da matéria do mundo. Os sentidos físicos não produzem alucinação ou engano para os que aprendem a utilizá-los como ferramentas de captura de informações.

A tradição filosófica costumava citar exemplos da precariedade e infidelidade dos sentidos físicos, tal como a “ilusória” imagem de um caniço mergulhado na água, em que a refração da luz o faz aparecer em dois lugares, ao mesmo tempo. Seria de se perguntar por que o Martim pescador, pássaro caçador de peixes, não se engana com tal fenômeno óptico, enquanto o homem poderia se enganar? Outro exemplo comumente citado pela tradição diz respeito à pretensa incapacidade dos sentidos para avaliar o tamanho real de coisas submetidas a uma grande distância. Novamente, seria de se perguntar por que o falcão não erra seu alvo, enxergando de

longe sua presa, enquanto o ser humano poderia ser enganado pela proporção?

O conhecimento das aparências não é enganoso para aqueles que aprendem a observar os fenômenos empíricos por meio da experiência dos sentidos físicos. Quando aprendemos que mente e corpo são uma só coisa, deixamos de hierarquizar essa relação, evitando colocar a mente (alma) acima do corpo (encarnação).

Embora ainda seja comum se crer no cérebro como um imenso aparelho de controle, com programas e aplicativos operados por um sujeito – alma, fantasma, personalidade, eu –, as neurociências vêm demonstrando que o ego não é mais do que uma rede de sistemas cerebrais que a mente se esforça para nos fazer crer que se trata de uma unidade. Os neurocientistas estão exorcizando o antigo fantasma platônico que respondia pela alma do sujeito, revelando-nos não haver nem sequer um setor no cérebro responsável por examinar fatos e tomar decisões para o restante da mente executar.

Cada um de nós sente que existe um “eu” único no controle. Mas essa é uma ilusão que o cérebro se esforça arduamente para produzir, como a impressão de que nosso campo visual é rico em detalhes de ponta a ponta. (Na verdade somos cegos para os detalhes fora do ponto de fixação. Movemos rapidamente os olhos para o que quer que pareça interessante, e isso nos leva a pensar enganosamente que os detalhes estavam lá o tempo todo.) (PINKER, 2004, pp. 69-70)

Do mesmo modo como nossa visão não é única, mais unificada pelo cérebro, também nossas redes neurais não comportam um centro que poderíamos denominar de “eu”. Temos em nossa composição física, da qual participa a estrutura cerebral, um conjunto de sistemas que atua aproximadamente de modo harmônico. A vontade é a força gravitacional que junta os pedaços quando precisamos executar uma tare-

fa, fazer um plano ou pensar sobre algo que sustente nossa vida. O corpo também se encarrega de registrar em suas memórias afetiva e intelectual as sensações individuais e as interpretações que compartilha com a comunidade, de modo a relacionarmos-nos com os outros. Está tudo encaixado como em um automóvel, que funciona bem ou mal por meio do conjunto mais ou menos organizado de suas peças e partes: o *id* é o motor energético da vida; enquanto o *ego* é o chassi que sustenta a vistosa lataria do *superego*; mas o motorista... bem: apertem os cintos que o sujeito sumiu!

Nosso corpo é um arranjo extraordinariamente improvável de matéria, com muitos modos de as coisas darem errado e apenas alguns de darem certo. Estamos fadados a morrer, e somos inteligentes o bastante para saber disso. Nossa mente é adaptada a um mundo que não existe mais, propensa a equívocos corrigíveis apenas com uma árdua educação, e condenada à perplexidade diante das questões mais profundas que podemos formular. (PINKER, 2004, p. 332)

A partir da segunda metade do século XIX e ao longo do século XX, a ciência e a filosofia vêm produzindo imensas desilusões quanto a posição do humano diante do mundo natural. Darwin nos tira de uma antiga categoria especial, na qual acreditávamos ser a imagem e semelhança do divino, e nos recoloca no mundo como outro bicho qualquer, igualmente sujeito a evolução; Marx complementa a tarefa democratizante do iluminismo destruindo as ilusões da sociedade ocidental acerca da mão invisível do capital que a tudo regularia naturalmente; Nietzsche desconcerta a lógica, surpreende a ciência e a filosofia demonstrando serem compostas de interpretações e discursos de convencimento; e Freud dá continuidade à desconstrução do sujeito que se julgava uma unidade, independente do mundo e do próprio corpo, agora transformado em um acúmulo disforme de traumas e tabus.

Todas essas desilusões ontológicas vêm acompanhadas de outras descobertas desconcertantes para os que acreditavam na excepcionalidade do humano e em seu suposto status privilegiado diante da natureza: a revolução cognitiva, desde os anos 1950, vem aproximando o universo das ideias ao mundo material utilizando-se de uma influente teoria: a de que a vida mental pode ser explicada em termos de informação, computação e feedback – crenças são lembranças de coleções de informações, como registros em um banco de dados, embora residindo em padrões de atividade e estrutura cerebrais. “Pensar e planejar são transformações sistemáticas desses padrões, como a operação de um programa de computador”. (PINKER, 2004, p. 36)

Da afirmação feita acima por Steven Pinker, derivam duas consequências importantes: em primeiro lugar desaparece o misterioso romantismo com que eram tratados os fenômenos mentais e mnemônicos, sempre associados a uma coleção de credices fantásticas, frutos do natural antropocentrismo de nossas interpretações – por pensarmos sempre a partir de nós mesmos. A segunda constatação diz respeito aos fatos fartamente comprovados de que o humano já vem ao mundo equipado com um conjunto de estruturas cerebrais e perceptivas aptas a gerar “informação, computação e feedback”. Ou seja, o humano não é infinitamente maleável, de modo que não pode “ser qualquer coisa que queira”, mas tão somente aquilo que nossa natureza biológica assim nos permite.

Já admitimos a contragosto, no último século, que o humano não é uma entidade excepcional, mas pertence necessariamente à cadeia natural do meio ambiente deste planeta. Óbvio supor também que temos, como espécie animal, uma natureza biológica própria – uma natureza humana.

Conceitos de ‘natureza humana’ carregam uma semântica complexa e controversa. Antes de nos assegurarmos que a na-

tureza humana é sempre a mesma para todas as etnias, sexos e culturas, muita discriminação criminosa já foi justificada tendo como conceito paradigmático uma interpretação abusiva da ideia de natureza humana.

Os pesquisadores das humanidades, em geral, temem qualquer discurso ‘sociobiologista’ que apele para o conceito de natureza humana, especialmente por duas razões: em primeiro lugar, por distinguir diferenças de natureza entre as pessoas, essa ideia pode justificar sistemas sociais perversos, com base em falsas superioridades e inferioridades de grupos humanos. Em segundo lugar, o conceito de natureza humana também pode perverter a interpretação das diversidades (de caráter biológico, social e cultural), admitidas como diferenças factuais, retirando força do conceito de que todos os homens são iguais (do ponto de vista da espécie humana) e têm semelhantes condições de realizar quaisquer ações e produzir quaisquer coisas no âmbito da humanidade.

Apesar dos belos preceitos morais que animam as ideologias do igualitarismo, não é mais possível defender a lógica do bem-estar geral a partir de uma falaciosa noção de que todos os indivíduos humanos são iguais. Igualdade não é um bem em si, nem se confunde com justiça, pois para que a justiça ocorra entre os homens é preciso tratar os desiguais, desigualmente. Por exemplo, não é eticamente aceitável acreditar que a igualdade legal entre o pobre e o rico seja suficiente para ambos alcançarem a prosperidade numa dada sociedade – de saída, o pobre sofre da ausência das condições materiais e culturais que privilegiam o rico.

Toda atenção para com as diferenças de ordem social não esgota a complexidade de nossa diversidade individual. Vista como uma única espécie (*Homo sapiens*), o que reforça em nós a noção de semelhança, a natureza de nossa biologia nos remete a um mundo de necessidades – ao contrário do livre arbítrio,

como pensa o senso comum. O primeiro limite de nossa liberdade reside no fato de não podermos ser qualquer coisa que queiramos – e isso já se manifesta em nossa própria biologia, bem antes dos limites sociais, econômicos, políticos, culturais, dentre outros, que se figuram como obstáculos/vantagens a indivíduos, considerados em função de suas posições sociais, potencialidades e fragilidades.

Cientes de que chegamos ao mundo dotados de certos sistemas cognitivos herdados de nossa natureza biológica, devemos aceitar que somos capacitados para certos tipos de conhecimento, mas não para todos. E por conta disso, não somos uma folha de papel em branco, na qual as instituições sociais, a história e a cultura poderiam gravar seus valores como uma tipografia imprime seus livros. O “mal-estar na civilização”, como nos lembra Freud, reside justamente no fato de que nem sempre o que a cultura nos impõe como norma, a natureza biológica de nosso corpo aceita pacificamente. Os desajustes psíquicos demonstram cabalmente que ninguém é *tabula rasa*, devido ao fato de que quase sempre os valores sociais impostos pela comunidade ao indivíduo não se encaixam perfeitamente aos seus anseios pessoais.

Mas, o senso comum ainda acredita que os seres humanos são *tabulas rasas* infinitamente plasmáveis e transformáveis por quaisquer induções de comportamento (o velho sonho das utopias em “melhorar” o homem). Essa crença apoia-se no fato de que nossas estruturas cognitivas têm modelos computacionais que permitem infindáveis combinações de informações e estímulos, tal como um alfabeto de pouco mais de vinte letras, que oferece a possibilidade de criar milhões de palavras.

A maneira como as experiências vivenciais ao longo de nossas vidas formam nossas estruturas cognitivas influem muito fortemente no modo como absorvemos as informações e as manipulamos individualmente, gerando assim nossa per-

sonalidade irrepitível. Aqui reside a diversidade humana, a individualidade, que precisa ser preservada por meio do acesso à liberdade.

A psicologia evolucionista também explica *por que* a tabularasa não é rasa. A mente foi forjada na competição darwiniana, e um meio inerte teria sido suplantado por rivais equipados com alta tecnologia – com sistemas perceptivos aguçados, perspicazes, solucionadores de problemas, estrategistas astuciosos e circuitos de feedback sensíveis. Pior ainda: se nossa mente fosse de fato maleável, seria facilmente manipulada por nossos rivais, que poderiam nos moldar ou condicionar para que servíssemos às necessidades deles, e não às nossas. (PINKER, 2004, pp. 85-86)

O fato de não termos uma mente completamente maleável pode ser verificado pela nossa especialização biológica (temos uma natureza animal própria de nossa espécie), que nos permite muita coisa, mas não tudo; isso se deve a que todo indivíduo já vem equipado ao nascer com *softwares* cognitivos adaptados “de fábrica”. Outro fato que explica nossa relativa maleabilidade está na constante luta de pessoas e grupos em favor de suas autodeterminações e independências, justamente porque nossas mentes não se adaptam, nem se moldam a qualquer arranjo cultural, social ou político. Por isso, é improvável que qualquer engenharia social que vise criar um “novo” homem, obtenha sucesso.

Quando treinados, alguns animais como os chimpanzés, golfinhos e cães, conseguem entender o significado de um conjunto limitado de palavras, chegando até reproduzi-las com o sentido aproximado. Isso permite concluir que a capacidade de traduzir significados de sinais não é exclusividade humana, mas faz parte do aparato de cognição e reconhecimento do ambiente, partilhado de algum modo por todos os seres vivos.

A evolução da linguagem entre os humanos alcançou estágios jamais comparáveis a outras espécies deste planeta. Mas,

as razões evolucionárias que dotaram nossa espécie com equipamentos anatômicos da fonação, permitindo o aprendizado de linguagem tão sofisticada, tanto facilitou o desenvolvimento da cultura, quanto dele tornou-se dependente.

Em razão da interligação entre linguagem e cultura, as crenças em ideias inatas provem de ecos profundos de aprendizados ancestrais, que se transformaram em lógica natural do comportamento humano. Ter um aparelho anatômico apropriado para gerar vocalizações, como alguns papagaios o fazem, não significa que a estrutura da linguagem verbal seja inata em nós, nem que as ideias complexas ancoradas em uma linguagem estejam latentes nas entranhas de nossa genética – as ideias acerca do bem, da verdade e da beleza não podem ser inatas, mas produto de crenças culturais adquiridas no convívio com os outros, por necessidades sociais identitárias.

Embora a natureza genética e psicofisiológica de nossa espécie impeça que o indivíduo humano seja uma *tabula rasa* ao nascer, também existe em nós a predisposição para certos comportamentos psicobiofísicos que podem ou não se realizar, dependendo do meio social em que o indivíduo se encontrar inserido. Quando as naturais predisposições individuais se realizam em meio às influências da sociedade forjam pessoas incomuns, na medida em que a programação genética de cada humano responde diferentemente, de acordo com suas reações, à diversidade socioambiental em que estiver imerso.

A crença de que todo comportamento, conhecimento e sentimento humanos são frutos da cultura implica o conceito da *tabula rasa* – que significa imaginar o humano completamente moldável pela aculturação. Sem aderir ao conceito de ideia inata (como professam os platônicos de todos os tipos e tempos) é preciso considerar o imenso território da fisiologia, que submete o humano a comportamentos e formas de conhecimento orientados biologicamente. Nem a *tabula rasa*, como

também nem o inatismo explicam satisfatoriamente o fenômeno da cognoscência humana.

Como o ser humano é uma espécie anatomicamente definida, é óbvio afirmar que temos todos – independentemente de sexo, etnia, classe social, cultura ou instrução – a mesma capacidade de constituir aprendizado por meio de informações processadas pelos órgãos do sentido e pelos procedimentos lógico-discursivos.

Somos todos bem parecidos, mas, obviamente, não somos clones. Com exceção dos gêmeos idênticos, cada pessoa é geneticamente única. Isso porque mutações aleatórias infiltram-se no genoma e demoram a ser eliminadas, e são embaralhadas entre si em novas combinações quando os indivíduos se reproduzem sexualmente. (PINKER, 2004, p. 201)

A crença filosófica e política acerca da igualdade entre as pessoas forjou o tabu da *tabula rasa*, segundo a qual todos os humanos podem assimilar igualmente todos os conhecimentos que lhe forem administrados, de modo a combater a ideia de que as pessoas se distinguem pelo sangue, pelo sexo, pela etnia ou pela posição social. A *tabula rasa* é a crença rousseauiana de que todos os humanos nascem iguais e suas diferenças surgem tão somente conforme suas posições no ambiente social e seu acesso aos benefícios da cultura. Se assim fosse, todos os filhos de uma mesma família teriam personalidade e história de vida muito semelhantes, o que nunca é o caso. Mas os crentes na *tabula rasa* passam por cima dessas e de outras evidências para propugnar pela igualdade total entre as pessoas, pois afirmar a existência de diferenças biológicas entre indivíduos, sexos, classes e etnias, poderia justificar uma sociedade discriminadora, sem esperança de melhoria para todos, cuja liberdade seria tolhida por um determinismo absoluto.

O melhor argumento contra a intolerância e a opressão não é a afirmação de que todos os humanos são biologicamen-

te indistinguíveis. Precisamos dissipar esse ingênuo temor que o senso comum demonstra diante da desigualdade que caracteriza os indivíduos humanos e abolir a crença na *tabula rasa*, a fim de avançarmos no entendimento de uma sociedade mais favorável à encarnação humana, à vida do corpo e ao bem-estar individual e coletivo.

Sociedades esclarecidas escolhem não dar importância a raça, sexo e etnia nas contratações, promoções, salários, admissões em estabelecimentos de ensino e no sistema de justiça criminal porque essa alternativa é moralmente repugnante. Discriminar pessoas com base em raça, sexo ou etnia seria injusto, penalizando-as por características sobre as quais elas não têm controle. (PINKER, 2004, p. 204)

A igualdade de direitos tem de buscar seus argumentos na ética e na política, pois não precisa de confirmações científicas para afirmar sua justiça. O corpo humano não conhece distinções sociais, étnicas ou quaisquer outras diversidades culturais; de modo que todos os corpos humanos, independentemente de suas diferenças biológicas e até em razão delas, demandam todo bem-estar e liberdade a que cada indivíduo da espécie tem direito.

Por outro lado, a natureza é o exemplo mais evidente de que a diversidade é regra máxima de sobrevivência e superação, pois a diferenciação representa uma estratégia de segurança contra bruscas alterações no meio ambiente. Extinções naturais em massa vitimizam todos os indivíduos de uma determinada espécie, justamente por que são muito parecidos. Nesses casos, os espécimes que se diferem da massa sobrevivem e prosperam.

A diversidade da natureza humana enriquece nosso conjunto de conhecimentos, principalmente porque indivíduos diferentes percebem aspectos diferentes que emergem do fluxo do real, permitindo que o conjunto da comunidade se beneficie com a maior diversidade de informações. O benefício da individualidade depende de uma educação que não privilegie

apenas os padrões de identidade e as homogeneidades culturais, mas também prepare o indivíduo para perceber as singularidades do real e do cultural.

Instruir alguém para ler o diverso em um fundo de identidades não é tarefa fácil, se levarmos em conta que a escola – a instituição institucionalizante – e o senso comum dedicam-se exclusivamente a ensinar apenas o reconhecimento de padrões, ordens, leis e identidades como valores universais imprescindíveis à reprodução cultural e social. Porém, na coletividade em que tudo é idêntico, homogêneo, permanente e fixo não é possível gerar novo conhecimento. Como o real sempre se move, deixar de aprender algo sobre essa mudança é um enorme risco para a sobrevivência de uma comunidade.

A ideia de igualdade é ilusão lógica, o verdadeiro conhecimento só provém do conhecimento de diferenças. O mundo real é composto de indefiníveis graus de diferenças que coabitam em inconstante conflito. A diversidade é o estado natural de um mundo em que tudo se move, tudo flui. Daí provém o horror ontológico que se abate sobre a tradição filosófica, pois ao mover-se sobre si mesmo o real nunca permanece idêntico a seu passado, transformando-se em algo que está sempre ‘vindo-a-ser’, retorcendo sua ontologia tão radicalmente que impede o estabelecimento de uma essência.

Enquanto o conceito abstrai, o real se experimenta – sons que se ouvem, são movimentos que se percebem, são aromas que se sentem, são imagens que se veem. Há sempre uma cumplicidade congênita entre a imagem de um fenômeno e a sensibilidade de sua apreensão. “O sensível é imagem: ambos, a imagem mimética e o fenômeno sensível, têm a marca de uma deficiência ontológica. A filosofia começa [com Platão] exatamente no reconhecimento da deficiência do sensível e acaba no seu esquecimento”. (MUNIZ, 2010, p. 34)

O sensível (conjunto dos fenômenos estéticos que fluem com o real) foi constante e sistematicamente denunciado, desde Platão até a modernidade filosófica, devido ao fato de seus eventos virem à cognição por meio de ocorrências imagéticas, sonoras, cinéticas, táteis, palato-olfativas ou hápticas, mas nunca por meio de conceitos. O pensamento tradicional sempre entendeu que as manifestações sensíveis do real são ontologicamente deficientes, por não se traduzirem em conceitos. Segundo os antigos, os fenômenos sensíveis não comunicam o ser, mas apenas uma aparência do ser; não contêm a verdade, mas apenas uma aparência da verdade – não pode gerar um conhecimento, mas apenas a aparência de um conhecimento (*pseudos*).

A velha crença de que o conhecimento verdadeiro só provém de conceitos inteligíveis controlados pelo método da lógica, não mais se aplica na contemporaneidade. O corpo humano é uma coisa do mundo real, com potência cognoscente capaz de constituir conhecimentos eficientes, a partir de suas relações fisiológicas com outras coisas que também habitam o ambiente concreto. O “equipamento para sentir, tocar, apalpar é anatomicamente o mesmo equipamento para se fazer coisas, agir no ambiente” (SANTAELLA, 2006, p. 45). A mesma coisa-corpo que sente é também o mesmo corpo-coisa que pensa.

A coisa não surge mais como um subjacente (um *hypokeime-non*) que pode funcionar como um suporte de predicções, mas como algo que aparece sensivelmente. Nas palavras de Heidegger: ‘A coisa é o *aistheton*, aquilo que é apreensível nos sentidos da sensibilidade por meio das sensações.’ [...] pensar a coisa como aquilo que é acolhido pela *aisthesis* é algo que cabe tanto para um carro, para uma bacia de barbeiro quanto para uma escultura clássica. Todas as coisas possuem indiscriminadamente uma dimensão sensível. (CASANOVA, 2010, p. 157)

A “coisidade” do mundo implica sua natureza estética, como também constrange o cognoscente a inferir conhecimentos a partir de experiências sensíveis que só podem ser realizadas a partir de sua encarnação. A tradição filosófica ocidental, encharcada de platonismo cristianizado, sempre imaginou o homem como uma entidade tão excepcional que não poderia pertencer a este mundo de coisas movediças e passageiras, embora viva aqui preso a um corpo, até que sua essência retorne ao seu próprio mundo ideal ou ao paraíso dos crentes. A filosofia platônica sempre acreditou que o conhecimento verdadeiro fosse proveniente de conceitos abstratos e universais, capturados do éter por métodos reflexivos, a partir do mesmo elemento espiritual comum aos homens e aos céus. Daí resulta seu desprezo pelos conhecimentos formados a partir das percepções oriundas dos órgãos dos sentidos.

Hoje, a acusação de que as percepções corporais são vagas, ambíguas e semoventes tornou-se um elogio com a constatação de sua eficiência cognitiva, já que a realidade do mundo também é ambígua, obscura, vaga e está sempre em fluxo.

Essa lógica da descoberta das forças pressupostas pela fraqueza corporal também é captada pela noção posterior de Merleau-Ponty da ‘carne’. Se o corpo compartilha a corruptibilidade das coisas materiais e pode ser caracterizado como ‘carne’ (o nome pejorativo tradicional de São Paulo e Agostinho), essa visão negativa da carne é transformada a fim de louvar e de explicar a capacidade especial do corpo para apreender o mundo das coisas sensíveis e comungar com ele, já que sua carne é sensível e também sensiente. (SHUSTERMAN, 2008, p. 96)

A coincidência qualitativa entre o real e nossa sensibilidade corporal se explica pelo fato da carne do mundo estar em nossa carne – a carne do mundo cria a nossa carne. Captamos sinais do

mundo porque eles são feitos da mesma matéria de nosso corpo e ao conhecê-los, carnalmente, conhecemos a nós próprios.

As neurociências vêm avançando com desenvoltura em constatações científicas acerca da natureza do pensamento e dos mecanismos de produção de conhecimentos (a cognoscência), que confirma mais e mais a encarnação da mente e sua corporificação. A partir da especialização cerebral, já se pode afirmar com algum grau de segurança, que o conhecimento experimental (perceptivo, sensível, estético) demanda mais espaço e energia para ser produzido e memorizado, do que o conhecimento simbólico de representações semióticas, porque a biologia humana entende ser esse investimento evolutivamente mais vantajoso.

Segundo os mais recentes estudos sobre a economia energética do corpo humano, sabemos que o cérebro se utiliza de 20% do oxigênio corporal e 25% do oxigênio inalado na respiração. Porém, em relação ao peso do corpo humano, o cérebro representa apenas cerca de 2% (dois por cento) do total. Este imenso gasto energético exigido pelo cérebro fica mais impressionante quando as neurociências afirmam atualmente que os movimentos, percepções, sensações, emoções e sentimentos ocupam a quase totalidade dos campos cerebrais (córtex, neocórtex, amígdala, corpo estriado, vias reflexas e cerebelo), enquanto que apenas um campo cerebral (lobo temporal medial) é destacado para gerar cognições relativas à interpretação de fatos, eventos e símbolos semânticos (linguagens e sistemas de signos). Em síntese, a natureza nos diz por meio dessas relações de proporção energética, que a atividade cerebral humana mais fundamental para o entendimento mundo é a cognição estética.

*Curavi humanas actiones,
non ridere non lugere, neque
detestari, sed intelligere*⁸

B. Espinosa

O credo filosófico declarado acima por Baruch de Espinosa, um filósofo sensualista para os padrões de sua época, se parece com um extraordinário manifesto em favor da suspensão de juízos de valor na análise dos atos humanos. Mas poderíamos de fato afastar deliberadamente nossos padrões judicativos para evitar rir, não deplorar e nem aderir aos fatos humanos, para somente observá-los como assépticos pensadores apartados de nossa própria humanidade? Duvido muito! – pois, carentes desse controle, nem se quer as ideias vêm a nós quando as convocamos.

Quando se fala de superstição dos lógicos não deixo nunca de insistir num fato que as pessoas que padecem desse mal não confessam senão através de imposição. É o fato de que um pensamento ocorre apenas quando quer e não quando “eu” quero, de modo que é falsear os fatos dizer que o sujeito “eu” é determinante na conjugação do verbo “pensar”. (NIETZSCHE, 1977, p. 32)

É curiosa a insistente fé dos que se acreditam portadores de um “eu” no comando de seu corpo. Eles não percebem que nunca são senhores em sua própria casa – esquecem-se de que até seus pensamentos ditos racionais não lhes ocorrem segundo suas deliberadas vontades. Ora, se as ideias não vêm ao ra-

8. “Interessam-me os atos humanos, não para rir-me deles, nem para deplorá-los, nem sequer para detestá-los, mas simplesmente para entendê-los”.

cionalista no momento em que ele as evoca, onde se encontra seu fabuloso domínio metódico que pretensamente exerce sobre suas pulsões carnis?

Em pleno século XVII, Espinosa, por quem Nietzsche nutria alguma simpatia e com quem partilhava certos preceitos, desconfiava do *cogito* cartesiano e vivia um legítimo dilema filosófico, pois sendo obrigado por seu tempo e cultura a considerar o fator divino na origem e fim do pensamento humano, mesmo assim emprestava às percepções sensoriais muito mais valor cognitivo do que seus contemporâneos e pósteros ousaram atribuir. Em Espinosa, a importância do corpo humano para a cognição se define por sua aptidão de afetar e ser afetado.

Ora, quanto maior essa aptidão afetiva, maior é a capacidade da mente de pensar várias coisas simultaneamente, e, por conseguinte, de compreender-lhes as relações de conveniência, diferença e oposição. [...] Com efeito, ser afetado não significa, em si, padecer. Muito pelo contrário, quanto mais a aptidão do corpo a ser afetado é reduzida, mais o corpo vive num meio restrito, insensível a um grande número de coisas, às múltiplas distinções delas: esse corpo não sabe responder, senão de maneira unilateral, às solicitações de seu meio exterior, aos problemas que o mundo lhe põe. (SÉVÉRAC, 2009, pp. 23-24)

O elogio à apatia (*apatheia*) racionalista, à busca cartesiana por uma anestesia dos sentidos requerida por uma razão que acredita pensar melhor quando livre das exigências da carne, começa a ser questionada em Espinosa, que denunciava o hábito subliminar proveniente do ódio, da ojeriza judaico-cristã ao corpo, que se traveste de ascetismo filosófico no medievo e na alta modernidade.

Uma vez criado à margem de seu tempo e lugar, Espinosa foi educado de modo excepcional, adquirindo certa sensibilidade capaz de enxergar de fora o absurdo assumido por aqueles que acreditavam pensar, apesar do corpo. Espinosa não pode

compactuar com isso, pois ele crê haver no corpo humano uma imensa potencialidade cognitiva a ser desenvolvida a partir dos afetos provenientes das experiências boas e ruins, jubilosas e doloridas que ocorrem na vida de cada um.

O descolamento das exigências do corpo e a rejeição ao movimento do mundo são requisitos elementares para a razão tradicional pensar a verdade. Mas é justamente essa pretensa autonomia em relação ao fluxo do real que desperta os monstros que habitam os sonhos da razão. Os conceitos racionais obedecem mais aos processos lógico-semióticos das linguagens, do que a uma eventual simetria com o devir, efetuando curiosas distorções acerca do real para permanecer válido dentro de seus parâmetros solipsistas. A experiência afetiva, diferentemente da reflexão filosófica, desenvolve conhecimento eficiente acerca do mundo sem conceituá-lo, sem produzir o duplo da representação que desloca o pensamento do mundo sensível e o exila em um mundo de abstrações, onde habitam monstros inomináveis.

Um dos fatores que demonstram a independência do conhecimento estético em relação ao conhecimento lógico-intelectual está no fato de que o conhecimento sensível é experimental e extrassemiótico. Como criadora de cognição estética, a experiência corporal difere qualitativamente da conceituação, pelo fato de gerar conhecimento inconcebível (não-conceitual), que não pode ser traduzido em discurso. A experiência estética não é um conhecimento sintético, nem analítico, pois ao ter início no mundo sensível, a cognição estética o apreende sem mutilá-lo em partes, sem retirar do real seu movimento inconstante, nem gerar um duplo fantasmagórico que o substitua.

Como habitantes do mundo, nossos corpos sempre estão em relação com as outras coisas – a tal encontro denominamos ‘estes’ ou estesia; essa é uma relação cognoscente, tanto quanto a ‘semiose’ produzida pelo encontro lógico do conceito com seu intérprete.

Embora nossa percepção seja limitada, fazendo com que nossa relação com as coisas seja parcial, um conceito também não representa mais do que um pálido reflexo do objeto que significa. Qualquer cognição é relativa e precária – o que nos obriga a combinar sensibilidade e racionalidade para melhorar nossas chances de conhecer o mundo.

Quando focamos as coisas com nossos olhos antropocêntricos imaginamos poder conhecê-las completamente, porém, sem ter condições de sair de nossa condição humana para percebê-las por outros ângulos, ficam patentes nossas características cognitivas. As coisas existem, mas não há como transformar em conhecimento uma coisa em si. Também nós, como coisa do mundo, jamais nos conheceremos completamente. O objetivo tradicional da filosofia, “conhecer a si próprio”, não é mais do que um pomposo mito socrático, jamais alcançável.

Como coisa do mundo, nosso corpo guarda em si mesmo uma ciência igualmente existente no real, o que permite nos comunicar com outras coisas quando relacionamo-nos com elas – dessa comunicação emerge o conhecimento humano do mundo. Mas, quando antropologizamos o real, duplicando-o na forma abstrata de um conceito, transformamos nosso conhecimento relativo em universal – receita pronta para as desilusões filosófico-científicas.

O que o nosso tempo requer é uma elaboração mais carnal do conhecimento, que leve em conta a dimensão perceptiva de toda apreensão de informações como uma área estética da cognição. O homem não se desencarna para pensar, mas pensa com a carne de seu corpo. O duplo da representação semiótica não é a essência do mundo real, mas apenas signos compartilhados por usuários de uma linguagem.

A essência das coisas é impenetrável, certamente, mas pela pura e simples razão de que não existe essência. Por que correr atrás do que não existe? A teologia e noventa por cento

da filosofia – toda filosofia oficial... – enganam-se ao querer construir castelos com ficções, vento, fantasmas, *flatus vocis*. O mundo se capta exclusivamente com os cinco sentidos. [...] Os cinco sentidos são menos enganadores do que limitados em suas possibilidades. (ONFRAY, 2008 B, p. 235)

A gramática da linguagem verbal sempre foi gêmea mono-
zigótica da lógica clássica, que ainda alimenta os métodos teórico-filosóficos de muitos pensadores, emprestando à palavra o poder de descrever a verdade perseguida pelos filósofos. Mas a palavra é esse vento sonorizado que anima fantasmas, ficções e conceitos – são castelos de sonhos que os metafísicos chamam de mundo das essências. Assim, a lógica forma as regras do jogo gramatical e matemático, do qual os pensadores se valem para simular o mundo real na forma de duplos padronizados – as representações.

Segundo Herwitz, Wittgenstein propõe um exercício de descrição (“Descreva o aroma do café”), perguntando, então, o que está em jogo no fracasso em fornecer a descrição.

Pode-se, claro, começar a preencher a falta dessa descrição. Pode-se falar no perfume queimado do café, e, além desse perfume, podemos falar no amargor das sementes, podemos comparar o café ao alcaçuz, ao chocolate, ao chá, falar em sua qualidade estimulante. No entanto, a certa altura, a linguagem se detém diante do portal da experiência. Ou você conhece o aroma, ou você não o conhece. (2010, p. 154)

Conhecer não é apenas dominar conceitos e memorizar representações que sempre significam as mesmas coisas. A cognoscência eficiente depende dos afetos gerados pela experiência cotidiana do corpo, pois as linguagens – especialmente a verbal e a matemática – só podem dizer parte do que já é conhecido de todos, de vez que as palavras (e as equações) só cumprem seu papel, porque nossos mortos lhes conferiram sentido no passado. Por outro lado, a estética como atividade

cognitiva é um modo experimental de conhecer, devido a seu caráter relacional, mediado pelo corpo. Passar pela experiência de algo é submeter-se ao atrito com o mundo e se apaixonar – é disso que se trata a cognição estética.

Experiência entende-se aqui como o constituinte do agir humano [...] que aponta para a indeterminação e a surpresa, logo, para a criatividade. A experiência faz-se visível na vontade do homem de singularizar-se, em suas escolhas e no seu potencial de transformação e passagem. (SODRÉ, 2014, p. 253)

Quando a filosofia e a ciência buscam pela verdade como conhecimento, este deve ser uma eficiente representação semiótica do real. A estética, como conhecimento, provém de uma apresentação sensível do real para o nosso corpo. Não sendo teórico, o conhecimento advindo da estética resulta de um processo de cognição que precisa ser incorporado, a fim de que o conhecimento sensível se complete. A estética não lida com a verdade como revelação, dedução silogística ou adequação ao real, mas com os rastros sensíveis da presença do real na memória afetiva do corpo.

Pelo fato de constituir-se a partir das relações somáticas entre os corpos, poderíamos chamar a estética contemporânea de uma espécie de ciência da imanência, ou de estética cognitiva. Essa estética cognitiva não pode compor-se com qualquer pensamento transcendental, por ser implicitamente imanente. O estudo da estética contemporânea e, mais propriamente, da estética cognitiva, requer um gesto de ruptura em relação à tradição do pensamento e ao senso comum filosófico. Não é mais possível a sujeição do pensamento estético ao duplo metafísico das representações inteligíveis e sua orientação rumo a um mundo suprassensível.

Compreender-se-á a partir daqui a que ponto o projecto de consagrar ao estudo da sensibilidade uma ciência autónoma, a estética, representa uma ruptura decisiva relativamente ao ponto de vista clássico, não só da teologia, mas de toda a filosofia de inspiração platónica. Devemos medir bem a ruptura: o objeto da estética, o mundo sensível, *não tem existência senão para o homem*, este é, no sentido mais rigoroso, próprio do homem (FERRY, 2003, p. 40).

Em vista dessa ruptura com a metafísica, a estética cognitiva acabou por se tornar também uma forma de humanismo. Quando deixamos de buscar “lá fora”, “noutro mundo”, o sentido de nossa existência e aquecemos o coração com a aceitação de que somos sempre finitos e imperfeitos, cortamos as asas angelicais que um dia a tradição nos impingiu ao preço de nossa permanente impossibilidade de voar. Libertamo-nos das ideias de eternidade, assim como dos grilhões dos conceitos universais, para gozar a vida singular e própria de cada um, enquanto os anos nos permitem construir nossa felicidade terrena. Quando abandonamos a ascese intelectual e deixamos de imitar os deuses que conhecem as coisas em si, então nos reencarnamos em nossos próprios corpos e assumimos resolutamente nossa precariedade humana. A estética cognitiva é a ciência dos corpos reais.

Como o real existe em fluxo e parte de seu conhecimento implica a construção de verdades, é óbvio supor que a verdade também precisa fluir, equivocar-se, para manter-se válida. Quando as representações semióticas se cristalizam em discursos fixados pelos registros gráficos, deixam de ser eficientes adequações ao real, por que se identificam com o passado e se transformam em curiosidades circenses.

A verdade só é importante para tipos de conhecimentos que dependem da estabilidade dos significados das formas simbólicas das linguagens da cultura. A cognição estética não deriva de significados pacíficos apreendidos coletivamente de textos

semióticos, mas diretamente dos corpos reais que afetam a sensibilidade humana. A estética cognitiva não gera conhecimentos baseados em códigos, pois a cognição estética não é uma adequação do pensamento ao real, mas a percepção de um sintoma da presença do real.

A estese é a operação sensível que ocorre no momento da formação de uma cognição estética. Esse movimento sensorial emerge de uma tensão entre os corpos, e desse abalroamento sensível surge a percepção da presença dos corpos, que constitui o conhecimento da alteridade do outro. Aqui não está em jogo a verdade, mas a aparição do fenômeno, sua vibração diante da sensibilidade da carne, que fornece a impressão de realidade e sussurra em nossa memória afetiva um eco da existência da coisa – sinais sensíveis de sua passagem pela nossa estesia.

As cítaras indianas possuem duas camadas de cordas. A camada superior é tocada pelo artista. A camada inferior nunca é tocada por ele. Ela vibra harmonicamente pelo poder do toque da melodia que sai da camada superior. Metáfora do corpo. O poeta fala [a arte se manifesta]. Sem argumentos ou provas, o corpo vibra. Essa vibração é a evidência de que o poeta [a arte] falou a verdade que dormia dentro do corpo. (ALVES, 2011, p. 18)

A estética cognitiva não é um conhecimento que diz as coisas; ela não diz o ser, ela não atribui essências – não há representação derivada de uma cognição sensível. O conhecimento estético se constitui da memória de imagens análogas às coisas que afetam a sensibilidade do perceptor. A presença das coisas dispensa o testemunho de um signo que diga suas essências e as represente; a cognição estética age como os poemas que nada dizem, mas são eloquentes. “O certo seria reconhecer aqui aquilo que os lógicos chamam de falácia categorial: ‘dizer’ não é um verbo que se aplique a poemas, assim como o verbo ‘morrer’

não se aplica a uma pedra. Poemas enquanto poemas não dizem nem deixam de dizer coisa alguma” (CÍCERO, 2012, p. 113).

A arte da poesia consiste em transmutar a palavra-signo em palavra-coisa, transformando o poema em fenômeno estético e afastando dele seu caráter de veículo de significados ou sentidos. Ao coisificar a palavra o poema retira dela sua obrigação de ‘dizer’ as essências, mas lhe oferece em troca a eloquência dos elementos existentes no real, permitindo assim, que a coisidade da palavra nos comova e nos apaixone. O poeta é aquele que retorna de onde veio a palavra-signo e apaga o rastro de seu significado consciente para resgatar o destino do fenômeno vocal, como emanção da carne dos homens – do grito, do canto. Ao retirar da palavra seu caráter simbólico, o poeta a transporta para a zona diabólica da cognição e se faz agente da cognoscência estética.

Conhecer deixou de ser o derradeiro exercício de nomear conceitos e internar proposições lógicas na busca por verdades abstratas, como representações aproximadas do real e do imaginário. Conhecer não é apenas inteligir as narrativas das leis e padrões invisíveis que determinam de fora a existência das coisas. Conhecer não é mais impregnar-se de signos e atribuir-lhes significados.

O conhecedor não é mais aquele que se pensa inteligente. Inteligir não é sinônimo de conhecer, mas apenas parte da operação cognitiva – do latim *inter + legere*, inteligência é a capacidade de ler o significado dos signos. A maior parte do que há para conhecer não é formada de signos. A cognoscência – capacidade humana de conhecer – demanda educação estética e intelectual em consonância, permitindo à pessoa organizar informações de caráter sensível e lógico, simultaneamente.

O corpo é um grande aparato cognoscente, cuja sensibilidade precisa ser educada, para que possa melhorar todo o processo cognitivo de caráter estético. A cognoscência, mais

do que apenas a inteligência, define melhor o que se entende por sapiência, porque reúne a cognição estética e a cognição lógica, a partir da afecção dos sintomas do mundo, juntamente com a análise lógica dos padrões que representam a realidade sob análise.

Sapientia é conhecer a vida pela boca. É assim que a criança conhece o mundo, misticamente, de olhos abertos, a boca sugando o seio da mãe. Seio: primeira e inesquecível metáfora para o mundo. O mundo tem de ser um objeto de deleite. [...] Os olhos são amantes apolíneos: sentem-se felizes em contemplar de longe o objeto amado. Mas a boca é dionisíaca: precisa comer o objeto amado... (ALVES, 2011, p. 58)

Ao contrário do inteligente, o sábio (ou cognoscente) é aquele que saboreia, prova, incorpora, experimenta o mundo por meio de seus sentidos físicos; ele olha, ouve, cheira, tasteia e lambe o real de modo a trazê-lo para dentro de si, para formar sua memória estética, sempre pessoal e singular. Por isso há sempre algo de inapreensível e incomunicável na sabedoria.

O campo da estética cognitiva é justamente o conjunto das experiências saborosas que acumulamos na vida e transformamos em conhecimento do mundo real que nos envolve (e contém). Como nos lembra Wittgenstein, a certa altura a palavra se cala diante do mundo, o que nos obriga a avançar com outros saberes, completando assim o exercício da cognoscência.

Sapere, termo latino, guarda o duplo sentido ao significar o saber e o sabor das coisas. Por seu turno, *sapientia* designa um conhecimento saboroso. Mas, experimentar o sabor do mundo não significa um empreendimento sempre auspicioso – há sabores ruins!

O corpo, essa coisa viva, usa os olhos para ver o fruto, o tato para alcançá-lo e o gosto para comê-lo – a palavra que nomeia a fruta importa pouco para conhecê-la. “A falta de clareza e distinção das palavras da *sapientia* não se deve a um defeito

de comunicação que pode ser corrigido. Os sabores são, essencialmente, segredos, incomunicáveis. O objeto da *sapientia* está além das palavras”. (ALVES, 2011, p. 59)

Nem sempre conhecer é colocar em palavras impressões abstratas acerca de um fato real ou imaginário. Conhecer é traduzir em sensações de presença os sinais estéticos gerados pelos sintomas do real. Traduzir é interpretar sinais estéticos ora em afetos, ora em manifestações de padrões e leis, que permitem elaborar modelos lógicos (conceitos) conversíveis em representações semióticas, pelas linguagens da cultura. O perigo reside quase sempre nas interpretações oficiais, cristalizadas pela tradição da ciência coletiva (*cum + scientia* = consciência), que impedem a liberdade de traduzir as informações diabólicas e simbólicas capturadas do real, com mais criatividade e liberdade.

Conhecer não é explicar; é interpretar. Mas é ingenuidade pensar que uma única interpretação do mundo seja legítima. Não há interpretação justa; não há um único sentido. A vida implica uma infinidade de interpretações, todas elas realizadas de uma perspectiva particular. [...] O que também implica a coragem de assumir que não há verdade universal e que não tem sentido procurar estar de acordo com a maioria... (MACHADO, 2002, p. 94)

A insistência na busca de uma verdade que seja a única explicação correta de um dado fato transformou todas as demais interpretações possíveis em falsidades. A filosofia e a religião trabalham juntas há milênios para aplicar a ideia de universalidade da ordem natural – como a lei da gravidade, que parece ser eterna –, no âmbito das questões humanas, comunitárias e culturais. Com isso tentam nos fazer crer que um preceito moral deve ser tão eterno e imutável, quanto as leis da trigonometria. Os que tiveram a coragem de buscar interpretações alternativas para as questões científicas, filosóficas e religiosas

foram acusados de relativistas, sofistas, enganadores e perigosos subversivos.

Com o tempo, a verdade deixou de ser o resultado provisório de um procedimento dialético, em busca da interpretação mais eficiente acerca de um dado problema, para se tornar um instrumento de controle coercitivo da sociedade, de acordo com os interesses de um sistema de poder. Nesse período, a filosofia e a religião tornaram-se instrumentos racionais de administração da sociedade, destinados a produzir verdades convenientes para justificar os mais bizarros e os mais importantes interesses das elites governantes.

O emprego da verdade como instrumento de poder começa a sofrer abalos a partir da renascença, com o gradual advento da modernidade ocidental. Além das reformas religiosas, que combateram o absolutismo da verdade católica, nomes importantes como Maquiavel (século XVI), Espinosa (século XVII) e Helvétius (século XVIII), além de outros, defendem em seus tempos uma verdade menos idealista e mais voltada ao emprego dos sentidos físicos na captura de informações concretas acerca do mundo, em contraposição à confiança absoluta no *cogito* cartesiano. Em consequência, a primeira grande sistematização do conhecimento estético, que se contrapõe ao excessivo idealismo racionalista cartesiano herdado de Platão, surge com o livro *Aesthetica*, de Alexander Baumgarten, no século XVIII.

Quanto à relação do sentir estético com a vida e com a forma, não parece haver dúvidas que, não obstante todas as tentativas para enquadrar a estética num contexto metafísico e transcendente, ela nasce e desenvolve-se no século XVIII como um saber ligado à experiência e à imanência, como um saber essencialmente terrestre e mundano. (PERNIOLA, p. 155, 1998)

Os temas e assuntos colocados em pauta por essa “nova” forma de conhecimento (estética) sugerem que a partir do século XVIII tem início um promissor retorno aos pressupostos de um pensamento mais profano, terra-terra, outrora praticado pela antiga sofística e os pré-socráticos – uma correção de rumo para minimizar um erro de dois milênios.

A estética nasce reclamando esse retorno ao mundo real e o reconhecimento dos vínculos da humanidade com a terra sob nossos pés, o pertencimento de nossos corpos ao mesmo conjunto de corpos que forma o devir que nos envolve. Mas a emergência da estética dependerá também de uma revolução do conhecimento inteligente, ainda dominado pelo pensamento transcendental e metafísico, que o condicionou a seu cativo no mundo das ideias.

Âncora do conhecimento inteligente, a palavra continuou, na modernidade, depositária das qualidades do *nomos* grego e representação exclusiva da *physis*, o mundo natural. Ainda entre os modernos, a lógica do *nomos* sobredetermina a lógica da *physis*. E o senso comum filosófico continua a considerar o mundo das ideias mais “natural” do que o mundo físico. Durante a modernidade, tanto a filosofia oficial, quanto o cristianismo católico e reformado mantiveram-se distantes da encarnação, fugindo da máquina de ossos e sangue, para pensar o puramente racional.

Ninguém à época preocupou-se em explicar satisfatoriamente porque o humano, esse corpo ao mesmo tempo individual e mesclado ao real, teria a invulgar capacidade de pensar um conhecimento totalizante e universal, ao mesmo tempo pertencendo como coisa, ao mundo que o pensamento negava ser verdadeiro?

Porque ninguém suspeitou dessa arrogância, ou mesmo dessa soberba desmedida com que o homem se julgava capaz de pensar o universal, a partir de sua individualidade encarna-

da no húmus do planeta? Bastou apenas o simples bom senso, que dormitara por milhares de anos antes de ocorrer ao pensamento de três ou quatro modernos, para que fôssemos alertados sobre o delírio racionalista e seus sonhos monstruosos⁹.

Somente a razão pretende apreender o mundo como totalidade. O corpo só pode lidar com o mundo em pequenos pedaços. É precisamente por isso que ele é sábio. [...] A razão é totalitária. O que ela deseja é dominar o objeto por meio da compreensão [o polvo intelectual que tudo açambarca]. O sistema é a gaiola dentro da qual a razão pretende engaiolar a vida. [...] O corpo, ao contrário, deseja 'fazer amor' com o seu objeto. Daí o seu 'método' fragmentário: provar pequenos pedaços... A razão abraça o *universal*. O corpo brinca com o *particular*. Esse 'método' fragmentário do corpo se deve ao fato de que ele é movido pelo amor. Não é possível fazer amor com a mulher universal, com o homem universal. Só se pode fazer amor com esta mulher, com este homem... (ALVES, 2011, p. 34)

Apesar da fé que a razão alimenta, não existe o que ela imagina ser o conhecimento em si. Mas apenas o conhecimento sobre algo – e isso implica no necessário perspectivismo de nossa visão humana. A palavra 'conhecimento' é uma invenção da linguagem e não autoriza a existência de uma entidade isolada das coisas.

A gramática verbal e a lógica se inventaram mutuamente, e seu método constituiu o modo racional de pensar. Essa razão, fruto da lógica semiótica das linguagens, é uma maquinaria responsável por generalizações e conceitos universais, que separa o homem do império da diferença. A palavra 'mulher' é um conceito, 'homem' é outro conceito, 'flor' também é conceito – e assim por diante –, são ideias gerais e universais acerca do homem, da mulher, da flor. Mas nunca deste homem, dessa mulher ou daquela flor.

É conhecida aquela anedota segundo a qual um filósofo entra em uma frutaria e pede uma fruta. O atendente logo lhe

9. Do latim: *monstrum*, significa uma coisa extraordinária, contra a natureza.

oferece opções, como maçãs, peras ou morangos. Mas o filósofo insiste em querer uma fruta. O atendente ainda lhe apresenta melões, laranjas e bananas. Mas o filósofo se inquieta e sai desolado do local ao dar-se conta de que “fruta” não existe, porque é apenas um conceito. Daqui supõem-se dois tipos de conhecimento: o conceitual, que conhece ideias sobre as coisas; e o estético, que conhece as coisas pelo afeto de suas presenças.

O surgimento do conhecimento conceitual foi uma decorrência do aparecimento do símbolo na comunicação humana. Palavras são símbolos, representações de ideias das coisas, que servem muito bem à comunicação social, pelo fato de prescindir da presença das coisas quando delas falamos – trata-se de uma economia semiótica fundamental, que acelera e amplia as possibilidades de transmissão de conhecimentos entre os membros de uma comunidade.

Com o tempo, não apenas as coisas, mas também as ideias e o acúmulo de experiência pessoal ganharam suas palavras com o desenvolvimento da linguagem verbal, permitindo que parte da sabedoria dos anciões fosse transmitida aos mais jovens, produzindo não apenas herança de conhecimento, como também seu acúmulo e variação. Com o surgimento da escrita, o conhecimento traduzido em palavras ganhou projeção exponencial, até que resultou no desenvolvimento da filosofia grega, que se tornou no ocidente a primeira grande sistematização racional do conhecimento do mundo e do homem.

Um dos efeitos colaterais produzidos pela tecnologia da escrita tornou-se tóxico para a filosofia. Muitos pensadores se maravilharam com a atraente arquitetura das regras gramaticais que ordenam o pensamento verbal e, padecendo de alucinações onomatopeicas, acreditaram que a sintaxe da língua era simétrica e proporcional à sintaxe do mundo. Ou seja, iludiram-se com a crença de que a mesma lógica do pensamento verbal subsistia nos fundamentos misteriosos da ordem cósmica.

Importantes filósofos passaram a crer que as palavras faziam parte das qualidades essenciais das coisas que nominavam, e as regras gramaticais que ordenavam as palavras eram as mesmas que regulavam a ordem das coisas. Mais que isso, convenceram-se de que possuíam pelo verbo o *fiat lux* da criação das coisas – desse modo, logo construíram com as palavras um mundo “melhor” do que o realmente existente e o transformaram em modelo do real. O mundo-modelo criado pelos filósofos sempre lhes pareceu ser bem mais belo do que o mundo realmente existente, por que este aqui está sempre em transição, acossado por transformações aleatórias, tomado de miragens indecifráveis e habitado por uma humanidade corrupta.

Livre da transitoriedade do mundo material (*physis*), o mundo dos filósofos foi situado para além do físico – metafísico –, onde as ideias eternas garantem a verdade das palavras comunicadas aos homens; onde habitam os conceitos universais, livres do atrito corrosivo do tempo; para onde orbitam as mentes que refletem a perfeição da razão humana, como imagem e semelhança da ordem cósmica.

Foi dessa maneira que muitos pensadores acreditaram ser o pensamento filosófico sempre melhor e superior às coisas e aos saberes mundanos, dentre elas nossos corpos, pulsões, percepções, sensações, emoções e sentimentos. A filosofia acreditou controlar a realidade, congelando a transformação das coisas, negando o movimento do mundo e paralisando o incomensurável vir-a-ser do real. A técnica empregada para tal façanha foi a imposição do mundo-modelo como norma objetiva do mundo existente.

Em consequência, a razão não conheceu moderação em sua missão idealizadora, de vez que monopolizou também todas as formas de conhecimento, cuja validade passou a depender de seu juízo moralizante. A razão determinou que o

conhecimento sensível advindo dos sentidos físicos seria perigosa e maléfica ilusão de aparências, elegendo a conceituação abstrata das coisas como única e boa forma de conhecimento legítimo, capaz de fornecer os alicerces da verdade, do bem e da beleza.

Passados milhares de anos, a sociedade acabou por se cansar de tanta abstração e ascese idealista, cujas estripulias metafísicas não conseguiram esconder por mais tempo a materialidade do mundo real. Embora o afastamento do corpo para longe da idealidade da mente tenha sido uma façanha digna de titãs, com o tempo esgotaram-se os argumentos antes sólidos que sustentavam a existência de um mundo suprassensível, modelo e determinante do mundo real. Deixou de ser viável mascarar por entre as definições categorizantes dos conceitos a avalanche de realidade material que por fim derrubou-se sobre a filosofia oitocentista, permitindo o afloramento de rochas poseidônicas irracionais, como em Schopenhauer, Nietzsche e Feuerbach, dentre outros.

Cresceu a urgência de presenciar a transformação do mundo, de experimentar a inconstante mudança das coisas naturais e culturais – a fome pela história. Desde o século XIX, a imutabilidade atemporal das abstrações universais vem cedendo relutantemente seu espaço para o conhecimento do real em fluxo – o conhecimento das transformações que, ao mesmo tempo, transforma o conhecimento.

Quando o pensamento contemporâneo retorna à noção pré-socrática e heraclitiana acerca da incomensurável fluidez do real, permite o abandono da antiga estratégia de congelar a realidade em conceitos universais, oferecendo-nos uma nova forma de abordar o conhecimento baseada na historialização do movimento do mundo.

Essa “nova” atitude evita a armadilha da gramaticalização do movimento. Caso contrário, a ânsia pelo conhecimento

das transformações seria pacificada pela idealização da história¹⁰ forjada pela gramática verbal. Passado, presente e futuro são conceitos abstratos que representam o movimento do mundo na linguagem. O tempo não é mais que um signo que se coloca no lugar da sensação de movimento que nos afeta os sentidos – ou seja, o ‘tempo’ não existe de fato, é somente o nome que se atribui à percepção do devir. A historiografia contemporânea prefere estudar as transformações políticas, sociais, econômicas, culturais, mas não se fixa em calendários lineares que têm por detrás a ideologia do progresso contínuo, típica do idealismo racionalista.

Todo conhecimento só pode ser histórico, porque tudo o que pode ser conhecido pelo humano flui no real. A fluidez da existência se deve ao movimento das coisas, mas não à “passagem” do tempo, pois aquilo que “passa” é o movimento. Assim, todo e qualquer conhecimento possível sobre alguma coisa, é o conhecimento de suas transformações – a historialização de seu irreduzível vir-a-ser.

A partir do século XIX, o registro do som, imagem e movimento capturados pelas mídias cineaudiotactuvisuais trouxe à cena novos modos de gerar e transmitir conhecimentos não-verbais, então estranhos à lógica gramatical e descompromissados com a sustentação do duplo abstrato por detrás do mundo real. Essas mídias passaram a representar a imagem, o som e o movimento das coisas, para além da ideia das coisas antes comunicadas pelas palavras dos livros. Essa mudança não foi banal: sons, imagens e movimentos das coisas não são conceitos acerca delas, mas o registro de suas presenças reais no mundo. O conhecimento que se constituiu a partir da cineaudiotactuvisualidade é bem mais realista, materialista e estético, se comparado com o conceito suprassensível provido pelas palavras (e números).

10. Ver Glossário

Baseado nas mídias cineaudiotactuvisuais, o registro técnico do conhecimento das coisas particulares deu à cognição estética o mesmo poder que a escrita havia conferido às ideias abstratas, ao gravar palavras em superfícies perenes. Devido a isso, a cineaudiotactuvisualidade comprova a realidade das transformações porque passam as coisas do mundo, conduzindo-nos a um conhecimento virtualmente semelhante às experiências perceptivas, contraponto do conhecimento abstrato dos conceitos.

O advento da cineaudiotactuvisualidade no cotidiano da comunicação social resgata e impõe a estética como ferramenta cognitiva imprescindível à construção e troca de conhecimentos no interior da sociedade. A cineaudiotactuvisualidade é o novo fenômeno sociocognitivo que acelera a descentralização das linguagens da cultura, retirando a gramática de sua posição de tradutora universal do conhecimento, enquanto traz novamente à cena linguagens antes menosprezadas pelo idealismo, como a imagética, a cinética, a musical, dentre outras. A apropriação dessas linguagens não-verbais pela sociedade contemporânea requer uma educação dos sentidos, já que para sua correta leitura e comunicação depende-se do treinamento adequado do olhar, ouvir, cheirar, degustar, tatear e mover-se.

Saber é conhecer o sabor do mundo. Conhecer é saborear uma experiência, não apenas fazer uma ideia sobre algo. Passar pela experiência de algo é paixão. Para a estética cognitiva não se produz conhecimento sem que nos apaixonemos.

Como vimos logo atrás, o cérebro humano se encarrega de garantir nossa sobrevivência e sucesso biológico capturando informações do meio ambiente através do fenômeno da cognição, que acolhe as inferências provenientes do real em duas dimensões: estética e lógica. Nos últimos dois milênios, a civilização ocidental superestimou o aspecto lógico da cognição, deixando de lado seu aspecto estético, causando um profundo

desequilíbrio na forma como constituímos o conhecimento do mundo real.

Sugiro aqui, no lugar da antiga filosofia da arte ou da velha estética, uma área de estudos denominada estética cognitiva, que se utiliza das linguagens não-verbais, das ciências da percepção e de todas as manifestações sensíveis ao corpo, para constituir registros objetivos (tecnológicos, analógicos) e subjetivos (psicossomáticos, performáticos) de uma memória experimental, partilhável por pesquisadores e usuários, dedicada ao desenvolvimento da cognição estética. Sua ambição é recuperar ao menos em parte o enorme espaço perdido, em que a sensibilidade humana permaneceu subdesenvolvida e exilada dos processos cognitivos que resultaram na filosofia e na ciência ocidentais.

A estética cognitiva não é exatamente uma novidade do terceiro milênio de nossa era comum; ela sempre esteve por aí, nos arrabaldes da cidade do pensamento, sob as sombras criadas pelos holofotes que banharam a razão com a pura luz da verdade universal. Caso a primeira sofística grega não houvesse sucumbido aos golpes metafísicos da filosofia nascente, parte considerável do pensamento greco-romano poderia ter servido de base discursiva para uma estética epicurista, atomista, sofística, próxima daquela pensada por Baumgarten, vinte séculos depois.

Sabemos que parte do que se entende por filosofia contemporânea neste século XXI, soma estudos comparativos acerca dos pensadores pré-socráticos, por conta da curiosidade em responder como se estabeleceu o erro que Nietzsche atribuiu a Sócrates. Esse erro – o repúdio ao devir em favor da identidade racional – precisa ser entendido e superado, para que a estética cognitiva possa ter lugar na atualidade, como uma ciência do conhecimento sensível.



**SER OU
NÃO SER,
NUNCA FOI
A QUESTÃO!**

ERA UMA VEZ A SOFÍSTICA

Entre os antigos gregos houve um tempo em que seus sábios desenvolveram uma forma de pensamento, cujos aspectos estéticos e intelectuais da cognição eram igualmente considerados componentes do conhecimento – a sofística.

Inventores da escola e da educação formal, os sofistas já instruíam as lideranças de seu tempo e foram os principais operadores da retórica, segundo Aristóteles, “a contraparte da dialética” que diz respeito a todos os indivíduos, que delas se servem para discutir e sustentar suas teses. (2011, p. 39)

As palavras gregas *sophos* e *sophia* normalmente se traduzem por ‘sábio’ e ‘sabedoria’, respectivamente. Esses termos eram utilizados desde os tempos mais remotos para realçar uma capacidade ou arte especial praticada por uma pessoa que dominava uma determinada técnica. Podia se referir tanto a um construtor naval, um cocheiro, um navegador, um adivinho ou um escultor que fosse mestre em sua atividade. Apolo, por exemplo, era considerado um *sophos* com a sua lira. Até o século V anterior à era comum, o termo “sofista” era utilizado com o sentido de “sábio”, atribuído a poetas, como Homero, a músicos e rapsodos, a deuses e mestres, aos Sete Sábios, a alguns filósofos pré-socráticos e a figuras com poderes superiores, como Prometeu.

Durante o século IV, antes da era comum, surge também entre os gregos uma nova concepção de pensamento sistemático, que vai opor-se aos sofistas e vencê-los historicamente. Esse novo pensamento – a filosofia –, vai tornar-se uma das raízes matriciais da civilização ocidental, juntamente com a tradição judaico-cristã.

O grande debate que se estabeleceu entre sofistas e filósofos visava provar a verdade ou a falsidade do ser – demonstrar

a capacidade ou incapacidade humana de conhecer a essência (o ser) das coisas.

Diziam os primeiros filósofos, que nada poderia ser verdadeiramente conhecido, caso o objeto da investigação se transformasse, a todo instante, numa coisa diferente daquilo que era, quando percebido pela primeira vez. Segundo aqueles filósofos, para conhecer algo, verdadeiramente, seria preciso que tal coisa se mantivesse invariavelmente a mesma, caso contrário, o conhecimento adquirido sobre ela se perderia, pois se tornaria inválido quando a abordassem da próxima vez.

Como os filósofos poderiam propor um conhecimento verdadeiro das coisas, se elas se transformavam ininterruptamente e se multiplicavam inumeravelmente? A isso os primeiros filósofos respondem, afirmando que a verdade não se encontra nas aparentes mutações superficiais da matéria, que enganam nossos sentidos físicos. A verdade residiria nas virtudes invisíveis que determinam o “modo de ser” das coisas. Seria preciso saber distinguir o que *são* as coisas, daquilo que elas *parecem* ser, encontrando-se a verdade na *essência* das coisas, ao evitar-se a ilusão de suas *aparências*.

Nesse tempo, estabeleceu-se uma disputa entre sofistas e filósofos: ou se admitia o pensamento de Górgias, Protágoras, Heráclito, Demócrito, segundo quem o mundo está sempre em inconstante transformação, daí correndo-se o risco de não se obter das coisas uma essência permanente, mas apenas cognições provisórias e fragmentárias; ou, investia-se na crença de que o homem poderia sim, constituir um conhecimento perene, constante e universal, acerca de todas as coisas, como pensavam Parmênides, Sócrates, Platão, Aristóteles, que postularam a existência de uma realidade essencial, o ser, por trás das ilusões movediças do mundo. Dessa antiga disputa, emergiu uma questão teórica que se tornou clássica no campo do pensamento ocidental – *ser ou não ser?*

Para termos uma noção da importância dessa controvérsia para o mundo do pensamento, é preciso compreender melhor a questão do ser. Em primeiro lugar, devemos reconhecer a imprescindível necessidade da linguagem verbal e de sua gramática, para estabelecer o conhecimento do ser. Lógica e gramática são intimamente aparentadas, o que permite à linguagem verbal tornar-se o veículo privilegiado do pensamento filosófico; mais que isso, a linguagem fornece as leis para se pensar logicamente acerca de proposições verdadeiras ou falsas, a partir da obediência às regras gramaticais.

O vínculo entre a linguagem e o pensamento sistemático começa pela origem da palavra ‘ser’, proveniente do verbo latino *esse*, que por sua vez dá o radical para o substantivo ‘essência’ – o ‘ser’ de alguma coisa deve indicar sua essência, que se compõe de um conjunto de qualidades permanentes, suficientes e necessárias, sem as quais o ser de algo não pode ser *dito*. Isto mesmo: o ser se diz – *isto é!*

O truque consiste em se juntar (*compreensão*) um punhado de qualidades permanentes que sempre se manifestam em qualquer espécime de uma classe de coisas (*definição*) e dizer com um só nome (*termo*) o que todos esses exemplares individuais são (*ser, essência*). Por exemplo: a palavra-conceito ‘cadeira’ se define por meio de suas qualidades essenciais: mobiliário com pernas, assento, encosto, que serve para se sentar. Esse conjunto de qualidades essenciais deve sempre se manifestar em qualquer exemplar da categoria nominada pelo termo ‘cadeira’. O fato de uma cadeira ser de madeira, marrom, antiga, com suporte para os braços, baixa ou alta, refere-se apenas às suas *aparências exteriores*, que não contam para o estabelecimento de sua essência. Uma coisa só deixa de ser cadeira, caso lhe falte um encosto (qualidade essencial), transformando-a em banquinho; ou quando lhe acrescentam outra

qualidade, como rodas, modificando sua essência de mobiliário, para transporte.

A essência de um evento, coisa ou ideia é o conjunto das qualidades permanentes que define o seu ser – esta é a sua verdade. Só posso dizer que alguma coisa “é”, caso estejam presentes nela todas as qualidades essenciais de seu nome (conceito); pois do contrário, essa coisa deixaria de ser o que é, tornando-se falsa (antônimo de verdadeira). Para os filósofos, o lugar da verdade se encontra na linguagem, pois tanto o ser, quanto suas qualidades essenciais são nomes – não são coisas do mundo.

Embora os primeiros sofistas já soubessem que o ser é apenas um nome, como lembrou-nos o nominalista Abelardo (1079-1144) no medievo, foi necessário esperar por quase dois milênios até que a filosofia ocidental voltasse a admitir que “o ser não é senão um efeito do dizer [...] Não se pode nem pensar nem dizer o não-ser, nem mesmo emitir a palavra, pois isso seria ‘coagir o não-ser a ser’”. (CASSIN, 2005, p. 98)

Durante os dezesseis séculos em que o essencialismo vigorou no ocidente (do século IV ao século XIX), a filosofia insistiu que o ser tinha existência independente da linguagem e que a gramática era neutra, pois servia apenas para a comunicação das essências. Diferentemente da sofística, a filosofia sempre acreditou que o que é, é! Dito de outra maneira: afastadas as aparências, as coisas sempre são o que são e não mudam sua essência, porque ela é eterna. Para os metafísicos, o ser é aquilo que não está sujeito a transformações.

Mas, o que fazer com as mais contundentes evidências de que as coisas do mundo se modificam, se movem, tornam-se outra coisa, emergem, desaparecem? A filosofia respondeu a tais fatos imputando ao que considerava aparências semoventes um caráter de não-ser, transformando toda busca pela verdade na grave questão do “ser ou não-ser”.

Todos acreditam, até com desespero, no ser. Como, porém, não conseguem agarrá-lo, buscam as razões pelas quais são privados de possuí-lo. “Deve haver uma aparência, um embuste, que nos impede de perceber o ser: onde está o embusteiro?” – “Nós o apanhamos”, gritam radiantes, “é a sensibilidade! Esses sentidos, *que aliás também são tão imorais*, nos enganam acerca do mundo *verdadeiro...*” (NIETZSCHE, 2013, p. 293)

Foi assim que, com a supremacia dos filósofos, o mundo realmente existente se tornou falso, composto de ilusões dos sentidos, transformando-se no desprezível reduto do não-ser e dos simulacros. E o mundo das essências tornou-se o verdadeiro destino do pensamento filosófico, alcançável tão só a partir das ideias comunicadas pela linguagem – um mundo suprassensível, invisível, abstrato, além do físico (metafísico), porém universal, absoluto e modelo determinante do mundo transitório.

Os sofistas, escandalizados com a ingênua e grotesca divisão do mundo em dois planos inconciliáveis, reagiram contra os filósofos inicialmente com sarcasmo, mas também com sua boa e velha dialética. Lembraram aos filósofos que as qualidades eternas do ser são criadas pela arbitragem humana, pois na *physis*, ou seja, no mundo real não existem divisões em espécies, classes, categorias, muito menos obediência natural das coisas à idiossincrasia dos homens.

O que impede uma cadeira de ser eternamente cadeira é o fato de que em algum momento ela pode se tornar uma escada para alguém, sua madeira poderá tornar-se lenha numa fogueira ou apodrecer e se desintegrar, transformando-se em adubo para musgos e fungos. Pelo fato do conceito ‘cadeira’ continuar significando o mesmo conjunto de qualidades essenciais por milhares de anos, essa convenção cultural (a palavra) não mantém vínculos naturais com o mundo realmente existente.

Na opinião dos sofistas, o que os filósofos não entenderam é que a essência que permanece aparentemente imutável é o

significado (sentido, designação) da palavra que dá nome às coisas, porém, as coisas mesmas mudam desde sempre – onde, portanto, restaria a verdade? Segundo os sofistas, enquanto o significado da palavra é (ser), as coisas estão sempre *vindo-a-ser*! O fenômeno do *vir-a-ser* das coisas ganhou com o tempo o nome de ‘devir’. O devir é o movimento das coisas reais que habitam o mundo e que estão sempre deixando de ser algo e *vindo-a-ser* outra coisa, em transformações muitas vezes *im*-previsíveis e *in*-comensuráveis.

A mais básica das lógicas já serve para entendermos que se tudo no mundo *vem-a-ser* outra coisa diferente daquela que deixou de ser, nada pode realmente “ser”, pois no mesmo instante em que se “é”, se deixa de sê-lo. É óbvio supor que o “ser” não existe no mundo real, mas apenas na linguagem, quando *dizemos* o “ser” das coisas por meio das palavras. Como se trata apenas de um signo, o “ser” realmente não existe. Logicamente, seu contrário, o “não-ser”, também inexistente. Em vista disso, “ser ou não ser” nunca foi uma questão real.

Sofista famoso, Górgias de Leontinos afirmava que o “ser” não existia. Segundo Górgias, mesmo que admitíssemos a existência do “ser”, não seria possível capturá-lo. Se fosse, de algum modo possível, apreendê-lo na forma de um conhecimento, seria impossível dizê-lo de modo verdadeiro e, portanto, não teríamos qualquer tipo de conhecimento sobre o “ser”, porque as coisas em si mesmas não são dizíveis.

O que Górgias queria demonstrar com seu enunciado tríptico (inexistência, inapreensão e inefabilidade do ser)? Em primeiro lugar, a inexistência do ser se deve ao movimento do mundo que impede a fixação de qualquer essência. Mas, Górgias insiste: caso fosse possível – ainda que ficcionalmente – a existência do ser, seria impossível para o homem apreendê-lo em toda sua extensão, já que para dizer completamente o ser, ter-se-ia de conhecê-lo em todas as suas infinitas transformações que

sofre ao longo de sua existência. E Górgias avança em sua demonstração: caso fosse possível a existência do ser e a apreensão de seu indefinível conhecimento, seria impossível comunicá-lo por meio da linguagem, já que as palavras precisariam inventar novos sentidos para si toda vez que o ser se transformasse, o que redundaria numa infundável Torre de Babel.

As palavras são meros símbolos para as relações das coisas entre si e conosco, e não tocam em parte alguma a verdade absoluta: e os próprios termos “ser” e “não ser” designam apenas a relação mais geral que prende todas as coisas umas às outras. Sendo, portanto, a existência das coisas em si indemonstrável, logo, a relação das coisas entre si, o assim chamado “ser” e “não ser”, tampouco poderá levar-nos a um passo sequer em direção aos domínios da verdade. (NIETZSCHE, 2013, p. 57)

Cientes da inexistência do ser, os sofistas sabiam desde então que não existiam essências (qualidades do ser) reais, por que elas eram apenas códigos de linguagem da comunicação humana. Alguns pré-socráticos também entendiam que o mundo se apresentava ao homem por meio dos *phainómenon* (fenômeno, aparência, imagem), pois seus elementos comuns (característicos) e acidentais sempre aparecem misturados (confusos) para nossos sentidos, de modo que não pode haver hierarquia de importância entre aparência e essência.

O fato de o ser não existir também implica na inexistência da verdade, quando entendida como a única interpretação capaz de dizer a essência. Verdades só podem existir como interpretações temporariamente eficientes. Disso deduz-se que, não havendo “a” verdade, também não pode haver “o” falso. Sendo assim, o certo e o errado, o bem e o mal, o justo e o injusto, o belo e o feio, o verdadeiro e o falso estão todos misturados e confundidos – não há pureza nem dualismo no fluxo do real, somente na linguagem.

A inexistência do ser nega legitimidade ao dualismo das oposições, enquanto rejeita o conceito de pureza, que garantia a identidade dos polos opostos. Se não existe uma real oposição entre a verdade e a falsidade, também não pode existir a verdade pura, nem tão pouco a pura falsidade – não pode haver a beleza pura, nem a pura fealdade; não existe o puro bem, tanto quanto o puro mal.

Do mesmo modo, não existe o “progresso” da aparência rumo à essência (do mundo fenomenal para o mundo ideal), como uma ascese de purificação moral, baseada em uma finalidade cósmica, como pensava Dr. Pangloss, o personagem de Voltaire, em *Cândido* (1759), cuja famosa frase inspirada em Leibniz anunciava: *Tudo segue para o melhor, no melhor dos mundos possíveis!* Ao contrário, as coisas estão sujeitas à aleatoriedade do devir, cuja realidade se encontra na adaptação darwiniana ao meio ambiente.

Apesar de toda a advertência da sofística contra a soberba do pensamento filosófico, que reputava ao homem o poder de conhecer a essência das coisas, os filósofos levaram a melhor desde os tempos de Platão. Preferiram acreditar que o homem seria capaz de apreender o ser e conhecer a verdade eterna das coisas, ao destacar e apartar delas as falsidades e o não-ser, através de seu método, a lógica.

Ao combater o perspectivismo sofista do conhecimento, assim como determinar a possibilidade de se conhecer a verdade absoluta, a filosofia não submeteu apenas a primeira sofística, mas toda liberdade de pensamento que se compunha com a tradição grega da democracia. Ao crer na possibilidade de se encontrar a verdade final sobre as coisas, a filosofia forçou todas as demais interpretações possíveis ao reino do logro, da falsidade e da mentira, inaugurando assim, a versão oficial.

Como a filosofia surge numa Grécia, cuja cultura democrática cedia paulatinamente o seu lugar ao pensamento impe-

rial (aproximava-se o tempo dos macedônios, Felipe II e Alexandre Magno), a pluralidade de opiniões e interpretações se parecia cada vez mais com sedição contra o estabelecimento da verdade, aquela do império. A filosofia adequou-se ao seu tempo e produziu um pensamento capaz de suprir as necessidades políticas do novo regime. Para testemunhar isso basta passar os olhos nos livros da República, de Platão, ou nos textos da Política, de Aristóteles.

A ordem imperial, aliada ao conceito de 'ser' filosófico, se corporificava em verdade única, transformando o mais leve equívoco hermenêutico em dissidência traiçoeira, punível com os mais terríveis grilhões. Enquanto pôde, a resistência sofística assumiu o papel de opositora política dos pensadores filósofos e de seu novo regime. À seriedade, à gravidade e sisudez que ornavam os frontispícios imperiais da verdade filosófica, os sofistas opunham um pensamento mais hedonista e libertário, como que para fustigar a filosofia, amante da lei e da ordem.

Com a filosofia, a mente e o corpo do grego helenístico começavam a ser universalizados pela univocidade do ser. Ao transformarem cada qual e todos os cidadãos em súditos do pensamento único, platônicos e afins exilaram o corpo humano da vida cognitiva, denunciando a sensibilidade e o desejo como inimigos da razão. E desde então a filosofia passou a buscar a felicidade humana tão somente na contemplação do universo da verdade, através do pensamento racional.

[Mas, a] destruição dos desejos não constitui uma maneira de criar prazer – senão Platão e os cristãos estariam ligados ao hedonismo! Em contrapartida, tornar-se disponível para o presente e solicitar-lhe oportunidades ativas para conhecer os sinais característicos do prazer – *a volúpia que instiga agradavelmente os sentidos*, para falar como Cícero –, eis uma definição do hedonismo. (ONFRAY, 2008, p. 122)

A sofística, que ainda influenciava pensadores eudemonistas, abriu caminho para o entendimento da felicidade individual e coletiva, subsidiando várias formas de hedonismo, doutrina que tem na gestão do prazer a fonte da felicidade, satisfação e serenidade. Palavra derivada da raiz grega *hedonê*, que significa “prazer”, “vontade”, o hedonismo representa o pensamento que tem no prazer dos sentidos o objeto da felicidade humana, visto como um bem valioso a ser conquistado e preservado.

Se a sociedade é o conjunto dos indivíduos, o bem-estar social só pode ser o reflexo da felicidade individual de cada um. Essa felicidade sempre foi disputada pelas correntes de pensamento. Os platônicos e, depois, os cristãos, buscaram-na além-mundo, depois de libertos das exigências da encarnação, quando seriam conduzidos a estados plenos de felicidade, na presença das hostes divinas. Para alcançar esse objetivo, platônicos e cristãos afastam-se do corpo, da encarnação, dos desejos físicos, do prazer, das paixões viscerais e de tudo o que se relaciona com este mundo de ilusões e degenerescência. Para esses, a vida terrena é sempre um longo e tenebroso percurso em meio a um mundo de sofrimentos que se assemelha a um vale de lágrimas, antes que a morte os liberte, enviando-os de volta a seu meio original.

Como o bem-estar social só pode ser considerado tendo por base uma sociedade de indivíduos existentes aqui neste mundo real, para os hedonistas a felicidade de cada um deve ser alcançada com o cuidado do corpo e a satisfação de suas necessidades físicas, sentimentais e intelectuais. Ao contrário dos primeiros filósofos e dos cristãos, que elogiam o sofrimento como ferramenta de salvação, os hedonistas o evitam e buscam o gozo, aconselhando a moderação dos hábitos, de vez que quaisquer excessos redundam em dor futura, como dizia o primeiro entre os hedonistas. “Aristipo de Cirene é tido como o filósofo emblemático do hedonismo, dura tarefa e infeliz re-

putação num mundo que considera incompatível filosofar e ser adepto do prazer...” (ONFRAY, 2008, p. 103)

Foi no período helenístico, dois milênios atrás, a última vez em que a sofisticada hedonista teve condições de disputar ideias livremente contra o socrático-platonismo. Enquanto os discursos idealistas dos platônicos – a par com os interesses do império –, pregavam o despojamento do corpo, a busca da verdade e a fuga para o mundo das ideias, os heraclitianos, epicuristas e hedonistas insistiam na antiga democracia dos corpos, na relatividade do conhecimento e na luta pela felicidade e liberdade dos sentimentos. Contudo, o tempo da primeira sofisticada se extinguiu e a Grécia, depois, se tornaria colônia de Roma. Séculos mais tarde, o cristianismo paulino daria o golpe de misericórdia nos conceitos de gozo e felicidade terrenos.

Mas, Aristipo não resistiu sozinho.

Outra prova de sua importância cardeal, [foi] seu status na elaboração do pensamento de Epicuro: sem Aristipo e o seu materialismo atomista dos abderitanos, o pensamento do mestre do Jardim não teria sido possível, nem mesmo sua própria concepção de prazer. (ONFRAY, 2008, p. 105)

Epicuro, capciosamente intitulado “pré-socrático” pela historiografia oficial da filosofia, de fato era contemporâneo de Platão. Seu atomismo batia de frente contra a ideia platônica de essência, ao emprestar importância e independência à matéria na criação do único mundo realmente existente. Se tudo é formado por átomos e vazios, inclusive nossos corpos e todas as demais coisas existentes, as sensações, afetos e percepções nos instruem melhor acerca deste mundo do que uma essência verdadeira poderia fazê-lo. Para Epicuro, não há “universo invisível, não há criaturas ideais, deuses ou conceitos, [...] o real coincide muito exatamente com o que se vê, sente e percebe, o que nossos cinco sentidos nos informam” (ONFRAY, 2008, p. 184).

Epicuro enfrenta a esquizofrenia platônica com seu quádruplo remédio, o famoso *tetrapharmakon*: 1. *Não há o que temer dos deuses* – segundo o epicurismo, o mundo real sempre se apresenta a nós, com sua ordem e seu caos, sendo o próprio homem parte desse universo. Os deuses não se preocupam em mudar o destino das pessoas, de modo que não devemos esperar nada deles, nem tormentos, nem graças, pois nossa sorte não é tecida por eles. 2. *Não há o que temer da morte* – Epicuro é um atomista, e como tal crê num mundo real constituído de átomos que se ajuntam temporariamente conforme algumas leis e situações, mas que se dissolvem posteriormente, de modo que a morte é uma dissolução indolor, a partir da qual deixamos de existir, sem sofrimentos nem gozos futuros. 3. *Pode-se alcançar a felicidade* – se não devemos temer a interferência dos deuses em nossas vidas e a morte é a dispersão indolor de nossos átomos, o melhor objetivo a se alcançar neste mundo só pode ser a felicidade; e 4. *Pode-se superar a dor* – se o nosso destino é a felicidade terrena, a dor não tem propósito punitivo, nem sequer didático, nada de bom se aprende com ela, por isso devemos evitá-la e superá-la com os métodos a disposição.

Em vista de seu elogio do prazer e autonomia em relação aos deuses, o epicurismo sempre foi mal visto e mal afamado entre os platônicos e, posteriormente, maldito pelos cristãos.

Contrariando a fábula do *Fédon* de Platão, que ensina a imortalidade da alma, sua imaterialidade, o dualismo, a separação entre o corpo e a alma, com base no princípio da disjunção entre o inteligível e o sensível, o céu e a terra, Epicuro desdenha os que afirmam a inconsistência material da alma. Pois para considerar infernos e paraísos, danações e culpas, punições e destinos post-mortem, para temer os deuses ou o que se assemelha a eles, para ter receio dos castigos depois da morte, é preciso acreditar nas tolices religiosas. Platão inventa uma mitologia útil para manter os homens no medo, na angústia e no terror. Esses medos e temores fornecem uma

humanidade maleável, medrosa, fácil de conduzir. Alienada, por certo, mas dócil, disponível para a obediência, a submissão e a renúncia a si mesma. Epicuro não quer homens assim: ele os quer autônomos, curados das superstições, libertos. (ONFRAY, 2008, p. 187)

Os filósofos, determinados em continuar combatendo o relativismo sofista, não podiam crer que o homem era a medida de todas as coisas, jamais podendo obter delas um juízo universal. Tal preceito enfurecia os filósofos, que insistiam ser possível buscar pela justiça de uma verdade única – desde que se procurasse fora do homem –, que impedisse o uso tortuoso que os sofistas faziam da alegada impossibilidade de se alcançar a verdade final.

Com esse intento, os filósofos construíram a ciência da lógica – método universal de revelação da verdade –, ao mesmo tempo em que acusaram os sofistas de interpretar as questões sempre segundo os propósitos de seus clientes, vendendo sua retórica a bom mercado, para os interessados em defender as causas mais bizarras ou nocivas – mas, hoje se sabe que tudo não passava de uma briga de mascates, pois a disputa dos filósofos contra os sofistas visava o mercado da interpretação verdadeira a ser fornecida ao império e, posteriormente, à igreja.

As manobras especulativas do pensamento intelectual, que incluíam complexos métodos de lógica metafísica para estabelecer a capacidade do homem alcançar a única verdade, levaram os filósofos a exilar-se longinquamente dos determinismos e das necessidades da carne, da angústia dos desejos, enfim, do mundo real onde habitam as pessoas, as coisas transitórias e fluídas. Esse exílio voluntário e devocional conduziu a filosofia para o outro mundo, aquele das ideias, onde tudo é permanente e eterno.

A filosofia, então, escolhe o caminho idealista para constituir o conhecimento do mundo. Ao fazer essa opção, ela despreza

o perspectivismo sofístico, sua atenção para com a corporeidade e a encarnação, buscando na lógica linguística a via de acesso ao absoluto. Pensando ter encontrado o verdadeiro mundo por detrás do mundo aparente, a filosofia (Platão) inventa um mundo fantasmagórico e o apresenta como o modelo determinante do mundo material, onde a vida seria apenas aparente.

A verdade, como a única interpretação racional do mundo, torna-se um projeto modelar construído a partir de proposições e silogismos lógicos, que emulam o ser ideal e determinante do mundo transitório. Ao seguir por aí, a filosofia aparta-se de qualquer vínculo com a sofística, por considerá-la relativista e sensual.

A tragédia grega: dignidade e superação – o grego pré-socrático, mais afeito ao pensamento terra-terra da primeira sofística, aceitava o absurdo do mundo. Havia deuses, mas tais figuras eram tratadas como forças da natureza, por isso a maioria não acreditava em sua intervenção direta no destino dos homens – o comportamento caótico dos deuses fazia parte da narrativa mitológica que incorporava a insensatez do real.

O devir – o inconstante fluxo do vir-a-ser das coisas – já havia sido percebido pelos antigos gregos como sendo da própria natureza do mundo. De fato, o pensamento grego do período trágico assemelhava-se aos conceitos hoje empregados pela física contemporânea, segundo a qual, apesar do mundo ser composto de variados sistemas ordenados, submetidos a leis naturais, só há a possibilidade de prever seu comportamento (atribuindo-lhe um sentido e um significado) quando um processo é tomado isoladamente, pois considerados em conjunto eles se tornam bem imprevisíveis, de vez que cada um deles mantém sua dinâmica própria, fazendo o mundo tender para a entropia, para o caos, de onde surgem – às vezes – as más e boas coincidências. Um exemplo atual é a meteorologia, ciência que lida com tão inumeráveis microvariações de

incontáveis sistemas climáticos locais, regionais e globais, que dificultam previsões (dar sentido e significado a movimentos naturais) de longo prazo.

Tropear numa pepita de ouro e tornar-se rico, ou quebrar uma perna num acidente e transformar-se num manco, eram acidentes ocasionais que podiam ocorrer a qualquer grego, sem que se imputassem a tais ocorrências alguma forma de graça proveniente dos céus, punição divina por uma conduta impiedosa ou que significassem um teste sagrado para provar a fé de alguém. Diante da arbitrariedade do mundo, o que elegia aquele antigo grego ao mais alto estágio da dignidade humana era sua resposta aos acidentes da fortuna.

Se a sorte lhe sorria com um resultado positivo de seu trabalho ou virtude, a moderação dignificava o prêmio do acaso; mas se o infortúnio lhe batia à porta entregando-lhe a carga de um amargo sofrimento, isto era entendido como um portentoso problema a ser resolvido e, principalmente, superado. Este era o entendimento que o antigo grego fazia da tragédia que podia acometer um ou muitos: um sofrimento imerecido, fruto da má sorte, porém recepcionado com dignidade e superado com sabedoria.

Considerada o exemplo mais exuberante da narrativa teatral, a tragédia grega trata da arbitrariedade do mundo, do absurdo dos valores morais, do horrível domínio da morte e da força inumana da natureza.

A tragédia não demonstra o caráter implacável dos 'valores', mas o caráter implacável do mundo. A história de Édipo é trágica na medida em que mostra a brutal impenetrabilidade do mundo, o choque entre a intenção subjetiva e o destino objetivo. Afinal, Édipo é inocente, no sentido mais profundo... (SONTAG, 1987, p. 161)

O grego trágico não vinculava a dor a uma culpa anterior atribuída a ele por pecados cometidos contra deuses, nem creditava à fortuna de um ganho a graças recebidas dos céus. A natureza do real não comporta moralidades, não há acidentes punitivos, nem acasos graciosos – não há culpa na vida, mas inocência. A relação daquele antigo grego com o “caráter implacável do mundo” era trágica: o resultado da felicidade ou do infortúnio era visto como o fruto de sua vontade humana batendo-se contra a amoralidade do mundo, em uma luta diária entre indivíduos inocentes e a inocência do real. O absurdo do mundo, a ausência de um sentido para o real e para a vida tornara todos aqueles gregos inocentes e, por isso mesmo, livres.

Essa liberdade vicejava no relativismo sofístico das múltiplas interpretações, inclusive afastando os homens dos mitos religiosos, devido à neutralidade dos deuses acerca de nosso destino. Se não havia expiação de culpas, nem castigos divinos responsáveis pelos sofrimentos humanos, a dor não continha valor moral para o grego e uma vida prazerosa ganhava o status de soberano bem, que a todos cabia, como um direito humano elementar.

Antes da quadriga filosófica (Parmênides, Sócrates, Platão e Aristóteles), o eixo da reflexão grega deslocava-se lentamente desde os altos montes dos deuses olímpicos rumo à planície dos homens. Mas esse primeiro humanismo não foi racionalista, porém, sensualista. A felicidade daqueles gregos implica no bem-estar físico, na satisfação das necessidades fisiológicas e nos prazeres que auferem do corpo, de vez que só podem ser felizes enquanto encarnados no mundo real.

Durante o período da sofística, o humanismo pré-socrático apagava lentamente o rastro dos deuses, deixando lugar aos homens. O realismo de Leucipo dissecava o corpo das crenças e preparava a eleição do humano.

A física dos átomos e o materialismo das partículas desembocam numa ética hedonista, no caso uma moral da alegria. [...] [O] hedonismo faz do prazer o soberano bem, aquilo a que se deve tender, o propósito capaz de federar a reflexão e a ação; o eudemonismo, por sua vez, afirma a necessidade de visar o bem-estar, a serenidade, a felicidade. [...] O prazer pode proporcionar felicidade; a felicidade não exclui o prazer. (ONFRAY, 2008, p. 45)

Na cena filosófica do período trágico ainda não se dera o monopólio dos idealistas, de vez que ali conviviam muitas correntes de pensamento disputando um lugar ao sol na *polis* grega. Os idealistas só se tornaram centrais para o pensamento ocidental após a ascensão do cristianismo, séculos depois. Pensadores como Demócrito, Aristipo, Zenon e Epicuro gozavam de imenso prestígio, tendo suas doutrinas e ensinamentos reproduzidos por outros professores, em lugares os mais variados.

Inversamente aos arautos do mundo das ideias eternas, Epicuro insiste que não se pensa independentemente da encarnação e os pensamentos são fruto do trabalho dos órgãos humanos em harmonia fisiológica. Em última análise, para Epicuro, a finalidade última do pensamento não é a verdade do ser, mas o engenho capaz de garantir a felicidade proporcionada pelo prazer da vida. Muito antes de Nietzsche afirmar no prefácio à *Gaia ciência* a necessária incorporação do pensamento, Epicuro já sabia que ninguém pode filosofar bem em um corpo doente.

Uma fisiologia da filosofia em pleno século IV antes de nossa era, eis um rasgo de gênio – mais um – por parte de um filósofo que consegue cristalizar sozinho um pensamento que, apesar do aspecto fragmentário com que nos chegou, tem um peso considerável em matéria de resistência ao regime de escrita platônico, cristão e idealista da filosofia ocidental. (ONFRAY, 2008, p. 171)

Opondo-se à herança platônico-aristotélica da filosofia, os escritos de Epicuro devolvem o mundo aos homens, num tempo em que a democracia grega começa a sair de cena, para dar lugar a uma forma imperial de reflexão, que justifica a ordem estamental da sociedade e elege o Estado como portador privilegiado da interpretação verdadeira. Já no período helenístico, o pensamento tende a perder o direito de se contradizer, e passa a exercer seu poder judicativo sobre a identidade, reservando à diversidade o reino do não-ser, da falsidade e do mal. Depois de Alexandre, o império romano coloniza a *polis* grega e a reduz a bibliotecas e casernas, de onde saem soldados e professores. Há muito, os primeiros sofistas desapareceram, com a derrocada da democracia ateniense; agora circulam ideias de uma sociedade modelar, de um mundo perene e eterno do qual emana a inteligência da ordem cósmica, traduzida em ordem política pelas palavras dos filósofos das verdades oficiais.

Alguns pensadores, especialmente Epicuro, resistem. A tradição trágica ainda circula entre os gregos e o egípcio dos racionalistas pode ser combatido. Epicuro convida a desconfiar da tecelã de sentidos (a linguagem), pois se servindo dela alguns imaginam poder impor ao real um significado antropocêntrico.

O pensamento epicurista provém, portanto, do corpo de Epicuro. Hoje essa ideia parece banal, sobretudo depois da demonstração neurobiológica comprovada do homem neuronal ou freudiana do homem libidinal, mas, quatro séculos antes da era comum, ela rasga o céu filosófico à maneira de um raio notável e duradouro. A carne pensa, o corpo reflete, a matéria elabora, os átomos cogitam. (ONFRAY, 2008, p. 172-173)

Contudo, estamos chegando ao fim do pensamento trágico; aqui desapareceria por dois milênios um modo de pensar que ensinou o homem a viver seu tempo no presente e centrar-se em sua própria vida. Na era que se inicia, o idealismo platô-

nico ganha importância com o interesse do Estado imperial em justificar sua própria existência e seu *modus operandi* hierárquico e identitário. Dentre as estratégias da nova ordem platônico-aristotélica outra noção de tempo recebe especial atenção.

O tempo deixa de ser um ponto subjetivo no espaço pessoal do indivíduo, para se tornar uma “realidade ideal” materializada numa linha que segue do passado ao presente, conduzindo-se ao futuro. Essa linha temporal emerge como consequência de operações lógicas que desenvolvem os conceitos de causalidade e finalidade. Para esse novo pensamento intelectual tudo tem começo, meio e fim. O ser não surge aí no presente momento, mas como efeito de uma causa que lhe antecedeu no passado. Enquanto que, na direção do futuro, cada efeito se torna a causa do próximo efeito.

A concepção de tempo linear gera um sentido (uma direção, um rumo, um caminho). O mundo também começa a fazer sentido, pois onde tudo é efeito de causas anteriores, o acaso, a fortuna, o acidente, a coincidência e o próprio caos deixam de ser livres ocorrências para se tornarem efeitos de causas, tal como o destino dos homens.

Tudo passa a ter/fazer sentido; a realidade se torna reflexo de uma ordem cósmica, à qual o ser humano está submetido. Embora invisível aos olhos, essa ordem misteriosa se impõe ao destino pessoal, como também ao destino coletivo, de modo que tudo o que acontece na vida de todos passa a ter uma razão de ser. Entre os platônicos e, posteriormente, os cristãos, esse sentido da vida provém do mundo superior das ideias eternas, que causam o mundo sensível e induzem a humanidade para a verdade, o bem e a beleza da razão.

Se a vida humana e todo o resto ganham um sentido metafísico e suprassensível, primeiramente com Platão, depois com o judaico-cristianismo, de certo modo tudo já está estabelecido e o que nos resta é cumprir a nossa sina. Daí emerge um

sentimento que jamais prosperou entre os gregos trágicos, um sentimento bastardo e mesquinho que passou a ser conhecido pelo nome de ‘esperança’. Em um mundo em que tudo tem uma finalidade e não há coincidências, só resta ao humano a ‘esperança’ de que tudo dê certo para si e para os seus, já que o objetivo de suas vidas escapou de suas mãos – o homem platônico e cristão não é mais o dono de seu próprio destino.

Enquanto a antiga visão trágica dos gregos emprestava dignidade e força moral aos que eram acometidos por uma grande dor imerecida, entendendo seu sofrimento como experiência a ser superada com altivez, agora a dor que alcança o cristão tem por finalidade causar-lhe o sofrimento para redimi-lo dos pecados cometidos ou, simplesmente, para testar-lhe a fé.

Os antigos gregos já sabiam que o mundo não faz sentido, daí o fato de todo sofrimento ser trágico, porque o homem é inocente e sua dor é imerecida. Mas os platônicos e cristãos creem que o mundo faz sentido, que há uma linha vinculando causas e efeitos, de modo que todo sofrimento tem sua razão, que pode ser conhecida ou oculta. Enquanto Platão explica o mérito oculto dos sofrimentos como o resultado de atos reprováveis cometidos em vidas passadas, os cristãos inventam o fardo do pecado original que mancha a humanidade com a culpa de sua própria encarnação. Nos dois casos, há uma linha oculta de solidariedade causal, que explica o sofrimento como efeito de atos pelos quais o sofrimento é responsável, com ou sem dolo.

Ao dirigir-se retrospectivamente para o período trágico dos gregos, que desconheciam a linearidade temporal criadora do destino, Nietzsche declara, por intermédio de seus personagens em *Assim falou Zaratustra*, que “tudo o que é reto mente. [...] Toda verdade é curva, porque o próprio tempo é um círculo” (BARRENECHEA et alli, 2001, p. 123). Tal constatação proferida pelo pensador remete ao conceito de eterno retorno, derivado da noção nietzschiana de tempo, elaborada como

um antídoto à linearidade causal que contrabandeou o sentido para dentro do mundo, opondo-lhe um círculo sem começo, nem fim, onde a causa se confunde com o efeito, libertando-nos da esperança paralisante e da tirania do destino.

O desespero advém se temos esperança, a decepção surge porque esperamos; lição de sabedoria: não ter esperança, não esperar [...] Toda filosofia hedonista convida a uma concentração apenas na modalidade presente do tempo: convida a não dar à nostalgia ou à futurição [sic] nenhum poder sobre si. (ONFRAY, 2008, p. 77)

Quando os filósofos anatematizaram os sofistas e insistiram na realidade do ser, obrigaram-se a encontrá-lo no mundo por meio da descoberta da verdade, a partir dos procedimentos derivados da lógica matemática e gramatical. Ao insistirem na possibilidade do homem alcançar a verdade plena sobre o ser das coisas, agrilhoaram todos os humanos a esse destino, de vez que ninguém quer viver em falsidade.

Antes, com os sofistas, a verdade se encontrava em perspectiva e podia se apresentar de várias formas, interpretações se equivaliam. Com o pensamento platônico-aristotélico só há uma verdade, tornando falsas todas as demais interpretações. Essa mudança de paradigma provocou a moralização do pensamento apartando a verdade e o bem, da falsidade e do mal. O que era uma epistemologia (teoria do conhecimento) com os sofistas, transformou-se em uma moral (hierarquia de valores) com os platônicos e aristotélicos. E assim, o nível da liberdade humana declinou perigosamente pelos milênios seguintes, de vez que a ninguém seria consentido escapular da estrada luminosa da verdade, que conduz ao bem e à beleza da razão suprassensível.

Este aqui é o homem ocidental, racional e cristão, que se submeteu à verdade platônica operacionalizada pelos poderes

temporais que se sucederam na história, como também à verdade religiosa pregada pelo judaico-cristianismo. O escravo dessas verdades tornou-se o *sujeito* moderno, mas no primeiro sentido da palavra – um submetido. Esse sujeito moralizado é o que Nietzsche quer ver superado pelo *Übermensch*, palavra germânica, cujo prefixo *Über* significa “sobre”, “acima de”, “além de”, e a raiz lexical *Mensch*, significa “homem”. Ao olhar retrospectivamente para o grego trágico, Nietzsche estabeleceu seu conceito de “além-do-humano”, que é o indivíduo pós-cristão, inocente de quaisquer pecados, liberto da verdade unívoca, do tempo linear, da esperança apática e do sentido da vida.

O ALGOZ DA SOFÍSTICA

Existe uma filosofia oficial, sancionada pela tradição, pelo Estado e pela Igreja. Para essa filosofia quase tudo começa com Platão, enquanto aqueles que lhe são precursores ou contemporâneos habitam um mundo de sombras e só vêm à luz quando Platão lhes concede o privilégio de participar de seus diálogos. Mesmo Sócrates, que lhe é cronologicamente anterior, é mais conhecido quando protagoniza um personagem dos textos platônicos.

O pensamento e a reflexão caminhavam bem ao tempo dos sofistas que exerciam seus ensinamentos antes e durante a vida de Sócrates. Essa anterioridade e contemporaneidade lhes conferiu oficialmente a alcunha de pensadores “pré-socráticos”. De fato, uma parte é cronologicamente anterior a Sócrates, mas outros lhe são contemporâneos e até mesmo posteriores, como Epicuro, que sobreviveu a Platão. Por isso, o epíteto de “pré-socrático” não foi exatamente cunhado para nominar os pensadores que precederam Sócrates no calen-

dário, mas foi imputado pela historiografia oficial da filosofia aos pensadores materialistas e hedonistas gregos, considerados mais primitivos e limitados em relação ao pensamento transcendental e metafísico do socrático-platonismo. O “pré” que caracteriza o título desses pensadores não significa antecedência, mas subdesenvolvimento. Essa escalação moralista proveio da influência posterior exercida pelo cristianismo, na caracterização do pensamento ocidental.

A principal investigação a que se dedicavam os sofistas e filósofos do século V antes da era comum, visava o conhecimento das diferenças entre os conceitos de *nomos* (convenções culturais e juízo humano) e *physis* (mundo físico e natural). Mas os limites dessa divisão não os preocupavam apenas por seu caráter especulativo, de vez que dessa relação emergiam discussões importantes acerca da administração da cidade (*polis* + *technè* = política): questões tais como a ‘naturalidade’ da divisão social entre os habitantes da *polis* ou a arbitrariedade da convenção política, passível de ser alterada; questões sobre o comportamento humano e sua trágica fortuna diante do que seria natural (nascimento, morte, doença, prazer), e o que poderiam almejar transformar em suas vidas, diante da convencionalidade dos costumes.

O que representou uma abominação para os sofistas, assim como para outros pensadores à época, foi a traição cometida pelo pensamento socrático-platônico ao abolir as diferenças qualitativas entre *physis* e *nomos*, para considerar o *nomos* como veículo de comunicação do modelo ideal da *physis*. Em outras palavras, o platonismo passou a defender uma origem sobrenatural e eterna para as convenções humanas, impondo a crença em uma moral transcendental, constituinte de uma república ideal destinada a gerir todos os indivíduos, segundo os critérios da verdade racional.

[Porém,] *physis* é propriamente “natureza”; aquilo que desabrocha, cresce e se expande fora dos limites da determinação exercida pelo *nomos* (a regra ética ou cultural), pela *technè* (o modo de fazer) ou pelo *logos* (a razão, a linguagem) dos homens. [...] A ideia de *physis* é, assim, a de um “além” das representações ou das determinações puramente humanas. (SODRÉ, 1994, p. 61)

Desde Sócrates, mas principalmente a partir de Platão, a busca da verdade passa a ser entendida como a construção de um modelo metafísico ao qual o mundo concreto (*physis*) deveria se adequar, reverberando no próprio território da convenção humana. Aceita como reflexo de leis universais provenientes de outro mundo mais perfeito e permanente, a verdade só poderia ser acessada pelo intelecto, de modo que sua lógica transformasse o mundo material e as convenções humanas à imagem e semelhança das ideias eternas – o nascimento da utopia.

Pelos dois mil anos seguintes, então, a filosofia impôs uma hierarquia arbitrária sobrepondo o intelectual (*nomos*) ao sensível (*physis*), submetendo a experiência ao conceito, opondo o corpo à mente, alimentando a discórdia entre dois mundos permanentemente apartados.

Ao desenvolver parcialmente a filosofia de Parmênides e Sócrates, Platão não iniciou sozinho a construção de sua cosmologia, mas viu-se auxiliado por uma corrente de pensamento que vinha desde Pitágoras e de longínquos místicos orientais, que jamais completaram a transição do pensamento mágico para o racional. Fiel aos deuses e desejoso de afirmar a verdade de um mundo transcendental, que determinasse as formas transitórias do devir, Platão encontrou seus inimigos entre os sofistas, atomistas e hedonistas, porque estes entendiam haver apenas um mundo, formado de matéria, cuja organização está sujeita às leis naturais, que também submetem o homem como parte do real.

Ao negar a realidade da *physis* tal como entendiam os atomistas, Platão investe toda sua reflexão em favor do *nomos*. Utiliza-se da linguagem verbal como veículo privilegiado de comunicação com o mundo transcendental, que revela a verdade como ideia eterna. E quando a ideia verdadeira é comunicada à mente humana, adquire o poder (mas, também o dever) de plasmar a matéria transitória do mundo físico, emprestando-lhe o ser – fecundando a *physis* com a essência metafísica do pensamento transcendente.

Aqui se instala um vínculo lógico entre a verdade e o ser, conduzindo a uma defesa filosófica da realidade transcendental, onde habitam as essências universais. Em favor dessa crença, Platão encontra um meio de argumentar com método acerca da verdade do ser. Ao apartar a *physis* do *nomos* e emprestar a este a determinação sobre aquela, Platão cinde a essência, da aparência; o original, da cópia; a ideia, da imagem, separando este mundo onde se encontram os corpos e as coisas, de outro mundo ideal onde se encontram as verdades universais, acessíveis apenas pela mente inteligível. Pelo fato de se tornar a guilhotina teórica que rasga o real em dois outros mundos incompatíveis, desunindo o indivisível, Platão se transforma no principal algoz da sofística.

Uma boa maneira de compreender em que consiste a dualidade manifesta da filosofia de Platão é o célebre texto da *República*, conhecido como a ‘passagem da linha’. O que esse texto evidencia é que, para Platão, não pode haver verdadeiro conhecimento do sensível. O que corresponde ao domínio do sensível é apenas opinião - conjectura e crença -, e não saber, conhecimento, ciência. Só é possível um verdadeiro conhecimento do inteligível, das essências, das ideias. (MACHADO, 2009, p. 41)

Platão não apenas exila o corpo da mente; o sensível, do inteligível; o físico, do metafísico, como cria uma hierarquia

epistemológica entre esses mundos: a ideia não é apenas anterior e superior ao mundo sensível, como é também o seu modelo – pois pelo fato das essências metafísicas serem uma *archè*, sua verdade deve se impor ao devir.

O algoz da sofística também identificou a verdade essencial à qualidade da beleza, considerando toda ideia verdadeira como bela em si mesma, cuja essência conduz à transformação deste mundo corrupto e transitório, em uma cópia fiel daquele modelo excelso e metafísico.

O filósofo ateniense esforçou-se por fazer sua parte na divulgação de sua crença na existência de dois mundos para sempre separados e na sujeição da *physis* ao *nomos*. Platão funda, assim, a razão ocidental e o nosso modo de pensar segundo os princípios lógicos da identidade, não-contradição, terceiro excluído e causalidade.

A influência platônica no pensamento ocidental reforçou a noção de que neste mundo aparente em que vivemos não há saber, nem conhecimento verdadeiro: todas as coisas, inclusive nossos corpos materiais, não merecem qualquer atenção, nem dispõem de qualquer fidelidade. Segundo Platão, a verdadeira cognição só pode provir da mente inteligível, pois só esta qualidade humana tem a capacidade de fazer a ponte com o mundo eterno das ideias.

Este mundo aqui, que em si mesmo não tem nenhum sentido, recebe a sua significação e o seu ser de um outro mundo que o duplica, ou melhor, do qual este mundo aqui é apenas um sucedâneo enganador. [...] Talvez esta impressão de ter sido ‘duplicado’ constitua não apenas a estrutura da metafísica, mas ainda a ilusão filosófica por excelência. (ROSSET, 2008, p. 57-58)

Além de hierarquizar epistemologicamente a relação entre o mundo e seu duplo, cuja mediação só pode ser realizada através da mente humana, Platão também a subordinou moral-

mente. Se a verdade existe como uma determinação da ordem cósmica, só a mente inteligível é capaz de reconhecer o verdadeiro bem. Inversamente, o corpo humano e as coisas que habitam o mundo corruptível perfazem o inverídico, o falso, o não-ser, tornando-se fabulação do mal.

O bem complementa a própria definição da verdade que, por sua vez, representa em si mesma a beleza ideal, pois a ninguém é dado o direito de desgostar da verdade ou do bem. Com isso, Platão consegue convencer dois milênios de pensamento ocidental acerca da perversão das pulsões emocionais, da feiura das necessidades fisiológicas e da falsidade da percepção dos sentidos; como também ensina a amar a universalidade da ideia, a bem-aventurança suprassensível e a beleza da inteligência.

Ao dividir o mundo em dois mundos opostos, Platão mantém, antes de tudo, a divisão parmenídica entre espírito e corpo, entre pensamento e sensação, entre ser e devir. “É esta contraposição que servirá como linha divisória entre o bem e o mal: o bem é tudo o que diz respeito ao pensamento, à ideia, à alma, à duração: o mal é tudo o que diz respeito ao corpo, às paixões...” (MOSE, p. 150, 2011)

Além de bifurcar o caminho do sensível e do inteligível, do bem e do mal, da verdade e da falsidade, o dualismo platônico também alimentou o mito da pureza. Ou seja, se os mundos metafísico e físico são incompatíveis; se a verdade e o bem se originam a partir do mundo inteligível e se deterioram no mundo transitório, a purificação da mente, do pensamento e do sentimento torna-se uma condição imprescindível, pois qualquer laivo de falsidade ou subjetividade que se manifeste numa proposição, num silogismo capenga, obviamente comprometeria a verdade, o bem e a beleza de uma ideia eterna. Por decorrência, o ódio à impureza transformou-se no preconceito contra a mestiçagem, a miscelânea, o hibridismo, o ecletismo, a heterogeneidade e a diversidade, em toda sua manifestação.

A pureza [...] é uma visão da *ordem* –, isto é, de uma situação em que cada coisa se acha em seu justo lugar e em nenhum outro. Não há nenhum meio de pensar a pureza sem ter uma imagem da “ordem”, sem atribuir às coisas seus lugares “justos” e “convenientes” – que ocorre serem aqueles lugares que elas não preencheriam “naturalmente”, por sua livre vontade. O oposto da “pureza” – o sujo, o imundo, os “agentes poluidores” – são coisas fora do lugar. Não são as características intrínsecas das coisas que as transformam em “sujas”, mas tão-somente sua localização e, mais precisamente, sua localização na ordem das coisas idealizada pelos que procuram a pureza. [...] A dificuldade com essas coisas é que elas cruzarão as fronteiras, convidadas ou não a isso. (BAUMAN, 1998, p. 14)

Como tudo no mundo real é misturado, obscuro e confuso, a filosofia platônica convida a transformar a realidade terrena numa república ideal, em que cada coisa tem de estar em seu devido lugar. Se o bem está no intelecto, qualquer paixão o polui; se a beleza reflete a ordem da razão, qualquer traço emocional a enfeia. Enfim, por derivação, qualquer mestiçagem envenena a raça, a mínima diferença compromete a identidade, qualquer traço feminino destrói a hombridade, qualquer dúvida elimina a fé e, assim por diante, a ideia de pureza intelectual contribuiu para criar e reforçar inúmeros fanatismos e preconceitos culturais, até hoje muito difíceis de debelar.

Curiosamente, antes de influenciar quase todo o pensamento ocidental, Platão não era o maior dentre os filósofos de seu tempo; ao contrário, disputava com outros a atenção do público, muitas vezes em desvantagem com relação a filósofos mais bem situados que ele. Não fosse, posteriormente, a patristica de Agostinho de Hipona e a adoção do neoplatonismo como alicerce intelectual da primeira teologia cristã, o filósofo ateniense talvez ficasse a meio caminho do esquecimento, pareando-se com outros pensadores gregos mais ou menos bem-sucedidos. Demócrito, contemporâneo de Platão, compe-

tia com ele pelas plateias gregas, defendendo um pensamento oposto ao dualismo metafísico.

Demócrito só acredita em átomos e no vazio, dispensa lentamente os deuses e abre espaço para os homens, celebra o real concreto e imanente, convida a uma existência jubilosa; Platão, por sua vez, ensina as ideias, os conceitos puros que evoluem num mundo celeste, cultua uma potência demiúrgica e dá aos deuses o poder arquetônico sobre o mundo, ensina a desviar-se do sensível em proveito apenas do inteligível, enfim transforma a existência em perpétua ocasião de renúncia. [...] A luta é datada, e uma anedota a resume de modo magnífico: a história é contada por Aristóxenes em suas *Memórias históricas*, onde ficamos sabendo que Platão planejou coletar as obras de Demócrito para queimá-las! Um filósofo autor de um auto-de-fé contra outro filósofo, esse fato merece destaque... (ONFRAY, 2008, p. 54)

Platão, em seu tempo, não era conhecido por apelar sempre para a razão universal e à apatia de seu mundo abstrato. Orgulhoso, certamente, nutria ciúmes bem humanos em defesa de seu pensamento, opondo-se até violentamente a ideias que lhe fossem contrárias. Basta que percebamos o estilo combativo de seus famosos diálogos para captarmos ali uma pregação incisiva sobre seus preceitos, como quem se envolve no calor de uma batalha, mais do que em uma tertúlia de oradores. Segundo o que se sabe, Diógenes Laércio teria dito que Platão participara de lutas nos Jogos Ístmicos e iniciou sua vida literária escrevendo versos e tragédias. Tendo em sua formação a veia de lutador e ator, não surpreende que seus textos tenham esse caráter dramático e impositivo. (ONFRAY, 2008, p. 143)

Mais do que um pesquisador do pensamento, Platão era um militante da verdade, um soldado do conceito. Proveniente de uma família abastada, o grande desafeto da sofística se dava ao luxo de dispensar a remuneração financeira por suas aulas, permitindo-se desprezar a trivialidade do dinheiro e condenar

os outros mestres que dependiam desse salário, fazendo crer que sua filosofia emprestava o verdadeiro valor tão somente aos benefícios intelectuais advindos da adequação da mente ao mundo das ideias.

Platão não gosta dos pobres obrigados a trabalhar; tampouco aprecia os filósofos que aceitam fazer contato com o público a fim de lhe dar meios para se formar verbalmente e intelectualmente, quanto ao conteúdo e à forma, permitindo-lhe visar o acesso às funções dos cargos da democracia grega. (ONFRAY, 2008, p. 87)

Como um aristocrata de fina cepa, Platão enxerga o mundo pelos olhos de sua classe social, e defende sempre em seus escritos uma aristocracia intelectual e idealista como suporte político para a Grécia de seu tempo. Um tempo de império grego sobre o Mediterrâneo. A visão estamental de Platão não está a serviço da liberdade e da democracia que caracterizaram o período histórico que finda com ele, ao tempo em que as cidades-Estado mantinham relações de paridade entre si e a sociedade grega, na *agora*, decidia os destinos da *polis*.

Com Platão, o grego perde sua *ipseidade* e se transforma em massa moldável a serviço da república, e o destino do Estado se entrega às mãos do “rei-filósofo”, isto é, de um *alterego* do próprio Platão. Conservador cultural em toda sua definição, Platão quer educar a sociedade para servir a uma república de ordem racional, em que cada um abdica de sua liberdade egoísta para exercer rigorosamente seu papel público e privado, encaixando-se na engrenagem do Estado como peça de uma máquina ideal. Para tanto, saca do imenso universo da mitologia mediterrânea o conjunto de narrativas antigas que visa reafirmar a divisão entre céu e terra, a negatividade do corpo e a imortalidade da alma, dentre outras fantasias que vão ganhando racionalidade com a exposição de seu discurso.

Acima de tudo, o algoz da sofística deseja apartar o homem das experiências passionais em que o corpo ganha importância como instrumento cognitivo. Para Platão só há conhecimento na ideia, e se a arte – por exemplo – deseja ser algum tipo de conhecimento válido, ela deve se colocar a serviço da verdade.

O filósofo ateniense convenceu o ocidente a amar somente a beleza da ordem cósmica, a sublime estrutura das equações matemáticas, o belo argumento de razão e a harmonia das formas ideais e abstratas. Segundo Platão, todo o empenho e interesse humano deveriam dirigir-se para o invisível, já que tudo o que vemos e sentimos aqui são imagens ilusórias de um falso mundo, onde o corpo humano se corrompe, não sem antes desviar nosso pensamento do alto, por meio do apelo a necessidades viscerais.

Platão reserva um lugar para a beleza em sua filosofia: trata-se da beleza das formas ideais, das provas matemáticas e das deduções racionais. O conhecimento é a beleza e o bem, porque ele é conhecimento dessas verdades ideais que compreendem a verdadeira realidade das coisas. Sendo nosso mundo uma mera aparência ou aproximação das formas ideais (nossa justiça, uma cópia esmaecida da coisa real; nosso estado, uma pobre réplica do ideal), a arte é tudo que há de pior, pois, se a poesia é uma droga performativa, então, a pintura e a escultura são meras cópias de cópias, tentativas de simular o mundo de modo indecifrável a partir de seu modelo. (HERWITZ, 2010, p. 19)

Em seu trabalho de descolamento e separação dos mundos físico e metafísico, Platão intenta demonstrar que este mundo em que vivemos é cópia bastarda do mundo incorruptível das ideias eternas. Para ele, a arte se encontra entre as atividades mais abjetas a que o homem poderia se dedicar, de vez que ela reproduz coisas que imitam as formas materiais transitórias, ou seja, faz cópias de cópias bastardas (simulacros). Platão só vê um modo de simular o mundo “real” da

ideia, sem que esbarremos na mimese traiçoeira de uma pintura, escultura, teatro, enfim, da arte: produzir uma arte que nos aproxime do mundo metafísico e nos auxilie a entendê-lo – esta é a arte da lógica, cujas principais ferramentas são a matemática e a gramática.

Entendidas como mediadoras do pensamento humano entre o mundo ideal e o material, as estruturas lógicas da matemática e da gramática entregam-nos a fração de razão, com a qual podemos superar até certo ponto, a vergonhosa encarnação humana. Matemática e gramática proporcionam exercícios mentais que alargam nosso modo inteligível de pensar o mundo ideal, relacionando-o de maneira verossímil aos simulacros transitórios que habitam esta cópia corrompida em que temporariamente nos demoramos.

Para Deleuze, segundo Roberto MACHADO, é com Platão que surge a imagem do filósofo como o ser das ascensões, como aquele que sai da caverna, se eleva e se purifica na medida em que se eleva. “Segundo essa orientação, a operação filosófica é ascensão, conversão, movimento de volta ao princípio do alto, que é princípio do Bem e da Verdade, princípio metafísico e epistemológico” (2009, p. 34).

O longo domínio da tradição platônica, fortalecida pelos séculos recentes de cartesianismo e de idealismo, cegou-nos para um fato crucial e óbvio para grande parte do pensamento antigo e não ocidental: como vivemos, pensamos e agimos por meio de nossos corpos, o estudo, o cuidado e o aprimoramento deles deveria estar no fulcro da filosofia, sobretudo quando se concebe a filosofia (como antigamente) como modo distinto de vida, um cuidado crítico e disciplinado do eu, que envolve autoconhecimento e autocultivo. (SHUSTERMAN, 2008, p. 44)

Pelo contrário, o neoplatonismo adotado pela teologia cristã logo em seus primórdios, contribuiu muito para exacer-

bar o ascetismo e a aversão ao corpo. A aliança entre a filosofia e a teologia (patrística, escolástica) vai sufocar definitivamente qualquer reflexão que visasse tornar positiva a experiência sensível neste mundo.

Como apenas os monges copistas, metidos em suas celas nos mosteiros medievais, tinham acesso aos textos clássicos, eram eles que julgavam a conveniência de traduzir ou desaparecer com textos de autores e suas doutrinas. As cópias originais de pensadores hedonistas e materialistas, com argumentos contrários ao cristianismo platonizado, foram sendo mais e mais esquecidas ou tendo seus pergaminhos raspados para serem reutilizados em cópias de escritores cristãos. Desde os primeiros séculos de nossa era, o patrimônio filosófico ocidental já havia se tornado quase completamente platônico.

De fato, vivemos sob o reinado dos vencedores: a história da filosofia é escrita por pessoas que são nitidamente juízes e partes interessadas. A tradição platônica, intensamente retransmitida pelo cristianismo, domina o Ocidente há séculos. Tudo o que não entra nessa ordem é minimizado, negligenciado, caricaturado, esquecido. Demócrito, como figura tutelar do materialismo antigo, é relegado pelos idealistas que podem então fazer crer na onipotência de Platão e de seu clero. (ONFRAY, 2008, p. 51)

Ao abduzir o mundo real da equação do conhecimento, apartando-o da organização do pensamento, Platão derrota a primeira sofística e vai imperar pelos dois milênios seguintes sobre um mundo de abstrações utópicas, que transforma a filosofia num árido deserto, composto de alvas dunas de conceitos universais, que afogam um sem-número de pensadores desavisados, nas miragens alucinantes da pura razão, da sublime beleza e do supremo bem.

FILOSOFIA: A ADVERSÁRIA DA SOFÍSTICA

Acredita-se que tenha sido Pitágoras o primeiro a utilizar o termo 'filosofia' para designar a atividade analítico-reflexiva daqueles que se dedicam ao pensamento por amor à sabedoria. A palavra é formada da junção da partícula grega *filos*, que significa amor fraternal, e o termo grego *sophia*, que se entende por sabedoria.

A filosofia nasce em um período histórico que marca a decadência do ideal grego de democracia e liberdade, ironicamente devido às vitórias dos gregos sobre seus inimigos, em meio ao início do império (Alexandre). A união das cidades-Estado gregas foi necessária para vencer seus adversários, porém a unidade política resultante obstou a liberdade e a independência que havia entre elas, dando lugar à uniformidade imperial, cuja primeira atitude política foi refrear a liberdade de ação e as opiniões discordantes.

Em seu período democrático, a vontade popular dos gregos convivia livremente com as transformações inerentes aos processos políticos, derivados de sua participação na *agora*, assim como com as disputas políticas entre as cidades-Estado.

Os tempos platônicos são outros. As exigências de uma unidade política em torno dos projetos hegemônicos do Estado impunham um drástico estreitamento das liberdades civis, tanto quanto das escolhas filosóficas. As decisões políticas deixam de provir da vontade das praças e centralizam-se na autocracia dos palácios imperiais.

A busca pela estabilidade política nacional requereu uma nova forma de pensar que promovesse a ordem universal e fosse objetiva o suficiente para gerar identidades, inibir a diversidade de pensamento e congelar o mundo grego na estabilidade do ser. Aqui foi onde Nietzsche colocou o fim da era trágica.

Paradoxalmente, são os sucessos obtidos por Atenas com as guerras médicas que correspondem à morte do grande lirismo musical e à morte da filosofia. [...] Ao contrário da imagem tradicional do apogeu de Atenas, são as vitórias gloriosas sobre os persas, a hegemonia que se seguiu e a rivalidade com Esparta que interromperam bruscamente a possibilidade que se anunciava de uma cultura grega mais alta... (LEFRANC, 2011, p. 61)

De modo a enterrar bem fundo as pretensões culturais de um ambiente intelectual democrático, no qual os sofistas se postavam de modo privilegiado, Platão e, mais tarde, Aristóteles (preceptor de Alexandre), empreenderam uma série de manobras especulativas para combater a charada sofística: o fato linguístico de que tanto o ser, o falso ser, como o não-ser, podem ser ditos e, por este motivo, servem à especulação. Tal complexidade teórica pode parecer ociosa para o leigo, mas ela implica dizer filosoficamente que a verdade e a falsidade (não-verdade) têm o mesmo valor cognitivo.

Em um novo ambiente político, no qual a liberdade democrática cede espaço para a univocidade imperial do Estado, não seria mais possível aceitar a relatividade sofística dos pontos de vista, nem seria tolerada a liberdade do não-ser; mas, pelo contrário, fazia-se necessário estancar a equivocidade dos múltiplos discursos anunciados na *agora*. A *polis* devia silenciar sua voz para ouvir a razão do rei-filósofo. De sua voz monárquica deveria emergir a única verdade capaz de adequar-se perfeitamente ao mundo inteligível – da república ideal.

Nascia uma forma de verdade com o dom de emular o ser, já que o não-ser também existe, segundo Platão, porém como um falso ser, mal e feio. Como nos lembra Viviane MOSÉ, os falsários, os artistas e os sofistas que “se afirmam no domínio do falso, do *pseudos*...” teriam de ser rejeitados. (2011-B, p. 113)

Antes do advento do dualismo platônico não se desqualificavam a opinião (*doxa*) alheia na *agora* democrática, porque

cada homem tinha direito às suas próprias crenças sobre as coisas, e nenhum grego acreditava que alguém possuísse a única medida razoável. Isso implicava na dialética de uma solução coletiva. Depois, a filosofia encontrou um modo de dizer que havia, sim, uma regra objetiva. Ela não pertencia a ninguém, mas podia ser conhecida através de um método, que os estoicos passaram a chamar de 'lógica'. Por meio desse método, insistiam os filósofos, era possível apartar a *episteme*, da *doxa*; a verdade, da opinião; o ser, do não-ser e da mentira sofística (sofisma).

A partir dessa época, a lógica filosófica torna-se uma especialidade em desenvolvimento, uma ferramenta teórica dos profissionais do intelecto. Em razão dessa exclusividade corporativista, muito dificilmente seus procedimentos especializados poderiam ser ensinados ao povo, pelo fato de que apenas alguns dispunham de tempo para relegar suas atividades profissionais e se dedicar aos árduos exercícios intelectuais necessários ao alcance da verdade filosófica.

A dialética democrática da *agora*, tão em voga à época sofística e democrática, vai perdendo sua legitimidade social e se tornando mais e mais supérflua ou mesmo desnecessária. Quando o método da lógica passa a deter o poder de encontrar a verdade e afastar os sofismas, pode então aconselhar o governo da cidade, dispensando a participação da conturbada população no processo político. Agora, tornar-se-ia imprescindível o emprego dos filósofos para justificar a estratégia política do novo Estado nacional.

[Assim, a] primeira sofística perdeu a guerra filosófica. Como se sabe foi em nome da verdade que ela foi de início e sempre condenada: a principal acusação formulada por Platão bem como por Aristóteles pode ser inscrita no termo *pseudos*. *Pseudos* objetivo, o 'falso': o sofista diz o que não é, o não-ser, e o que não é verdadeiramente ente, os fenômenos, as aparências. *Pseudos* subjetivo: a 'mentira': o sofista diz o falso na intenção de enganar, utilizando, para obter um êxito rentável,

todos os recursos do *logos*, simultaneamente linguísticos (homonímia dos termos), lógicos (raciocínio falso, sofisma), e racionais propriamente ditos (inaptidão para o cálculo e para a estratégia, tolice do outro). (CASSIN, 2005, p. 216)

A militância de Platão contra a sofística e em favor da filosofia ganha continuidade no pensamento de seus discípulos, que ampliam os recursos da lógica, de modo a encontrar a *technè* necessária para satisfazer todas as exigências da investigação sobre a verdade objetiva, universal e unívoca. Ao fornecer argumentos intelectualmente consistentes para a defesa das razões de Estado, especialmente em seu livro *A República*, Platão e o platonismo se tornam um porto seguro para os que buscam pela estabilidade política e social.

Baseado na certeza da verdade como sustentáculo de um governo forte, esclarecido e capaz de relacionar a virtude e o bem social com a defesa de valores permanentes, o *status quo* político se beneficia de um pensamento que busca e valoriza a ordem e a lei, ambas firmemente enraizadas na “realidade” suprasensível do mundo das ideias. Em consequência, a história da filosofia grega ganha contornos implacavelmente platônicos. Ampliemos: a historiografia dominante na filosofia ocidental é platônica, portanto, idealista. (ONFRAY, 2008, p. 15)

Ao afastar o heterogêneo e a diversidade dos anais da história da filosofia, no alto medievo todo o pensamento ocidental já se tornara exclusivamente idealista. Com a escolástica, que representou o sinistro casamento do pensamento lógico-filosófico greco-romano com o egípcianismo teológico cristão, afastou-se a componente sensível das reflexões sobre a verdade, então remetida ao mundo celestial da religião. Por essa manobra, o ser, a verdade, o bem e a beleza fogem ainda mais do plano meramente humano, para se instalar definitivamente no exílio ultraterreno do mundo abstrato das ideias eternas.

Certamente, Platão não se confunde com Tomás de Aquino que, por sua vez não se afina completamente com Descartes, que por seu turno não pode ser emulado em Kant. Contudo, o conjunto desses quatro vetores do pensamento ocidental compartilha vinte séculos de monopólio idealista, ocupando todos os lugares e abarcando toda a reflexão filosófica desse imenso período. “O idealismo, a filosofia dos vencedores desde o triunfo oficial do cristianismo [se tornou pensamento de Estado] [...] [Por isso, Nietzsche] tem razão em considerar o cristianismo um platonismo para uso da população!” (ONFRAY, 2008, p. 16)

O deserto idealista que se instalou no pensamento ocidental por quase dois mil anos fez o discurso filosófico permanecer redundante nesse período: o homem deve se esquecer de seu corpo, do mundo aparente, dos prazeres e da felicidade terrena, para acomodar-se na obediência aos governantes instalados no poder pela autoridade divina; trabalhar até o esgotamento para enriquecer as nações e esperar pela redenção de sua alma após a morte.

Os pensadores que ousaram discordar dessas verdades foram menosprezados pela oficialidade, como também perseguidos, presos, torturados e mortos. A filosofia ocidental cristianizou-se de tal modo que mesmo séculos após o fim do período medieval, os modernos Descartes, Pascal, Rousseau, Kant, Hegel, dentre outros, continuaram esfregando suas reflexões racionalistas na mesma barriga metafísica das idealidades fantásticas dos universais.

As pessoas estabelecidas nada têm a temer pela sobrevivência de seu mundo próspero: depois de Pitágoras, o *Fédon* de Platão lhes ensina a imortalidade da alma, o ódio ao corpo, a excelência da morte, o ódio aos desejos, aos prazeres, às paixões, à libido, à vida; a *Cidade de Deus* [de Agostinho] insiste *ad nauseam* em um mesmo ódio ao mundo real em nome, é claro, de um Deus de amor e de misericórdia; não contemos com a *Suma teológica* de (santo) Tomás de Aquino para ensinar coisa diferente; os *Pensamentos* de Pascal

nadam em águas igualmente viscosas; o mesmo para Descartes e Malebranche. A *Crítica da razão prática* [de Kant] defende ideias semelhantes, reformuladas na escolástica transcendental dos “postulados da razão prática”, etc. (ONFRAY, 2008, p. 17)

Amantes da causalidade, da identidade, do terceiro excluído e da não-contradição, os filósofos encontram no poder estabelecido do Estado e da Igreja o reflexo da ordem do cosmos, garantindo para si não apenas favores e pensões régias, como um lugar ao sol no panteão dos pensadores oficiais.

Se prestarmos mais atenção, veremos que a filosofia tem *dito* não apenas os mesmos discursos desde sempre, como também só conhece o que é fixo, estável, eterno, permanente, universal, geral etc.

Conhecer não se resume a criar conceitos e dar-lhes um nome (uma palavra), um substantivo ou adjetivo que *diga* a essência de uma coisa. A linguagem verbal não tem o poder de *dizer* todo o conhecimento que o humano pode auferir do mundo. O erro dos filósofos é crer que os mecanismos da linguagem (a gramática verbal) podem encerrar todas as relações possíveis entre as coisas e explicar o mundo por meio de palavras.

A filosofia, desde seu nascimento, se sustentou na verdade da linguagem; é a identidade da palavra que vai fundamentar a argumentação filosófica desde Parmênides, que vai sustentar a órbita em torno da qual circula o discurso filosófico. [...] São as funções gramaticais que vão definir o pensamento. [...] Somos capazes de duvidar de tudo, como fez Descartes, mas nos mantemos fiéis à crença na identidade, na causalidade, enfim, na gramática. (MOSÉ, 2011, p. 56-57)

Os filósofos, “amantes da gramática”, como Nietzsche se refere a eles, se utilizam da linguagem verbal como o veículo privilegiado (supostamente neutro) da construção da verdade, que só pode ser alcançada por meio de procedimentos lógicos

-linguísticos, como proposições, silogismos e conceitos, assim como no embate dialético de discursos contrapostos.

Emulando Platão, Hegel apresenta sua dialética como o método definitivo para alcançar a verdade e, conseqüentemente, o bem e o belo platônicos que habitam o espírito absoluto. À primeira vista, a dialética se parece com uma fórmula democrática para empreender um debate em que duas (*dia*) falas (*lektikè*) diferentes concorrem para construir um discurso cada vez mais próximo da verdade. Teoricamente, portanto, uma tese enfrenta sua antítese e desse embate emerge uma síntese composta das melhores qualidades das duas teses anteriores. O processo tem continuidade na medida em que a última síntese se transforma em tese contrária a uma próxima antítese que se lhe opõe, fazendo a cadeia seguir até superar todas as diferenças e alcançar o espírito absoluto – a verdade universal.

Esse diálogo de teses não tem como se dar no calor das disputas públicas, devido a imensa variedade de opiniões que habitam a *agora*; além disso, a dialética demanda o conhecimento de refinadas técnicas discursivas e um imenso repertório de figuras de linguagem para equipar os argumentos com a eloquência necessária, o que implica na exclusão da maior parte da população inculta, incapaz de acompanhar o debate tornado atividade de especialistas. Com o tempo, o debate político isolou-se das ruas e praças, permanecendo restrito às academias, liceus e palácios. Desde Platão até Hegel, este continua sendo o primeiro emprego da filosofia, cujo objetivo foi desde sempre elaborar um discurso razoável em nome do Estado, que pacificasse o conjunto das narrativas díspares e particulares da *agora* sofística (da democracia das ruas), tornando-se juiz de práticas políticas, administrativas, morais, de condutas públicas e privadas.

Por isso a filosofia não nasceu de uma relação do pensamento com a natureza, não se aproximou muito da realidade física, não se utilizou da experimentação, mas surgiu de uma ne-

cessidade da cidade; mais do que isso, nasceu de uma relação dos homens entre si. Desenvolveu-se como técnica de domínio de uns sobre outros, como moral, que se utiliza como instrumento da linguagem. (MOSÉ, 2011-B, p. 109)

Ao contrário da sofística, que tem início com a preocupação acerca da cosmologia, ontologia e política, de modo a entender o lugar do homem no mundo e na sociedade, a filosofia vai se dedicar à lógica como método para alcançar a verdade. Nesse processo de hierarquização da reflexão filosófica, seus pensadores acabam por moralizar o pensamento, de modo que seus argumentos racionais passam a definir o comportamento privado e social, colocando a verdade a serviço do poder sobre os homens. Os filósofos identificaram a verdade com o bem e ambos com a beleza, para que aquilo que fosse provado verdadeiro também seria moralmente benéfico e idealmente belo. Daí, ao revelar-se portador dessa verdade, o rei-filósofo se faz igualmente representante do bem e fonte da beleza. Assim, quem arriscaria a temerária decisão de bater-se contra a verdade filosófica do Estado, uma vez que ali também reside a virtude e o sublime?

Ao identificar virtude e razão, Sócrates produz um ideal de vida marcado pela supervalorização do que é consciente em detrimento do instintivo, sustentando a distinção hierárquica entre pensamento e corpo, entre ser e devir. Com a consideração da razão como instância suprema, a vida passa a ser submetida à avaliação. Sócrates julga a vida pela ideia. Considerando a vida indigna de ser vivida, propõe substituí-la pelo conhecimento verdadeiro. O corpo, este campo de batalha de instintos e de paixões, deve ser negado pela razão. (MOSÉ, 2011, p. 41)

Como um método que conduz o pensamento à verdade, produzindo raciocínios claros e distintos, a lógica é a gramática do pensamento racional, que reduz o conhecimento humano

a abstrações controláveis, formadoras dos conceitos, com os quais a razão julga o mundo.

Se tudo no mundo está sujeito ao escrutínio da razão humana, como quer a filosofia, obviamente o corpo do homem também se objetiva. E se o corpo do próprio pensador não se apresenta a ele próprio de maneira distinta e clara, já que o olho não se vê, o filósofo só enxerga o corpo do outro. E ao se tornar um 'outro', o corpo do pensador se distingue dele mesmo, se exila de sua vida, que passa a ser também objeto de análise racional. Reduzida à interpretação, a vida se torna conceito, se abstrai e se exila do mundo. "Considerando o corpo na melhor das hipóteses um servo ou instrumento da mente, a filosofia frequentemente o pintou como uma atormentada prisão de enganos, tentações e dor". (SHUSTERMAN, 2008, p. 94)

Este é o motivo principal em razão do qual a filosofia o despreza, para se apoiar na mente (que curiosamente faz parte do corpo). Mas o corpo, para utilizarmos uma metáfora já empregada por Shusterman, é uma espécie de "óculos", por meio do qual a mente enxerga (conhece) o mundo. Porém, quanto mais claramente lemos o mundo, menos nos lembramos dos 'óculos' que usamos.

A filosofia, então, sai vitoriosa da guerra que empreendeu contra a primeira sofística. Seus pensadores afirmaram o conceito da verdade como interpretação unívoca do real, cuja observância conduz diretamente ao bem, sequestrando todo o campo da moral que se vinculava aos costumes consuetudinários, para encarcerá-la na ordem da razão universal. Desde então, o comportamento humano submeteu-se ao tacão da norma idealista, forçando o corpo a formatar-se no interior dos quadrados lógicos da metafísica.

E assim, "a Grécia caminha para o fim, aliás depois de Epicuro a filosofia deixa de ser grega e torna-se romana. [...] o epicurismo desabrocha numa época em ruínas. A construção

de si como única resposta à desintegração de um mundo faz lembrar outros períodos da história...” (ONFRAY, 2008, p. 176)

O drama religioso: culpa e destino – o cheiro exalado pelo cadáver da primeira sofística revela seu matiz mais acre com a transformação do outrora sentimento trágico da vida, na exasperação dramática gerada pela esperança da salvação das almas. A inocência e a altivez trágicas do antigo homem grego que se sabia mortal, que enfrentava e superava a brutal ausência de sentido do mundo, são substituídas pelo significado escatológico do pecado cristão. O estatuto da culpa empresta sentido e significado para o sofrimento das almas cristãs que perambulam em meio ao vale de lágrimas deste mundo, enquanto ardem de esperanças com a promessa de salvação, graça e remissão para seus pecados.

Em seu livro *O Nascimento da Tragédia*, que trata curiosamente do fim da tragédia, Nietzsche atribui ao pensamento que surgiu a partir de Sócrates, o definhamento da intuição e da percepção da crueza do real, que tornou impossível a continuidade da tradição trágica entre os gregos. (SONTAG, 1987, p. 157)

Ao combater a mitologia, por considerar seu aspecto místico e artístico indigno de produzir conhecimento verdadeiro, a filosofia apontou os mitos como narrativas primitivas e privilegiou sua lógica como o melhor caminho para o alcance da verdade objetiva. Porém, a mitologia grega nunca foi um antigo relato ingênuo, nem mesmo uma forma inferior ou um preâmbulo ao pensamento posteriormente conhecido por ‘filosofia’. A coerência das narrativas mitológicas gregas não obedece à lógica filosófica, nem tem por objetivo explicar racionalmente o desenrolar de fatos reais, mas poetizar a insensatez da existência do mundo, que o homem ainda hoje é incapaz de compreender.

Ao contrário do caráter epistemológico da narrativa filosófico-científica – ao qual nos acostumamos desde a renascença –, o mito é um dispositivo mnemônico que reproduz narrativa-

mente os valores morais e comunitários de uma sociedade pré-histórica (antes do advento da escrita) – sua função não é anunciar verdades, mas enunciar um valor. Não interessava ao antigo grego saber se Édipo realmente existiu, se realmente matou seu pai e se casou com sua mãe; esse mito servia ao reconhecimento social do caráter implacável do mundo e da imensa força do destino, que vez ou outra desaba sobre os frágeis ombros humanos, motivo pelo qual devemos ser altivos diante da absoluta ausência de sentido no mundo.

Não se deve perguntar o que *significam* os mitos, porque os mitos não significam, *operam*. Quando, de uma distância histórica lhe atribuímos sentido, os mitos já desapareceram e seu lugar é ocupado pelos códigos que, vez por outra, ordenam nosso modo de viver e falar. [...] Trata-se, obviamente, de uma palavra que não fala na forma de uma “explicação”, própria da conceituação racional, mas na forma de uma “evocação”, sendo o mito não *aquilo que se pensa*, mas *aquilo em que e para o que se pensa*. (GALIMBERTI, 2012, pp. 56/57)

Para os antigos gregos o mundo era incomensurável, incompreensível e sua obscuridade se fazia impenetrável aos olhos humanos. Bons ou maus acontecimentos deviam ser de algum modo aceitos e, quando possível, resolvidos segundo a ciência de cada um. A ideia de causalidade entre aqueles gregos limitava-se à *physis*, mas não se estendia ao *nomos* ou à *psyche*. Não havia motivo anterior ao sofrimento ou à felicidade, que justificasse um acaso bom ou mau. Não havia ‘porquê’, nem o desfecho de um destino entendido como predestinação de fatos aos quais os homens estariam irremediavelmente atados.

Para os gregos, não se imputa *culpa* à dor, à crueldade ou ao mal, como se dará com a religião cristã, mas a um acesso de loucura (*áte*) que sempre se segue à perda da sabedoria (*phrónesis*) na gestão da dor. É a dor, que para o antigo grego faz parte da vida, que *gera* a culpa naquele que perdeu o

discernimento; e não, como na religião cristã, a dor como consequência da culpa. (GALIMBERTI, 2012, p. 96)

Quando se inventa a filosofia, o que se faz em primeiro plano é tentar aplicar ao universo humano as propriedades das leis que os pensadores pré-socráticos haviam deduzido de suas análises da *physis*. Bem antes do cristianismo, é a filosofia que vincula a verdade ao bem e moraliza o raciocínio, emprestando sentido e significado aos atos e pensamentos humanos, impondo aos destinos dos homens uma causalidade que até então existia apenas no meio natural.

A lógica dualista não apenas retira do mundo físico a inocência do acaso e a insensatez das coincidências do seu devir, como determina uma sobrenatural razão de ser para quaisquer acontecimentos naturais, sociais e pessoais. Tudo passa a fazer sentido, todas as coisas ganham o seu 'porquê'. E o principal sentido de todos, a causalidade, adotado desse idealismo pela teologia judaico-cristã, explica a misteriosa cadeia de eventos que dita o destino de todos os seres humanos, originada pela culpa do primeiro pecado.

A expiação da culpa requer a mortificação do indivíduo, que agora sabe por que precisa suportar toda sorte de vitupérios, humilhações, danações, doenças, desastres e sofrimentos que recaem sobre si, de modo a negociar sua admissão graciosa no *metamundo* celestial.

Contrariamente, a experiência de vida entre os antigos gregos era um gesto corajoso de entrega ao acaso desconhecido, fazendo de sua trajetória pessoal um tributo inocente à força de superação contra o mal e de júbilo em favor do bem, no que se pode auferir de uma existência finita. Entre os cristãos, lamenta-se o adiamento da própria morte, enquanto se prostra diante do destino arrastando sua culpa como expiação do mal e postergando o gozo do bem na esperança de

encontrá-lo noutra vida. Sendo assim, entre os cristãos não poderia haver uma tragédia genuína.

No mundo imaginado pelo judaísmo e pelo cristianismo, não existem acontecimentos autônomos, arbitrários. Todos os acontecimentos são parte do desígnio de uma divindade providencial, justa, boa: toda crucificação deve culminar numa ressurreição. Toda catástrofe ou calamidade deve ser encarada como algo que conduz a um bem maior, ou a uma punição justa e adequada, plenamente merecida pelo sofredor. Esta adequação moral do mundo afirmada pelo cristianismo é exatamente o que a tragédia nega. (SONTAG, 1987, p. 162)

Ao fazer crer em um plano divino onipotente que atribui sentido e significado a este mundo efêmero, o judaico-cristianismo justificou a presença da dor e do sofrimento na vida do homem como exercício para o fortalecimento da alma, como teste para sua fé ou como punição dos seus pecados. Ao justificar toda e qualquer experiência da vida humana, o judaico-cristianismo retirou da dor e do prazer suas causas em si, transformando o júbilo ou o infortúnio do homem num mero efeito de uma razão anterior, superior e quase sempre inescrutável.

O judaico-cristianismo embotou, diminuiu, rebaixou e renegou a experiência da vida humana, reduzindo tanto o gozo como a dor, a emoção e o sentimento, a meros efeitos colaterais de uma verdade ultraterrena. No ocidente cristão nenhuma alegria, nenhuma dor ocorre em função de se estar vivo e de se pertencer a um mundo físico em constante transição. Nada pode ser espontâneo, acidental ou ao acaso – não existem coincidências, tudo tem um sentido, mesmo que nos seja oculto.

Aquilo que define o trágico, que o torna mais sábio que a visão de mundo filosófico-religiosa, está no fato de ser capaz de lidar com as contradições do devir, não por meio de uma explicação lógica ou moral, mas por uma perspectiva estética. Quando o sofrimento ocorre por acaso, como relata a tragédia grega,

não há culpados, todos são inocentes. Se, por acidente, alguém tropeça numa pedra e torce o tornozelo – sofre a dor dessa experiência –, não encontra uma razão para esse sofrimento no desígnio de uma divindade que lhe deseja punir, por conta de um pecado anterior ou para testar sua fé com o opróbrio do infortúnio. O grego trágico enfrenta e supera essa má experiência, de vez que não deseja a permanência daquela condição, já que entende sua vida como uma busca pelo prazer e felicidade. Mas também comemora com muita alegria a boa experiência como regalo de uma vida em si mesmo absurda, como a fortuna de um evento sem sentido, que o acaso lhe proporcionou.

Diz Nietzsche que, em referência à tragédia, a questão principal orbita a causa, a finalidade do sofrimento humano. Se essa causa assume um caráter cristão isso obriga a uma existência ascética e humilde, com o objetivo de expiar uma culpa que se deve assumir sem questionamentos. Mas se uma experiência dolorosa é interpretada de modo trágico, a vida mesma se torna justificada como um bem maior a ponto de se suportar e superar o sofrimento em proveito da felicidade. Para aquele grego a causa da tragédia está na imprevisibilidade do devir, enquanto que para o cristão o sofrimento é o efeito, cuja causa está no pecado.

O grego trágico consentia num sofrimento atroz produzido pelo acaso, por que nutria a certeza de que a vida lhe era um bem acima de qualquer estimativa. Já o cristão aceita o sofrimento que lhe é imposto, porque despreza esta vida na esperança de alcançar outra melhor. Se o sofrimento não tem um significado ou sentido definido, eu posso escolher suportá-lo ou superá-lo. Mas se o sofrimento ganha uma razão de ser, uma finalidade e um sentido (cristãos), sou obrigado a suportá-lo sem a opção de superá-lo, nem de extingui-lo voluntariamente, de vez que ele me foi imposto por alguma razão que me é externa e superior a mim.

Se um parente próximo é morto por um assassino, o cristão deve entender que sua divindade onipotente assim o designou. No judaico-cristianismo, a vítima é sempre culpada pelo seu sofrimento (Romanos, 6:23 – “porque o salário do pecado é a morte...”). De modo que há uma razão para aquele assassinato, seja devida a uma punição por pecado ou como teste para a fé dos que sobreviveram – em ambos os casos, o assassino é um mero instrumento divino, cuja atitude não merece vingança (Mateus, 5:39 – “dê a outra face!”). O sofrimento do cristão não é um *pathos* grego, que existe para ser experimentado, gozado ou abolido, mas para ser admitido, suportado e, quando possível, louvado como prova de sua obediência integral ao plano divino (Jó, 1:20-21 – “Deus me deu, Deus me tirou; bendito seja o nome de Deus!”).

Então, o que foi o *pathos* grego? Em seu primeiro tempo foi uma ideia síntese que indicava a sabedoria advinda da experiência trágica do mal e do bem viver a existência humana. O latim o traduziu pelo termo *patio*, que evoluiu nas línguas neolatinas para a palavra ‘paixão’, primeiramente, guardando a mesma etimologia original, que indicava a dor ou o prazer resultante da experiência vivencial, em relação a qual somos tanto ativos, como passivos, na medida em que de cada ação se obtém uma reação igual e contrária.

Na vida, portanto, não existe isoladamente a passividade ou a paciência, sem atividade ou atitude – qualquer um que eventualmente aja, será coagido; qualquer um que eventualmente se encontre passivo, será ativo, na mesma relação.

A versão pejorativa do radical grego *pathos* provém da visão neurótica que o idealismo platônico-cristão projeta sobre a experiência vivencial dos corpos humanos. A noção de ‘paciência’, que antes dizia respeito à capacidade de sofrer uma boa ou má experiência de vida, deixa de ser um exercício em favor do crescimento da sabedoria do indivíduo, para se tornar uma

virtude teologal recomendada aos fiéis, de modo que suportem inertes as provações diárias da precária existência física, para ganhar a felicidade no paraíso, após a morte.

Baseada em sua teologia judaico-cristã, a filosofia ocidental realiza uma manobra diversionista invertendo o sentido original do *pathos* grego ao travesti-lo de conceito universal e transformá-lo num conjunto de valores desencarnados, tais como os diáfanos ‘sentimentos morais’, que conduziriam à absurda noção de amor a uma abstração: ‘amor à verdade’, ‘amor à razão’, ‘amor à luz’, ‘amor à perfeição’ etc.

Quando se crê que o verdadeiro conhecimento advém somente do intelecto a verdade liberta da ignorância do corpo e a liberdade real do homem se torna possível a partir de sua racionalidade. Libertado dos imperativos passionais e das necessidades fisiológicas da encarnação pela potência mental da razão, a garantia do livre-arbítrio humano implica a defesa da verdade universal.

A responsabilidade de viver sua vida pela verdade eterna é a cláusula pétrea que garante ao homem a posse de seu livre-arbítrio. Todo homem é responsável por seus bons e maus atos, sendo os bons conforme a verdade indica e os maus advindos da traição da paixão. Ao escolher livremente em favor dos prazeres do corpo e entregar-se às exigências da encarnação, o homem pode vir a ser culpado e punido, já que tem conhecimento de que sua liberdade se encontra fora do mundo, no plano da verdade eterna.

O postulado do livre-arbítrio é indispensável para considerar o seguimento de toda ação repressiva. Pois o consumo do fruto proibido, a desobediência, o erro cometido no Jardim das Delícias, decorrem de um ato voluntário, portanto suscetível de ser repreendido e punido. Adão e Eva podiam não pecar, pois foram criados livres, mas preferiram o vício à virtude. Assim pode-se pedir-lhes prestação de contas. Até mesmo fazê-los pagar. E Deus não deixa de fazê-lo, conde-

nando-os, eles e seus descendentes, ao pudor, à vergonha, ao trabalho, ao parto com dor, ao sofrimento, ao envelhecimento, à submissão das mulheres aos homens, à dificuldade de toda intersubjetividade sexuada. (ONFRAY, 2009, p. 37-38)

É óbvio que o homem não pode ser culpado de um ato vil sobre o qual não tem responsabilidade. O cristão é livre, mas não pode usar de sua liberdade para chafurdar-se nos prazeres dos sentidos. Porém, é preciso que ele possua a liberdade de cometê-lo, para que possa ser punido pelo pecado de tê-lo perpetrado. Para os cristãos que se sentem responsáveis por guardar a verdade eterna de sua fé, a lista de atos proibidos é longa e capciosa, o que implica na obediência estrita dos preceitos, já que qualquer deslize pode significar sua prisão eterna no inferno. Ora, pois “só se mede bem a obediência com as proibições. Quanto mais elas são abundantes, maiores são as oportunidades de errar, mais se reduzem as probabilidades de perfeição, mais aumenta a culpa”. (ONFRAY, 2009, p. 55)

Assim, dotado de livre-arbítrio, o homem escolhe fazer o mal quando poderia preferir o bem. Culpado de uma falta que poderia não ter cometido, ele deve uma expiação. [...] O sofrimento torna-se necessário, a dor também, pois é preciso redimir-se [...] A invenção do Purgatório no século XII corresponde à necessidade da Igreja oficial de acrescentar negatividade à negatividade e de culpabilizar ainda e sempre: esse lugar intermediário obriga a preces, ações de graça, obriga os sobreviventes a sentir culpa pelos mortos. (ONFRAY, 2008 B, p. 114)

Ser cristão significa entregar-se sem revolta à dor existente no mundo, de vez que esta é a única garantia de penitência dos pecados que, inevitavelmente, se é culpado de incorrer. A dor é louvada e se torna soberana, enquanto se repele o prazer, a alegria e a felicidade terrenos como estados emocionais que podem conduzir o crente ao inferno. Ato contínuo: é preciso afastar do convívio dos homens tudo aquilo que o tenta a sa-

tisfazer seu desejo pecaminoso. A mulher, porque representa a mais importante das possibilidades de prazer, vê reforçada sua condição de pária social, resumida a incômodo inevitável, já que é preciso multiplicar a espécie. As proibições se multiplicam contra o corpo. A luxúria, a gula, a preguiça, dentre outros prazeres, são anatematizados à exasperação. A arte é vigiada de perto, já que deve limitar-se a representar a verdade e o bem, além de concorrer para a sublimação das emoções mundanas.

Ao longo do tempo, com a fadiga do material ideológico dos cristãos amplia-se o espaço para pensamentos discordantes, ali pelo início do renascimento. E o que renasce, a partir dos séculos XIV e XV, são as referências de toda ordem à cultura greco-romana que originara as bases da civilização ocidental, bem antes da igreja consolidar o cristianismo platônico após Constantino. A partir desse período, vozes dissonantes aumentam o volume de suas críticas, embasadas em ensinamentos de antigos pensadores, tais como Heráclito, Epicuro e Lucrécio. Cresce a desconfiança acerca do amor cristão pela morte, começa a perder sentido o elogio à dor, recusa-se com mais frequência os castigos e as culpas, ao mesmo tempo em que antigas palavras voltam a ser ouvidas.

Epicuro ensina exatamente o contrário: o amor à vida, a excelência deste mundo, o enraizamento da sabedoria no corpo, o gosto pelos prazeres, a inexistência de deuses vingadores, a ausência de culpa... Não é por outro motivo que Dante escreve a *Divina comédia*, “na qual os discípulos de Epicuro gemem em companhia de seu Mestre no sexto círculo do Inferno”. (ONFRAY, 2008 B, p. 131-135)

Na renascença, ecos da escolástica ainda se fazem presentes. A filosofia moderna reluta em se afastar dos imperativos da fé cristã. O pensamento renascentista ainda se encontrava aderido sem grandes resistências à busca da verdade em um *metamundo* onde habitaria a essência, o ser platônico, analo-

gamente ao discurso cristão, que também condena este mundo aqui como ilusório e lugar de erro, de falsidade.

A renascença continua acreditando que a ideia é a origem e a causa da realidade, mantendo na abstração intelectual toda justificativa dos valores. Longo e tortuoso foi o percurso das primeiras rebeldias contra a identidade genética entre o pensamento filosófico e a teologia judaico-cristã. Lentamente, oposições à metafísica passam a figurar nas batalhas do pensamento moderno desde o iluminismo até o século XX.

O platonismo residual que permaneceu indelevelmente marcado em um imenso número de narrativas idealistas da filosofia moderna deveu-se à força cultural do judaico-cristianismo ainda remanescente. Essa metafísica *criptocristã* sugere inconscientemente a defesa de utopias purificadas, isentas de assimetrias reais, desencarnadas e livres da tormentosa materialidade da vida biológica. A filosofia moderna continua sendo a filosofia da representação, *logodependente* de conceitos abstratos com os quais mimetiza o mundo real, enquanto cria mundos isentos de vida, que só podem ser imóveis, já que o movimento é signo de evolução. E a evolução é sintoma da efemeridade e da historicidade do mundo real, um traço da ação do devir.

Enredada em sua longínqua tradição metafísica, somente a partir do século XIX, com Nietzsche à frente, a filosofia ocidental vai encontrar os argumentos necessários à construção de um novo humanismo. Desde então, não apenas se abandona a crença de que a origem do real é metafísica, como também se volta para o entendimento da cognição humana como instância capaz de – por ela mesma – encontrar os valores éticos no seio de sua própria humanidade, abolindo-se as referências à autoridade divina.

O avanço acelerado das ciências vai desmontando a magia dos argumentos religiosos e colocando a nu um mundo antes coberto de mistérios. À frente disso, segue um homem

mais cético, desencantado, porém ciente de sua experiência no mundo. Aquela velha esperança de alcançar o céu infinito tomba catastroficamente diante da realidade de nossa finitude, que obriga este homem contemporâneo a pensar na efêmera felicidade possível em sua própria encarnação, ao invés de adiar-se em favor de fantasias religiosas. O humano deixa de se entregar a um destino metafísico prometido pela religião e urge na busca de um futuro de curto prazo num mundo mais concreto, onde a qualidade de sua vida carnal se transforma no bem real a ser perseguido. Em vista disso, na contemporaneidade, se faz necessária outra forma de pensamento.

O RETORNO DA SOFÍSTICA

Não fosse a combativa militância da quadriga idealista (Parmênides, Sócrates, Platão e Aristóteles) e a adoção de um platonismo simplificado pelo judaico-cristianismo, a primeira sofística teria sobrevivido e se desenvolvido naquilo que seria então a própria filosofia ocidental, com vantagens epistemológicas para todos os campos do conhecimento organizado.

O certo a dizer é que o pensamento sofístico nunca morreu, mesmo levando-se em conta a milenar vitória do idealismo filosófico. Podemos afirmar sem tanto generalizar, que entre a primeira sofística e a filosofia idealista platônico-aristotélica não houve uma extinção darwiniana em que um pensamento mais apto sobrepujou outro mais primitivo. Nunca se tratou de uma evolução do materialismo atomista rumo ao idealismo das formas abstratas, apesar da propaganda empreendida pela filosofia oficial.

Ao contrário, como foi mencionado antes, o pensamento filosófico grego não se tornou imediatamente idealista após

o advento do quarteto clássico, de vez que sempre houve em qualquer tempo recorrências do pensamento materialista, com grande importância para a reflexão intelectual. Mesmo quando a primeira sofística já tinha sucumbido à artilharia dos argumentos idealistas, muitos dos conceitos epicuristas ainda frequentavam a cabeça de mestres e discípulos pelo império romano afora.

Quando Epicuro ainda é vivo, as comunidades florescem um pouco por toda parte: em Lâmpsaco, Mitilene, Apaméia e Antióquia na Ásia Menor, ou no Egito, em Alexandria, contam-se emanações do Jardim. O Mestre dispõe, além do mais, de discípulos aos quais envia correspondências, entre elas as (três) famosas cartas conservadas. [...] Em meados do século II antes de nossa era, Alkios e Philiscos, dois gregos sobre os quais não se tem nenhuma informação, propõem-se a implantar a filosofia de Epicuro em Roma. (ONFRAY, 2008, p. 222)

Até o cristianismo se tornar religião oficial (cerca de 330 da era comum), o império romano era bem mais democrático no que se referia à liberdade de expressão dos diversos pensamentos, fossem gregos, romanos ou vindos de quaisquer outras partes do império e do mundo conhecido. Nessa época, hedonistas, estoicos, epicuristas e idealistas disputavam livremente a adesão a seus discursos, em busca de clientes, adeptos, alunos e seguidores. O platonismo era apenas uma das muitas correntes de pensamento livremente ofertadas ao público interessado.

Após a cristianização de Roma, a hierarquia religiosa se toma de preocupações acerca da oposição filosófica que o cristianismo ainda sofria por parte de pensadores greco-romanos acostumados à complexidade de argumentos construídos com base na lógica e na experimentação. Para esses debatedores intelectuais, os conceitos cristãos eram por demais ingênuos, ilógicos e mitológicos.

Quando a violenta repressão às religiões, seitas e pensamentos pagãos parecia não ser suficiente para calar a insistente demanda por racionalidade contra a doutrina judaico-cristã, tornou-se imperativo buscar por uma identidade filosófica que desse alguma sustentação racional ao cristianismo, dentro do quadro de filosofias existente em Roma.

Para sanar a carência de logicidade do pensamento judaico-cristão, surge um conjunto de pensadores religiosos, mais tarde compreendidos num movimento denominado Patrística, no qual se destaca Agostinho de Hipona.

Nos anos que se seguirão à sua conversão, Agostinho de Hipona confrontou, em seu livro *Sobre a verdadeira religião*, platonismo e cristianismo. A seus olhos, o essencial das doutrinas platônicas e o essencial das doutrinas cristãs se sobrepõem. [...] Nessa perspectiva agostinista, o cristianismo tem o mesmo conteúdo que o platonismo: trata-se de separar-se do mundo sensível para poder contemplar Deus e a realidade espiritual, mas unicamente o cristianismo pôde fazer adotar esse modo de vida pelas massas populares. Nietzsche teria podido apoiar-se em Agostinho para justificar sua fórmula: “O cristianismo é um platonismo para o povo”. (HADOT, 1999, pp. 352/353)

Esses primeiros doutores da igreja dão início ao processo de neoplatonização do cristianismo, adaptando aqui e torcendo ali as ideias platônicas, de modo que coubessem no “leito de Procusto” do incoerente conjunto de doutrinas cristãs, que se sedimentaram nos primeiros evangelhos e epístolas.

[A] partir do século III d. C., o neoplatonismo é, como síntese do aristotelismo e do platonismo, a única escola filosófica que subsiste. É esse discurso filosófico neoplatônico que os Padres da Igreja, depois de Clemente de Alexandria e Orígenes, hão de utilizar para desenvolver sua teologia. [...] A lógica e a ontologia aristotélicas, que o neoplatonismo integrara, fornecerão os conceitos indispensáveis para formular os dogmas

da Trindade e da Encarnação, permitindo distinguir natureza, essência, substância, hipóstase. (HADOT, 1999, p. 359)

Vencidas as resistências libertárias que morriam com as ideias pagãs, no alto medievo a cristianização da filosofia já havia se completado, transformando o pensamento ocidental na quimera intelectual denominada ‘escolástica’, cujo desdobramento final se daria com a conversão de Aristóteles ao cristianismo, forçada por Tomás de Aquino. Por mais de mil anos, a história da filosofia foi escrita por narradores vinculados à igreja, quer fossem leigos ou eclesiásticos.

Por outro lado, desafiar a linha editorial da tradição oficial da filosofia, para contemplar também o pensamento de filósofos materialistas e hedonistas, poderia custar muito caro ao incauto pesquisador.

[No século XVII] a famosa Sorbonne condena Jean Bitaud, Antoine Villon e Étienne de Claves por defenderem posições atomistas contraditórias ao aristotelismo. Os três homens são coagidos ao banimento, depois de rasgadas suas teses. O Parlamento de Paris, agindo a pedido da Sorbonne, proíbe o ensino do que quer que se oponha aos antigos autores “aprovados” – este último termo diz tudo. (ONFRAY, 2009 B, p. 169)

Apesar dos renitentes retrocessos, a partir da renascença resurge em nova forma parte do antigo humanismo grego, que aos poucos vai caracterizando a modernidade emergente. Não é apenas um certo humanismo que substitui a centralidade do discurso deísta da Igreja, pela ordem da razão humana, mas também um humanismo que desloca gradualmente os fundamentos epistemológicos, que até então se acreditava proveniente da abstração idealista, rumo às percepções sensoriais do corpo humano, que ganha a partir daí mais legitimidade na construção do conhecimento.

A tradição do pensamento dedutivo, que infere a existência de um particular pelo seu pertencimento a uma classe geral previamente estabelecida pela lógica antecipatória, não pode mais, isoladamente, satisfazer todas as necessidades acerca do conhecimento das coisas. Desenvolvido pelo renascentista Francis Bacon, o pensamento indutivo parte da experiência concreta que se obtém de um fenômeno particular, para sugerir daí uma possível generalização de classes, inferida pela observação de outros fenômenos semelhantes. Se antes a inferência dedutiva antecipava proposições universais sobre o mundo fenomênico, agora a inferência indutiva exige o caminho inverso, partindo do conhecimento particular das coisas que habitam o mundo real para encontrar eventuais ordens gerais que possam ser conhecidas.

Não se trata de uma mera inversão de direção sem maiores consequências, mas principalmente de uma opção filosófica radicalmente diversa da tradição idealista. Deixa-se de crer que a verdade provém *a priori* da ideia para depois se instalar no mundo das formas particulares, para se admitir que a ideia se constrói a partir do mundo e se transforma em verdade *a posteriori*. Aqui, a ciência circunscreve os limites da especulação filosófica e se torna experimental.

Essa titubeante e turbulenta trajetória epistemológica, que segue da abstração idealista rumo à experimentação fenomênica, é um dos traços principais que a era moderna vai sedimentando ao longo de seus séculos. Não demora muito para que se incluam nessa nova lista de preocupações especulativas, tanto a vida, como os corpos humanos.

Pensadores como Montaigne e Espinosa (nos séculos XVI e XVII, respectivamente), dentre outros, renovam a importância da encarnação humana e as possibilidades de um estado de bem-estar, felicidade e alegria neste mundo real, em contraposição à felicidade eterna no mundo celeste, prometida pelo

idealismo religioso. Tem início uma longa e lenta retomada filosófica de valores como o amor próprio, amor à vida, legitimidade do desejo, busca da liberdade, importância do devir etc. “Espinhosa recusa o que se tornará, na pena freudiana, a pulsão de morte voltada contra si (vergonha, temor, humildade, arrependimento, etc.), contra outrem (ódio, inveja, vingança, ira, crueldade, ciúme, etc.) e contra o mundo (dor, melancolia, horror, apreensão, etc.)”. (ONFRAY, 2009 B, p. 261)

Mas o grande período histórico que vai do século XV ao XIX não é linear nem apenas progressivo. As várias formas da modernidade se debatem, vencem e perdem batalhas para a tradição do antigo regime; engajam-se no racionalismo, como também no empirismo; sensualistas e idealistas se enfrentam. A verdade vacila entre a transcendência de sua origem e a imanência de sua relação com o real. O sonho da estabilidade do conhecimento embala mentes que se atormentam com as experiências do movimento do mundo. De um lado, associada ao judaico-cristianismo, a vertente dominante do idealismo cartesiano ainda brande suas bandeiras parmenídicas, anunciando a realidade eterna do ser, existente fora do tempo e da história. De outro lado, ainda temerosos da perseguição religiosa e política, pensadores à margem da oficialidade escolhem um mundo em movimento e verdades temporárias imanentes a fenômenos materiais.

Partidário do rio, pois sabe que jamais se banhará nele duas vezes, Montaigne vira as costas resolutamente para Platão e consortes. O real? Inatingível, movimento, fluxo, água que corre, areia entre os dedos. O que é passa, nunca se encarna definitivamente, não perdura, aparece e logo desaparece. A verdade? Uma forma visível num dado momento, num dado lugar, num dado tempo. [...] Relativismo, perspectivismo: não há como avançar melhor uma máquina de guerra contra as pretensões às verdades eternas. As de Platão, evidentemente, mas também e sobretudo as da Igreja. (ONFRAY, 2008 B, pp. 233-234)

Submetidos a um ambiente social ainda saturado pela metafísica de fundo religioso, antes do século XIX os pensadores tinham dificuldade para publicar seus trabalhos acerca da variabilidade da verdade, do relativismo do conhecimento ou mesmo da possibilidade da felicidade terrena. Muitos desses filósofos foram obrigados a abjurar, tiveram seus trabalhos banidos das universidades e viveram em penúria seus últimos anos devido a patrulha ideológica contra seus nomes. Outros que também defendiam a imanência do pensamento, a materialidade do real ou mesmo a abolição do mundo metafísico, cederam à pressão de harmonizar a ideia de uma divindade criadora com tais novidades especulativas. Kant é o maior malabarista intelectual desse período, de vez que seus estudos prepararam o século seguinte para a superação da metafísica, embora ele mesmo tenha preferido não se arriscar a dar o golpe de misericórdia na Ideia como origem do mundo.

Precisamente no século XIX, o pensamento ocidental consegue abolir suas referências à Ideia como fundamento de um sistema filosófico, sem incorrer em séria represália que representasse ameaça à integridade física do pensador. O principal personagem desse novo momento é Nietzsche que, sem a menor cerimônia, abandona completamente todos os vínculos do pensamento humano com a fantasmagoria metafísica que em Kant ainda fazia sentido.

Eliminando assim toda a referência a Deus, ainda que sob a forma de uma simples ideia, Nietzsche consagra o mundo sensível, o mundo propriamente humano, no seu estatuto de só e único mundo (fragmentado numa infinidade de perspectivas). Ao liquidar o 'mundo-verdade' (o inteligível de Platão, o além dos cristãos), Nietzsche liquida também as ambições da metafísica de reduzir o mundo sensível a uma aparência. E uma vez que a verdade se torna uma fábula, o filósofo deve ceder o lugar ao artista: *Incipit aethetica!* (FERRY, 2003, p. 41)

Como resultado de amplas reflexões, Nietzsche apresenta em seus estudos o que lhe parece ser o lugar da arte – mais propriamente, da estética – na construção do conhecimento humano. Se antes a moribunda metafísica era a bengala filosófica que sustentava a fronteira entre a insensatez do mundo real e a sensatez da razão, agora Nietzsche nos apresenta a estética, a arte, como um giroscópio cognitivo que oferece o caminho, a senda caprichosa em que o pensamento humano encontra as condições afetivas para se reconciliar com o fluxo inconstante do real. Com Nietzsche dispensamos a antiga crença metafísica acerca de um fundamento transcendental para a origem do mundo e do homem, de modo a abraçar a inconstante fenomenologia do devir, agora vista como presença de um real imanente. O suprassensível e o sobrenatural recolhem-se à estante da história, para dar lugar – novamente – à natureza sensível do mundo das coisas.

Chegou a hora de devolver aos anatematizadores da sofística, dentre eles Platão e Aristóteles, os mesmos argumentos que os sofistas um dia opuseram contra o idealismo. O tosco pensamento por oposição (verdadeiro-falso; bem-mal; luz-obscuridade; beleza-feiura) que impedia a fluidez das variações de perspectiva cede agora lugar ao perspectivismo do conhecimento; a ingênua busca pela origem da verdade em um mundo fictício se desfez diante da simples realidade material de nossas vidas; e o fim da perversa vinculação entre a virtude e a arte agora desobriga a estética de subordinar-se à ética.

A percepção contemporânea, de que a linguagem verbal nunca foi uma serva obediente ao pensamento reflexivo, mas um veículo capcioso que induz formas de pensar o mundo subordinadas à sua lógica gramatical, desmonta a autoridade e a legitimidade de que gozava o discurso idealista ao comunicar verbalmente suas noções universais. A semiótica contemporânea demonstra os vários limites que definem a linguagem verbal

como um meio de comunicação específico. A partir de então, a linguagem verbal está impedida de transformar qualquer conhecimento em discurso literal, assim como sua narrativa se tornou limitada para a comunicação do conhecimento que atualmente se deseja construir. Apeadas de seus pedestais, em que eram incensadas como vínculos absolutos entre o mundo das essências e o mundo fenomenal, gramática e matemática tornaram-se ferramentas especializadas (Não mais universais!) de comunicação de pensamentos verbais e matemáticos. Não podem mais reduzir todo o conhecimento humano a símbolos alfanuméricos.

Por outro lado, sempre houve franjas diabólicas nos desvios do verbo, manifestadas por formas pouco convencionais de seus discursos, que permitem vislumbrar outros modos de pensamento, de conhecimentos realizáveis mesmo dentro da linguagem verbal, como é o caso do poema. A poesia se compõe de usos extraordinários do código linguístico, que não visam o sentido canônico do discurso prosaico; nesse campo indefinido, o poema demonstra a existência cabal de outras formas de pensamento e conhecimento que também se imiscuem nos interstícios da lógica linguística.

[O] poema mantém com a experiência sensível um laço impuro, que expõe a língua aos limites da sensação. Desse ponto de vista, é sempre duvidoso que haja realmente um pensamento [lógico-racional] do poema ou que o poema pense [gramaticalmente]. Mas o que é para Platão um pensamento duvidoso, um pensamento indiscernível do não-pensamento? É uma sofística. O poema poderia ser, na verdade, o principal cúmplice da sofística. (BADIOU, 2002, p. 31)

O desprezo que a tradição filosófica nutre com relação à sofística deriva do mesmo feitiço lançado contra a estética. A condenação perpetrada pela tradição do pensamento se deve a sua incapacidade de inteligir não só a poesia, como também a comunicação de outras linguagens não-verbais e a inefabi-

lidade das sensações, emoções, afetos e paixões. Amantes da gramática, para repetir Nietzsche uma vez mais, os filósofos tradicionais só conseguem raciocinar por oposição substantiva; inventaram o eixo binário “verdadeiro ou falso” e se enclausuraram no quadrado lógico de suas proposições silogísticas. A tradição clama pela clareza de um raciocínio abstrato, tendente à exatidão e à pureza silogística, enquanto rejeita a miscelânea de sensações despertadas pela comunicação de um poema, imagem, impulso estético, sensação confusa, vinculando-os ao mundo das percepções humanas caracterizadas pejorativamente de ‘não-pensamento’.

Com o avanço da análise do discurso e de estudos semióticos referentes a outras linguagens não-verbais, hoje vislumbramos os limites da gramática, que a impedem de reduzir o mundo à sintaxe, vocábulos, termos e orações. Agora já se encontra bem conhecida a arbitrariedade de suas regras, cuja inflexibilidade produz pensamentos artificiais inadequados ao real.

A partir do século XIX, com o advento das mídias cineaudiotactuvisuais, outras linguagens mais vinculadas à materialidade do mundo tornaram-se acessíveis à sociedade. De fato, essas linguagens sempre existiram, embora negligenciadas pela tradição, devido sua *excessiva* proximidade com o mundo real. Imagens, sons, movimentos e taticidade, uma vez passíveis de serem registrados pelos suportes tecnológicos, podem agora ser estudados e analisados, compondo os elementos basilares de outro pensamento – de um pensamento que ‘não pensa’ como o verbal.

Porém, mesmo produzindo informações de relevância cultural, as formas não-verbais são consideradas pela tradição como geradoras de um falso conhecimento. Essa resistência tradicional tende a comparar o ‘não-pensamento’ com um refugio sofisticado, resultado de proposições e silogismos

impróprios, impuros, atrofiados, que sempre tiveram abrigo na mestiçagem cognitiva da antiga sofística.

Como qualquer linguagem da cultura, até mesmo a gramática verbal dispõe de importantes traços de esteticidade, que podem ser verificados mais facilmente em suas composições poéticas. A poesia é um texto verbal limítrofe, que tenta manter os vínculos do verbo inteligível com a sensibilidade do real.

Poderíamos afirmar, portanto, que a poesia é para o sofista o que a matemática é para o filósofo. A oposição do *matema* e do poema sustentaria, nas disciplinas que condicionam a filosofia, o trabalho incessante da filosofia para se separar de seu duplo discursivo, do que a ela se assemelha, e, por essa semelhança, corrompe seu ato de pensamento: a sofística. O poema seria, como o sofista, um não-pensamento que se apresenta no poder de linguagem de um pensamento possível. (BADIOU, 2002, p. 32)

Ao empreender sua guerra fria contra o perspectivismo sofista, a quadriga idealista (Parmênides, Sócrates, Platão e Aristóteles) e seus discípulos seguiram resolutamente para o extremo oposto das posições sofísticas; de modo intencional, seu caminho resultou em uma lógica tão universalizante, tão absolutista, que os conduziria finalmente ao encontro com o limite da lógica.

Se, no entender da metafísica, a verdade não pode ser relativa ao observador, nem sequer depender de outras condições de perspectiva como anunciavam os sofistas, ela precisa ser absoluta, necessária e suficiente. Segundo esses idealistas, a verdade não pode estar em qualquer lugar, nem ser comunicada de qualquer modo, muito menos ser dita por qualquer pessoa – ela tem de ser única. Esta foi a armadilha com que o absolutismo encantou e, finalmente, aprisionou a *psiché* do filósofo: a busca metódica da verdade única se transformou na perseguição ao pote de ouro aos pés do arco-íris, o santo graal da sabedoria.

Dois milênios de filosofia idealista renegaram o relativismo das hipóteses em busca da verdade absoluta, que o judaico-cristianismo disse pertencer à sua divindade, e os iluministas disseram estar com sua razão humana. Os filósofos, homens de boa vontade, arruinaram suas vidas escarafunchando os mistérios da religião e a potência da lógica humana em busca dos meios de alcançar o espírito absoluto da verdade. De fato, jamais se afastaram do regaço linguístico, dentro do qual digladiaram com suas ideias bem formadas, sem perceberem que mais não faziam do que tagarelar indefinidamente trocando entre si abstrações inteligíveis que não passavam de ficções lógicas.

A aplicação mais pertinente à lógica está em ser um método para emular a padronagem do real, para que a linguagem possa comunicar o conhecimento inteligível que o homem pode obter do mundo. Ao ser empregada pela filosofia como método para alcançar a verdade absoluta, a lógica foi afastada de seu contato com o real e remetida ao mundo fantástico das ideias, para servir de engrenagem do pensamento organizado.

Por conta disso, sobreveio a milenar confusão entre linguagem verbal e pensamento verdadeiro. Entre os filósofos, o *logos* sempre foi traduzido do grego como o vínculo entre o pensamento e a palavra. Ao instalar-se na reflexão filosófica como garantia do caráter inteligível da verdade, transformou o pensamento ocidental num logocentrismo radical.

O movimento do mundo ignora olímpicamente a autoridade do verbo, enquanto inscreve no século os fenômenos do devir. Segue-se, no presente momento, toda uma desmontagem dos cânones da filosofia tradicional, enquanto os pensadores deixam de crer nas portentosas metanarrativas, nos grandes sistemas de pensamento em que se acreditava conter o mundo, na universalidade, na verdade atemporal e na teleologia do *metamundo*.

A reflexão contemporânea empreende um certo retorno à antiga Grécia para reler os pré-socráticos e os sofistas, que foram encobertos pelo idealismo platônico. Hoje, a filosofia se reconciliou com a nova sofística, que acabou por se tornar a porta de saída através da qual a estética cognitiva abandonou a humilde estrebaria que ocupava no palácio da tradição filosófica, para se transformar – segundo seus próprios desígnios – em conhecimento autônomo.

Sem demérito de outros tantos predecessores, há que se reconhecer em Nietzsche o primeiro grande anatematizador da tradição socrático-platônica da filosofia ocidental. Este filósofo teve a ousadia de colocar, antes mesmo de seu conterrâneo Thomas Khun, a arte como paradigma de um pensamento mestiço, ao mesmo tempo estético e semiótico, resgatado por ele dos antigos gregos. Nietzsche é um dos que mais bem entende a existência de um pensamento inconcebível, não-conceitual, capaz de libertar a filosofia do absolutismo idealista. “É exatamente contra o pensamento conceitual, contra as categorias lógico-gramaticais que não somente a genealogia da linguagem se insurge, mas o projeto nietzschiano como um todo”. (MOSE, 2011, p. 13)

Temos poucos nomes e poucas definições para uma infirmitude de coisas singulares. Assim, o recurso ao universal não é uma força de pensamento, mas *uma enfermidade do discurso*. O drama é que o homem fala sempre em geral enquanto as coisas são singulares. A linguagem nomeia ofuscando a irresistível evidência do individual existente. [...] Mas o drama do ser não é que seja apenas efeito de linguagem. É que nem mesmo a linguagem o define. Não há definição do ser. (ECO, 1998, p. 28)

A abolição da metafísica, antiga responsável pela definição do ser, ocorreu pela simples constatação de que o ser é apenas um elemento semiótico, um signo do qual nem sequer há de-

finições possíveis. Dois mil anos depois, o sofista Górgias acabou prevalecendo sobre Parmênides: o ser não existe!

Se a linguagem não é neutra e nos faz pensar de determinado modo, assim como as essências são fantasmas gramaticais, como fazer filosofia na contemporaneidade? Certamente, abandonando a transcendência do idealismo platônico e retornando-se para uma forma mestiça de pensamento imanente que comporte cognições inteligíveis e estéticas, integradas por linguagens híbridas.

A relatividade, o princípio da incerteza e a probabilística são noções comuns à física contemporânea, que já se esqueceu há tempos de buscar por certezas absolutas nos resultados de suas experimentações. Certamente, a filosofia contemporânea, pensamento especulativo por natureza, não tem mais como aferrar-se a definições exatas e à clareza proposicional. O pensamento filosófico precisa incorporar uma nova forma de sofística para manter-se útil no debate epistemológico do conhecimento.

Hoje sabemos que não há um duplo do mundo a determinar nossa existência, o que faz com que nos reste tão somente esta realidade para viver, sentir e pensar. Este mundo real é complexo, mesclado, vago e insensato. Para conhecê-lo minimamente é preciso uma forma de pensamento bem mais complexa, *sofisticada* (termo que provém da sofística), que perceba a inconstante mistura das coisas que se interdependem e se relacionam de modo obscuro e confuso. Essa aproximação entre filosofia e sofística, na atualidade, pode servir de ponte de ligação entre o campo da reflexão filosófica e o conhecimento sensível proposto pela estética cognitiva.

Ser ou não ser, de fato, nunca foi a questão! O mundo não tem essência, as coisas não têm 'ser', já que estão sempre 'vindo-a-ser' algo diverso do que foram um momento atrás. Se as coisas não são, a elas não se atribuem predicados (qualidades), o

que se predica é apenas seu objeto, que é a memória simbólica que fazemos dela. Essa memória de símbolos que representam as coisas é precária, na medida em que recolhe das coisas tão somente um volume limitado de informações, sem jamais conhecê-las completamente. Esses símbolos representam as coisas para nós, mas não se confundem com elas. As coisas apenas existem. Por isso, a tradição filosófica deve muitas desculpas pelo maltrato à sofística.

Devido à ingenuidade de se crer nas palavras como as únicas designadoras do pensamento, a tradição platônica nunca compreendeu o elemento estético oculto na linguagem. Segundo Emilia Steurman, para Lyotard,

[...] a razão e a capacidade discursiva da linguagem tornaram-se os males responsáveis pela domesticação e repressão da criatividade, enquanto a dimensão da retórica, exemplificada pela expressão artística, simboliza o que a razão tenta por todos os meios oprimir e reprimir, o que, em sua própria definição, não pode ser conhecido: a 'alteridade' da razão. (STEURMAN, 2003, pp. 35-36)

Agora é possível recolocar em debate a noção desenvolvida ainda no século XVIII, por Alexander Baumgarten, segundo a qual a estética é um *analogon rationis*. Nas palavras de Lyotard, o 'outro' da razão também é cognição capaz de trazer ao homem diferentes dimensões do conhecimento. A estética cognitiva é a forma de um conhecimento inconcebível (não-conceitual) que incorpora em seus processos cognitivos o devir, a inconstância, a obscuridade, a confusão, a vagueza e a fluidez do mundo, aproximando-se mais eficientemente do fluxo do real.



UMA TEORIA DO CONHECIMENTO ESTÉTICO

*Nossas compreensões mais elevadas
precisam – e devem! – soar como
tolices, às vezes como crimes,
quando chegam ilicitamente aos
ouvidos daqueles que não são feitos
e destinados para elas.*

F. Nietzsche

*Quid enim est abstractio,
si iactura non est?*¹¹

A. Baumgarten

O CONCEITO E AS FALÁCIAS DA VERDADE

Nas ruínas da maioria dos sítios arqueológicos onde se estudam restos de assentamentos humanos podem-se encontrar pinturas, desenhos e gravuras de animais, coisas e corpos humanos registrados milhares de anos antes de qualquer cultura inventar a primeira escrita. Podemos admitir que as primeiras representações semióticas (símbolos, signos) produzidas pelo homem em suportes artificiais, externos à memória, não são verbais, mas pertencem ao campo da imagética.

Suspeita-se que ao tempo em que o homem primitivo pintava nas cavernas o que pensava acerca do mundo, sua habilidade oral ainda evoluía para uma futura linguagem verbal. A anterioridade da imagética em relação à palavra não é mera curiosidade antropológica, mas tem a ver com nossa organização cerebral. A cognição humana tem base imagética, por que nossa forma de pensar evoluiu através da percepção e in-

11. O que é a abstração senão uma ausência?

terpretação de imagens (visuais, sonoras e cinéticas) do mundo – cerca de 70% das operações cognitivas do cérebro estão vinculadas de algum modo à visão.

Proveniente da raiz grega *mimos* (imitador), o termo latino *mimagine* (do nominativo *imago*), origem da palavra portuguesa ‘imagem’, guarda o sentido de imitação – a representação de algo, por meio da simulação de sua forma perceptível. Por esse critério, a imitação de sons e movimentos do mundo também seriam consideradas imagens, do mesmo modo como Ferdinand de Saussure chama de ‘imagem sonora’, o significante vocal do signo verbal.

Do ponto de vista da comunicação humana, era contraproducente para os nômades primitivos carregar consigo placas de pedra para desenhar suas imagens-pensamento quando precisavam se comunicar com os membros de sua tribo. Da mesma forma como os outros animais usam tipos variados de sons para significar diferentes situações e coisas, também o homem primitivo desenvolveu seu sistema oral-auricular para vocalizar mensagens sonoras crescentemente articuladas, que finalmente se transformaram num sistema complexo de signos verbais – a língua.

A palavra e seus morfemas auxiliares evoluíram na cultura humana de modo a substituir, subsidiariamente, o pensamento registrado pelas imagens. Quando não podiam reproduzir imagens num local ou em uma situação qualquer, os humanos primitivos recorriam às palavras, que representavam uma imagem ou um conjunto delas. Até hoje se diz que a leitura de textos verbais enriquece a imaginação, o que implica no vínculo necessário entre palavra e imagem. Com o tempo, o vocabulário se expandiu e a gramática das línguas tornou-se mais complexa, permitindo a comunicação mais rápida e eficiente das imagens-pensamento necessárias à distribuição do conhecimento no interior das comunidades, apesar da precariedade da palavra ao substituir a imagem.

Entre os humanos primitivos, o desenho de uma gazela na parede da caverna podia representar um tipo de caça, uma força da natureza, uma evocação, como também o próprio animal singular. A imagem podia ser tanto particularizante, quanto generalizante. A palavra 'gazela', por seu turno, só pode ser generalizante, de vez que não consegue particularizar o animal em si, a não ser com um esforço linguístico enorme, acrescentando-se um volume considerável de outras palavras, de modo a garantir a singularização, o que representa um exercício excessivo, contrário à economia semiótica da comunicação. O recurso à fala veio crescendo com a evolução genética e cultural até o estabelecimento da oralidade primária e, depois, das primeiras escritas.

Por outro lado, quaisquer que sejam os formatos dos signos das escritas existentes, todos eles continuam sendo imagens impressas numa superfície. Mas aqui não são mais as imagens das coisas, como nas cavernas primitivas, porém, imagens de símbolos codificados que representam as ideias que fazemos das coisas. Esta diferença é muito importante!

As imagens das coisas nas cavernas primitivas também são representações de coisas. A pintura do bisão desperta em nós a memória da caça, porque o todo e suas partes se parecem com ela: trata-se de uma aparência, analogia ou mimese, como é o caso da maioria das representações por imagens. Como a palavra nasceu para emular as figuras da caverna primitiva, também ela tentará representar a imagem das coisas, ou seja, o seu fantasma, como explica Aristóteles. Mas, ao fazê-lo por meio dos códigos verbais, a escrita vai abstrair as singularidades da imagem das coisas e conter apenas alguns atributos gerais necessários a uma simples enunciação. Bem mais limitada do que a imagem de uma gazela, a palavra 'gazela' passa a compreender um breve conjunto de qualidades ideais (antílope, quadrúpede, mamífero, bovídeo, herbívoro,

artiodactyla, selvagem, comestível), cada qual representada por outra palavra, gerando um círculo indefinível de autovinculação. Esse conjunto de palavras que nomeia as qualidades abstratas da ideia de gazela é aquilo que comumente se denomina ‘definição’, passo decisivo para o estabelecimento do conceito. E o conceito só é possível devido a esse processo de abstração, que é uma esquematização simplificadora da complexidade real de um conjunto de coisas.

A mais alienada e redutora maneira de representar o mundo é a conceituação. Conceitos são ventos vocais que sibilam em nossas mentes visões de esqueletos de coisas mortas. A palavra ‘conceito’, proveniente do termo latino *conceptus* (concebido), é o particípio passado do verbo *concepere* (conceber) e significa filosoficamente: “meio de conter o real na ideia”, “modo de apreensão do real pelo pensamento”. Mas também guarda o sentido de ‘concepção’ de ideias acerca do mundo, que muitas vezes não têm equivalência na realidade das coisas.

De acordo com a economia semiótica, os conceitos são desenvolvidos como esquemas linguísticos (e matemáticos) de classificação, que atribuem significados gerais a palavras que nomeiam um sem-número de coisas arbitrariamente reunidas em conjuntos (espécies), por semelhança formal ou lógica. Por exemplo, a palavra ‘chapéu’ reúne em um só grupo todos os chapéus existentes no mundo, embora saibamos que nenhum deles é idêntico a outro, até quando são do mesmo estilo. A palavra reduz as diferenças realmente existentes a uma semelhança artificial que não têm correspondência no mundo real. Daí verifica-se que a “possibilidade de desvio é parte integrante de qualquer generalização, isto é, uma generalização nunca é absoluta, exatamente porque não trata a realidade como singular e sua referência é uma abstração” (PINTO, 2002, p. 63).

A palavra não tem a capacidade de dizer completamente o mundo. Pelo contrário, ela vela o conhecimento que aparentemente *re-vela* por meio de conceitos. Assim, ao invés de representar o real para a mente humana, como seria sua tarefa de subsidiar a imagem, os fabricantes de conceitos preferiram transformar a palavra em parteira da realidade, criando utopias e ideologias substitutivas, que alienaram o humano da concretude de seu próprio corpo no mundo.

Baseado em generalizações e em conceitos universais, o conhecimento intelectual é a base da razão que deseja a onisciência do mundo. Mas, a palavra não tem condições de substantivar e conceituar o mundo todo. E na medida em que os conceitos intelectuais igualam entes singulares, punem a diversidade existente. Por isso, o conhecimento mediado pela linguagem verbal também é incapaz de nos entregar a cognoscência imediata do real.

Se tivéssemos uma visão direta da realidade, nosso conhecimento seria final, definitivo. Mas isso não acontece. Frequentemente os cientistas são forçados a reconhecer que as coisas são totalmente diferentes daquilo que pensavam. Aí ocorrem as grandes revoluções na ciência. Isso não aconteceria se o conhecimento fosse visão direta do real. Em vez de visão direta, palpites; em vez de conhecimento certo e final, conhecimento provisório. Por que: Porque o que temos nas mãos são os modelos. Os modelos são aquilo que conhecemos. [...] Para construir um modelo fazemos uso não de materiais sólidos, mas de *conceitos*. (ALVES, 2009, p. 65)

Antes das escritas verbais não havia registros externos de conceitos que pudessem ser acessados para estudos. O esforço pela conservação do conhecimento acumulado pelas gerações exigiu da cultura oral o desenvolvimento de vários estratégias de memorização do saber, a partir de mandamentos sintéticos, coleções de sentenças curtas, aforismos, anedotas em

versos e rimas, muitas vezes cantadas, de modo que fossem longamente fixadas na memória pessoal e coletiva dos grupos.

O vocábulo grego *gnomes* significa ‘breve sentença’, ‘provérbio’, ‘máxima’ e ‘ditos de sabedoria’. Não sem motivo, esse termo acima também participa da construção da palavra ‘nome’ (*gnomen, nomos*) e dá origem à palavra latina *cognoscere* (conhecer). Por conseguinte, a tradição filosófica sempre entendeu que o conhecimento das coisas ocorre quando se encontra seu “verdadeiro” nome (ou conceito). “Ora, tanto para Heráclito quanto para Êsquilo a ideia de ‘etimologia’ deve ser tomada literalmente: um *etymos logos* é uma ‘afirmação verdadeira’ escondida na forma de um nome” (KAHN, 2009, p. 424). A tradição filosófica sempre acreditou que o conhecimento verdadeiro só pode provir do *logos*, ou seja, do pensamento orientado pela palavra (e pelo número).

Porém, *gnomes* também pode ser entendida...

no sentido ordinário de cognição (opinião, julgamento) ou intenção (plano, propósito) – o que uma pessoa ‘tem em mente’, seja como uma crença concernente aos fatos, seja como um objetivo para a ação. A palavra tem nuances que sugerem as deliberações públicas, nas quais cada orador fala o que tem em mente até que prevaleça uma determinada opinião, resultando, assim, através da imagem de um debate jurídico, numa ‘opinião’ ou veredicto judicial. O termo também se aplica aos ditos ou conselhos memoráveis, aos aforismos gnômicos dos homens sábios. (KAHN, 2009, p. 263-264)

Os antigos entendiam o discurso verbal como um vetor para a verdade, desde que apoiado pelo consenso público após as deliberações democráticas na *agora* grega. Para aqueles pensadores, a palavra não carregava em si mesma a verdade, porque seu teor de veridicção dependia do utente da linguagem. Ali, Platão tinha certa razão ao temer os efeitos negativos da escrita, como ele nos alerta no diálogo *Fedro*, uma vez que para

este filósofo a sabedoria não poderia existir num rolo de pergaminho, senão apenas na mente daquele que profere o discurso.

Ao longo da história, o tecnicismo filosófico acabou por hipertrofiar a lógica gramatical, deslocando o lugar da verdade, retirando-a de sua matriz psíquica e subjetiva, para entronizá-la na objetividade sistêmica dos escritos verbais e matemáticos. Prova disso foi a decadência da palavra falada (juramento) como fonte de legitimidade dos contratos, e o crescente uso da palavra escrita em documentos oficiais, devidamente selados e carimbados. Neste caso, a desumanização da palavra transformou a escrita em uma 'garantia' de verdade, já que a tinta sobre o pergaminho pareceu livrar-se do subjetivismo de um falante. A verdade, portanto, foi expulsa do corpo do homem, posta para fora do mundo humano e pastoreada pelos pensadores rumo ao plano metafísico do pensamento.

Lá, no *metamundo* suprassensível, a palavra libertou-se de sua humanidade e se transformou em conceito objetivo, passando a comunicar modelos categóricos e universais, ao invés de emular as coisas do homem e do mundo. Legitimadora de essências, a verdade é agora a declaração das qualidades que definem uma generalidade.

Verdade e conceito se tornaram sinônimos.

Ao denunciar a palavra como conceito, Nietzsche explicita a função valorativa de todo nome, de todo conceito. Conceituar é simplificar, reduzir, então conceituar, assim como representar, é escolher, ressaltar, rejeitar; nomear é atribuir valor. [...] Nomear é impor identidade ao múltiplo, ao móvel, é forjar uma unidade que a pluralidade das coisas não apresenta. A palavra, por juntar coisas distintas em um único signo, se sustenta na negação da diferença. (MOSE, 2011, p. 72)

Quando emitimos uma palavra, pronunciamos uma frase ou oração, nos submetemos a um escaninho do qual não logramos escapar. A palavra não diz o que desejamos comunicar,

mas comunica o que deseja de nós, quando pensamos usá-la, enquanto ela nos usa como hospedeiros de uma verdade suprasensível. A palavra que conceitua é a mesma que rejeita a diversidade do mundo, já que ao declarar a generalidade que nomeia, reduz todos os entes supostamente definidos por ela a fantasmas de si mesmos, reflexos especulares sem vida nem materialidade.

Ao realizar essa castração cognitiva, a palavra também moraliza as coisas, apartando-as segundo o bem ou o mal visto pela perspectiva do filósofo. “Se a palavra fosse apenas o rastro de uma experiência vivida [um subsídio à imagem], se indicasse, pela via do signo, a pluralidade móvel que lhe deu origem, o [atual] estatuto da palavra estaria comprometido”. (MOSÉ, 2011, p. 73)

Desde o nascimento da filosofia platônico-aristotélica, a palavra se esqueceu de sua origem como tradutora de imagens, para se tornar signo de outro conhecimento desvinculado da sensualidade do pensamento sofisticado, mas voltado à sustentação do ser como fundamento do mundo. A palavra não se reconhece mais como alegoria de movimentos, não aceita sua condição de *flatus vocis*; não quer ser apenas nome de ideias, mas se afirmar como título heráldico de uma qualidade eterna. A palavra não quer mais ser potência, mas se tornar ato. Aqui, ela empresta o poder da verdade a seus hospedeiros, que se investem de autoridade diante da *polis*, tal como o governante, o filósofo, o comerciante e o clérigo.

Teoria mimética do conceito – uma das principais funções das linguagens conceituais é simular o real por meio de signos que comuniquem ideias gerais, culturalmente compatíveis com o modo de ver de uma sociedade. Aristóteles, em seu livro *De Interpretatione*, escreveu que “os discursos verdadeiros são semelhantes às coisas” – o que implica dizer que o objetivo da linguagem é mimetizar o real.

No caso da linguagem verbal, a comunicação de informações acerca do real tem o *conceito* como veículo ou suporte de ideias. Em geral, os substantivos são os principais nomes com os quais a linguagem verbal denomina os conceitos. Por isso, o substantivo comum ‘touro’ é o título que se dá ao conceito composto das seguintes características essenciais: animal domesticado, quadrúpede, herbívoro, ruminante, antiodáctilo, macho da espécie *bos taurus*, cuja carne é comestível. O conceito de ‘touro’ deve constituir-se dessas qualidades acima declinadas e verificáveis em todos os animais a que se refere.

Os substantivos, por exemplo, são conceitos básicos que se reúnem em sintagmas para formar outros conceitos mais complexos, tal como: “o touro é valente”. Ao relacionarmos vários conceitos numa sequência literal gramaticalmente válida, sobrevém a necessidade de sabermos, de acordo com Aristóteles, se tal relação corresponde a (assemelha-se, mimetiza) uma coisa ou evento realmente existente no mundo. Como posso saber se é válida a sequência de conceitos: “o touro é valente”? Para isso, eu preciso conhecer o conceito de ‘touro’ e de ‘valente’, assim como a relação que lhes é imposta pelo verbo ser (é), para deduzir acerca de sua validade.

Ao observar no mundo o comportamento da maioria dos touros, devo inferir que a qualidade conceitual ‘valente’ pode lhe ser atribuída na maior parte dos casos. Quando uma sequência gramatical de conceitos, ou seja, quando um texto é considerado válido, queremos dizer que ele corresponde a coisas e eventos realmente existentes no mundo. Existe outro nome que se dá a essa correspondência entre o texto e o real: verdade.

A verdade é a importante característica que se atribui a um texto, quando este conjunto de conceitos articulados corresponde válida e eficientemente a uma coisa ou evento realmente existente no mundo. Para que um texto seja verdadeiro ele precisa corresponder-se com o (e assemelhar-se ao) real. Ora, corres-

pondência, similitude, equivalência e analogia são qualidades de outro importante conceito tradicional: mimese (*mimesis*).

A ideia de que as artes repetem, copiam ou imitam a realidade em um meio diferente, usando estereótipos daquele meio como os cubos de um jogo infantil, era o núcleo da antiga teoria da mimese. A diatribe de Platão contra as artes no livro X de sua República aceitava a teoria, mas criticava os artistas por imitarem as entidades erradas (objetos físicos ou eventos e não os princípios a que esses se conformam), por fazerem da ilusão (tal como a perspectiva) parte de suas técnicas imitativas e por provocarem emoções. (FEYERBEND, 2010, p. 155-156)

Quanto mais os conceitos simples e complexos fazem corresponder eficientemente suas definições ao real, tanto mais miméticos eles serão em relação ao fenômeno que pretendem descrever. No limite, a ambição de grande parte dos textos da cultura é tornar-se a mais eficiente imagem mimética em sua área e emular fidedignamente a parte do real que lhe é objeto.

A busca dessa eficiência mimética (da maior analogia com o real) encontra-se mais comumente nas filosofias e nas ciências. Quando um cientista busca por uma fórmula matemática que explique certo fenômeno real, deseja que tal conceito (equação) seja o mais completamente adequado, de preferência universalmente, ao trecho do real que traduz – busca-se por uma imitação completa.

Embora abrigue seu conjunto de falhas, esse método de organização do conhecimento, pela geração de uma semelhança mimética entre o texto de conceitos e o real a ser representado, tem sido muito útil para a comunicação da ciência e da reflexão filosófica. Mas, ao configurar imagens (gramaticais e matemáticas) significantes da ordem do mundo, os conceitos não pertencem ao real, pois são criações da *psiché* humana. Neste fato simples e incontestável reside toda liberdade e toda

limitação que pode ser experimentada pelo homem – liberdade para criar conceitos, assim como o padecimento de sua precariedade cognitiva.

Pelo fato dos conceitos serem invenções humanas que colonizam nossa *psiché* com imagens simbólicas do mundo, em muitos casos utilizamos dessas representações – independentemente de sua real correspondência com as coisas e eventos existentes –, para fabricar paisagens ficcionais de acordo com os interesses que alimentamos.

Essas criações ideacionais elaboradas pela mente – embora não sejam verdades, na forma de uma *adequatio* – são muito importantes quando as empregamos para fazer planos, traçar objetivos, estabelecer metas, assim como para criar modelos abstratos da realidade, como forma de orientar o desenvolvimento de coisas e eventos. Também podemos acrescentar a esse uso idealista dos conceitos grande parte da produção artística, que provém da criação de imagens ficcionais que se traduzem em obras de arte.

Como criações ideacionais, os conceitos também podem ser utilizados inadvertida ou intencionalmente para comunicar falsidades, ideologias e utopias. Da mesma forma como nas criações ideacionais de projetos e modelos, a falsidade ideológica e utópica se torna possível devido a mimese que as imagens abstratas dos conceitos estabelecem com o real. Esse mimetismo conceitual cria mundos fantásticos que parecem corresponder à realidade, quando de fato são ilusões perpetradas por aqueles que abusam da importância que o senso comum atribui à verdade.

Porque nomeamos como verdade apenas uma única interpretação dentre as possíveis? Segundo os antigos, a verdade seria o próprio conhecimento que o ser humano deveria cultivar em qualquer situação, preferindo-a em relação à falsidade. No entender da tradição, quando existe “a” interpretação verdadei-

ra, todas as demais estão prejudicadas e caem no polo oposto à verdade, tornando-se interpretações falsas.

Essa noção tradicional da verdade seria eventualmente aplicável caso a definição da única interpretação possível não ficasse a cargo de certas pessoas. Bem sabemos que a atribuição de definir o que é a verdade transforma seus autores em gente muito poderosa. Se a razão exige que todos sigamos a verdade, aqueles que a controlam também devem ser seguidos, obedecidos e mesmo venerados, pois neles a verdade está encarnada. Por este motivo, todo e qualquer projeto de poder digladia com seus opositores pela posse exclusiva da verdade. Prestemos atenção: longe de ser a única interpretação válida, a verdade é apenas a interpretação hegemônica!

O nosso é um tempo em que o projeto da interpretação é em grande parte reacionário, asfíxiante. [...] Numa cultura cujo dilema já clássico é a hipertrofia do intelecto em detrimento da energia e da capacidade sensorial, a interpretação é a vingança do intelecto sobre a arte. Mais do que isso. É a vingança do intelecto sobre o mundo. Interpretar é empobrecer, esvaziar o mundo – para erguer, edificar um mundo fantasmagórico de “significados”. (SONTAG, 1987, p. 16)

Ao ampliar sistematicamente a esfera do conhecimento teórico em detrimento do conhecimento experimental (sensorial e estético), o desenvolvimento crescente das linguagens conceituais intelectualizou a cultura. Ao crer no conceito como a verdadeira coincidência entre o mundo real e o pensamento, a inteligência dispensou sem maior cerimônia seu contato com o real, para fiar-se apenas na conceituação. Crendo ser possível viver numa simulação controlada do real, a inteligência criou um mundo sem mosquitos, sem assimetrias nem acidentes desviantes. Esse mundo fantasmagórico, falsamente perfeito, não passa de um castelo de cartas, cujos naipes são os signos das linguagens conceituais.

Mesmo considerando a verdade como a melhor interpretação do real, qualquer representação proveniente de textos de signos só traduz parcialmente a realidade. “Ora, já que o signo sempre representa algum aspecto do objeto, e não todo o objeto, nenhum signo consegue ser inteiramente verdadeiro...” (PINTO, 2002, p. 65) Não há verdade que não seja precária, pois toda abstração é uma carência.

A importância pragmática da verdade reside no fato de que muitas vezes a falsidade (oposta à verdade) traz prejuízos às pessoas. Ninguém deseja um falso cálculo de engenharia, um falso remédio, um falso testemunho e, via de regra, a mentira nos desvia do melhor caminho. A verdade tornou-se um valor altamente estimado, tendo em vista que ao construí-la o ser humano tem mais chances de se proteger de perigos, ao mesmo tempo em que avança para o sucesso de suas ações.

Ao prevenir-se dos eventuais males trazidos pela falsidade, o humano acostumou-se a crer na verdade como uma espécie de bem, misturando a busca pela melhor interpretação do mundo com um sentimento universal de ética, que vai moralizar todo o conhecimento intelectual empreendido pela tradição filosófica. Razão pela qual o filósofo tradicional é aquele que se sente um benfeitor da humanidade ao buscar pela verdade como sinônimo do bem. Por outro lado, muitas vezes, a verdade é o resultado de convenções impostas aos indivíduos, cujo objetivo é tornar a vida social possível; muitas vezes se trata apenas de uma ficção necessária às relações entre os homens.

O homem não ama necessariamente a verdade: deseja suas consequências favoráveis. O homem também não odeia a mentira; não suporta os prejuízos por ela causados. O que se proscree, o que não se aceita e não se deseja é o que é considerado nocivo: são as consequências nefastas tanto da mentira quanto da verdade. A obrigação, o dever de dizer a verdade nasce para antecipar as consequências nefastas da

mentira. Quando a mentira tem valor agradável ela é muito bem aceita. (MACHADO, 2002, p. 38)

Nem toda falsidade e mentira podem ser consideradas um mal. Especialmente quando os envolvidos na sua fabricação e consumo têm ciência de que se tratam de fantasias. Este é o caso da arte, que de maneira geral é uma ficção, cujo efeito ilusório não deve ser tratado como um malefício, mas como uma forma de conhecimento legítimo que conduz, no mais das vezes, a novos pensamentos e sensações capazes de provocar um entendimento revolucionário acerca de seu objeto.

A tradição filosófica sempre lançou sobre o campo da arte o pejo da desconfiança, o olhar de desprezo pela produção de simulacros, ao mesmo tempo em que sempre tentou tanger os artistas para dentro de seu aprisco metafísico. A filosofia continuamente buscou sublimar a arte e esterilizá-la de sua sensualidade inerente, metendo-lhe os ferrolhos conceituais, na forma de cânones idealistas – aqui nasce a primeira estética.

Culpada pela sua demasiada humanidade, portanto falível porque dependente da subjetividade, a arte foi condenada a objetivar-se, de resto como todo o pensamento organizado. A principal missão da tradição metafísica sempre foi angelizar a razão e desumanizar o conhecimento, de modo a livrar o pensador de sua encarnação, a fim de que ele viesse a alcançar um estágio de raciocínio similar ao espírito absoluto hegeliano, completamente independente das pulsões, desejos e emoções subjetivas. Até hoje, mesmo inadvertidamente, a filosofia e a ciência intentam normatizar completamente o pensamento, inclusive o estético, de modo a atingir um grau ótimo de objetividade, que tentam comunicar em seus conceitos, fórmulas e teorias.

A ideia de objetividade, no entanto, é mais antiga que a ciência e independe dela. Ela se ergueu sempre que uma nação, uma tribo ou uma civilização identificou seus meios de vida com

as leis do universo (físico e moral) e ela tornou-se perceptível quando culturas diferentes com visões objetivas diferentes se confrontaram. [...] Nações mais beligerantes usaram a guerra e mataram para erradicar aquilo que não se enquadrava em sua visão de Bondade. (FEYRABEND, 2010, p. 12)

A objetividade, por ironia, é a mais humana das ilusões, pois depende da crença daqueles que se convencem de tê-la alcançado. A crença é como a feitura do vinho: pisamos e repisamos ilusões e sonhos até que deles emane o suco da verdade, que imaginamos ser independente e universal. O mito da objetividade é gêmeo univitelino da ideia da melhor interpretação como noção de verdade. Aqueles que se arrogam na posse da verdade são os mesmos que a investem de objetividade. A verdade se torna universal porque é tida como naturalmente independente de intérpretes, livre de contextos e existente por si mesma – ela seria apenas descoberta, jamais inventada. O possuidor da verdade se vê como um benfeitor desinteressado ao apresentá-la para os demais que, caso não aceitem a interpretação verdadeira podem ser considerados tolos – pior que isso, só podem ser mal-intencionados, já que se recusam voluntariamente a seguir o caminho do bem. Aqui nascem o herético, o imoral, o dissidente e o inimigo do povo.

Como nos proteger da violência com que os portadores da verdade se lançam contra nós? Devemos ter conosco que a verdade é uma ferramenta útil, embora específica, pois não serve para tudo solucionar. A busca pela melhor interpretação do real tem sua utilidade, quando nos auxilia no conhecimento das coisas, de modo que possamos lidar com o mundo. Mas a verdade tem de ser entendida como uma interpretação parcialmente eficiente, cuja utilidade é limitada pelo movimento do devir. A melhor interpretação de um mundo em inconstante fluxo deve considerar múltiplas soluções, a partir do entendimento de que o real é um jogo fragmentado de forças que se chocam assimetricamente, alinham-se e se desafinam, sem previsão nem sentido.

Se a verdade deixa de se definir como identidade (como não-contradição das proposições) ou adequação (do juízo à coisa), é talvez porque, em nome de uma verdade mais profunda que a da filosofia, o real é concebido por Nietzsche como multiplicidade, fractura, diferença que só a arte [estética] pode apreender adequadamente. (FERRY, 2003, p. 50)

A verdade é uma ferramenta cognitiva muito caprichosa. Como a Fortuna, deusa grega que atende aos audazes e aos loucos, a verdade não pode ser domada, ela sopra onde quer e abandona seus cultores à miragem de sua presença. Uma sombra, a verdade é metáfora sem rosto.

Na frase: “o bem ilumina a alma”, onde se encontra a verdade? Na coleção de metáforas que refere a luz ao bem, e a alma ao sujeito? Na “iluminação” que permite “enxergar” a verdade que define o “bem”? – metáforas, demasiadamente metafóricas. Se as definições sobre o “bem”, “iluminação” e “alma” são tão variadas, o sintagma frasal acima é um imenso vazio, completamente descolado de qualquer vínculo com alguma realidade, para que possa ser considerado uma verdade.

Nem podemos afirmar que a verdade é a melhor adequação do pensamento ao real, já que esta é uma afirmação meramente humana! Não dispomos neste planeta de outra espécie cognoscente capaz de opor-se ou concordar com nossa interpretação e servir-nos de parâmetro externo. Isso faz de nossas interpretações, boas ou más, sempre um antropomorfismo.

Não podemos sair de nossa condição humana para julgar pelo lado de fora se o homem detém ou não a verdade. Não existe objetividade total, já que aquele que a busca está preso em sua própria subjetividade. A verdade é uma coleção de crenças alimentadas por grupos sociais, que despeja seus cânones sobre a lava incandescente do mundo e tenta resfriá-la para fixá-la em conceitos constituintes de sua visão coletiva do real.

A imagem da subjetividade humana legada pelo cogito cartesiano dominou o pensamento ocidental por alguns séculos. De acordo com essa imagem, a existência do sujeito é idêntica a seu pensamento. A relação entre um ser interior que pensa e um exterior do qual o ser pensante está asceticamente separado é uma relação de identidade. (SANTAELLA, 2006, p. 13)

A ilusão moderna, de que a pura objetividade seria possível, proveio da alienação do corpo em proveito de um pensamento que deseja substituir a existência pela essência. O famoso conceito cartesiano “penso, logo existo” é uma perigosa crença de que a ideia pode substituir a vida de um sujeito dotado internamente de razão, que se lança pelo mundo afora com a missão de objetivar o real – para antropomorfizar o mundo. A ideia de sujeito não é mais que isso: uma ideia! Não “existe sujeito ou subjetividade fora da história e da linguagem, fora da cultura e das relações de poder” (SANTAELLA, 2006, p. 17).

Para a psicanálise freudiana esse sujeito talvez se pareça com o que alguém pensa de si, somado ao que os outros pensam dele. Mas isso se assemelha à noção de superego. Segundo esta figura psicanalítica, o sujeito se compõe de crenças e visões que ele recebe de suas relações e as introjeta em sua psicologia, na medida em que convive como membro de sua cultura. O sujeito é um projeto alheio ao indivíduo, imposto de fora como um fardo, pela tradição dos mortos que o precederam, cujos fantasmas habitam nas linguagens da cultura.

Se considerarmos a imagem de sujeito descrita acima, vamos entendê-lo como um ventríloquo da sua própria coletividade, que só enxerga o mundo pelos olhos da tradição em que está imerso. Isso ocorre em nós pelo fato de que os outros nos pressionam em favor de uma identidade, ou seja, impõem a nós os mesmos valores que adotam, buscando nos enquadrar na comunidade, de modo que todos possamos ser agentes de

reprodução do conjunto de crenças que alimentam as verdades de nossa tradição.

O principal mecanismo com o qual esse processo de identificação é realizado encontra-se nas formas sociais das linguagens da cultura. As linguagens, especialmente a verbal, são os motores da interpretação que transportam os discursos com os quais a tradição alimenta nosso superego e nos transforma em *sujeitos*, isto é, em “submetidos”.

Até o século XIX, o esforço de interpretação estava vinculado a um processo de identificação de sentido entre pensamento e mundo, porque ainda se acreditava ser possível alcançar “a” verdade. Só a partir daquele século, muito em função dos esforços de Nietzsche, é que se passou a entender a interpretação dos discursos como uma *atribuição* de sentido às coisas, realizada pelo trabalho humano de antropomorfizar o mundo.

Hoje sabemos que as linguagens não nos permitem uma real e imediata vinculação com o mundo, porque as representações das coisas e as coisas representadas jamais se assemelham completamente. Por conta dessa heterogenia insuperável entre linguagem e mundo, não pode haver “a” interpretação, mas um arranjo arbitrário em que se atribuem sentidos artificiais ao real, por meio de representações. Torna-se urgente delimitar as fronteiras da interpretação, além das quais o homem só pode conhecer o mundo a partir de noções não-interpretativas (estéticas, experimentais, sensíveis, perceptivas).

Por isso, exatamente, creio que deveríamos restabelecer o contato com as coisas do mundo fora do paradigma sujeito/objeto (ou numa versão modificada desse paradigma), tentando evitar a interpretação – sem mesmo criticar a altamente sofisticada e altamente autorreflexiva arte de interpretação que as Humanidades há muito instituíram. (GUMBRETTCH, 2010, p. 77-81)

É preciso desencantar-se do cacoete intelectual que sempre tenta dizer o que o mundo é, para realmente experimentá-lo, daí procedendo a outro conhecimento baseado na memória afetiva da experiência, que dispensa o conceito em seu modo de pensar o mundo. Mas, não é o caso de imaginar o conhecimento humano totalmente destituído de interpretação. Os saberes comunicados pelas linguagens são fundamentais para grandes campos de atuação da sociedade. Entretanto, permanecer apenas no âmbito da interpretação verdadeira tem criado mundos ilusórios que frequentemente acabam em desastres e sérias decepções, como é o caso das ideologias religiosas, políticas e as utopias benevolentes. A maior parte daquilo que realmente importa para a vida humana dispensa o recurso ao conceito, porque se tratam de relações experimentais com o mundo.

A verdade sobre algo geralmente é uma interpretação que alcança a maior aceitação possível. Isso implica alguns cuidados: (1) o fato de ser aceita pela maioria não significa que aquela é a melhor interpretação; (2) as interpretações gerais são cunhadas sempre em favor do exercício de algum tipo de poder; (3) a força da maioria emprestada à interpretação geral impede ou dificulta a construção de outras verdades, por ventura até mais úteis.

Tenhamos em mente que o conhecimento da verdade não liberta – ao contrário do que apregoa o senso comum –, antes escraviza e compromete a todos no sentido de uma única visão, impedindo opções cognitivas até mais vantajosas.

Nossos corpos habitam o fluxo do real. Como os demais corpos do mundo, também nós estamos em movimento, somos passageiros. A angústia com que o conhecimento de nossa finitude nos atormenta faz com que caiamos na tentação de buscar pela permanência, pela constância da representação; por isso “a história da ideia de verdade parece remeter não ao universo do conhecimento, mas à necessidade humana de duração, de estabilidade”. (MOSE, 2011, p. 31)

LINGUAGENS DA CULTURA

Existe sobre a face da Terra um imenso número de espécies animais, dentre elas a *Homo sapiens*, que tem entre suas principais características biológicas seu tipo excepcional de linguagem. A exigência evolutiva que constituiu a linguagem como a principal característica de nossa espécie foi (e continua sendo) a necessidade da comunicação, desenvolvida sob vários aspectos com o objetivo de ampliar um relacionamento eficiente com o meio ambiente e socializar os conhecimentos entre os grupos humanos. A origem latina da palavra ‘comunicação’ (*cum+munis*: participação conjunta) remete ao sentido de tornar algo comum a todos. E o que se busca tornar comum entre os indivíduos partícipes de um grupo social é o conhecimento do ambiente em que vivem; isso inclui todas as técnicas de sobrevivência, segurança, alimentação, reprodução, dentre outras, além do autoconhecimento e do conhecimento do outro (teoria da mente).

Em todas as espécies sociais desenvolvem-se alguns tipos de comunicação compatíveis com suas características anatômicas e fisiológicas como é o caso, por exemplo, das formigas que se utilizam de sinais químicos para comunicar mensagens vitais para a manutenção de sua organização social. As abelhas, além de sinais químicos, também fazem uso de sinais visuais, principalmente no que se refere às refrações de ultravioleta provenientes do pólen das flores. Outros animais, como os grandes primatas, têm sistemas de signos mais complexos, que envolvem vocalizações específicas para indicar presença de alimento, perigo, grupos vizinhos, predadores, dentre muitos, além de gestos significativos que comunicam relações de poder, intenções sexuais, hostilidade ou amizade.

Embora seja muito mais sofisticada em relação às demais espécies animais, a comunicação do *Homo sapiens* não difere tanto em qualidade, como em grau. Quando os entusiastas da humanidade, iludidos pela crença na exclusividade de nossa espécie, enumeram as características que nos separam dos outros animais, não conseguem apresentar argumentos definitivos que nos diferem em qualidade; mas apenas argumentos que demonstram diferenças gradativas.

Obviamente, não é o caso de acreditarmos que humanos e babuínos sejam culturalmente semelhantes – a diferença entre nós e as demais espécies é bem sensível. Mas, apontar como diferença específica o fato de que o homem é o único animal que tem ciência da própria morte, não corresponde exatamente aos fatos. Elefantes também pressentem a morte, carneiros apartados do grupo percebem que seu destino está marcado – a diferença segue sendo gradativa.

Se levarmos em conta a definição antropológica de cultura, como toda e qualquer produção de ferramentas e símbolos, também aqui a diferença entre nós e algumas espécies animais é imensa, porém gradativa, já que a etologia e a psicologia evolutiva encontraram inúmeras evidências de ferramentas construídas por animais, para os mais diversos fins. Defender a especificidade humana por sua capacidade de abstrair pensamentos, embora evidente, também é gradativa, na medida em que as vocalizações de um chimpanzé para seu grupo podem significar várias coisas, dentre elas a presença próxima de um predador. O significado do ganido do animal é a imagem abstrata do perigo que o predador representa na memória do bando.

Talvez alguns tipos particulares de arte possam formar uma fronteira que realmente separa o humano de outros animais. Porém, do mesmo modo que muitos animais constroem ferramentas com o objetivo pragmático de procriar, alimentar-se, garantir segurança ou habitação, a maior parte daquilo que se tornou arte

para os seres humanos ainda guarda sentido de finalidade. Pinturas nas cavernas foram úteis para interação social, assim como até hoje grande parte das artes visuais ainda comunica mensagens discursivas. Mesmo a música, que pode ser considerada a menos conceitual das artes, quando acompanhada de letra nas canções, se torna uma narrativa que comunica conceitos.

Disso podemos reter o fato de que, desde os sistemas sígnicos mais simples dos bichos, até as complexas linguagens culturais humanas, tudo parece indicar que a comunicação de conhecimentos é um fenômeno imprescindível à administração da vida. A própria vida se confunde com a comunicação entre órgãos de um corpo, entre os corpos de um grupo e entre os corpos e o ambiente em que ocorrem.

Alguns dos principais meios dessa comunicação vital, da qual depende boa parte da vida humana, são as linguagens. Embora a palavra 'linguagem' provenha das propriedades anatomofisiológicas da língua humana, capacitada a comunicar sons segmentados e articulados, com o tempo o termo ganhou generalidade e atualmente indica todo e qualquer sistema de signos produzido pela cultura. Além da linguagem verbal, também podemos nos referir a uma linguagem binária, linguagem matemática, linguagem imagética, linguagem musical, linguagem cinestésica, linguagem palato-olfativa, dentre outras.

As linguagens contêm conjuntos de códigos responsáveis pela comunicação de representações do imenso fluxo de pensamentos, ações, eventos e valores humanos que circulam no interior da cultura. O inevitável imbricamento das operações semióticas das linguagens com as formas psíquicas que caracterizam a subjetividade humana constitui a imagem que a pessoa faz de si mesma, diante do outro que, ao mesmo tempo, lhe tem como objeto de cognição.

Consciência e linguagem: tudo a ver! – ao contrário do que pensa o senso comum, a consciência humana não é pessoal,

nem particular. Quando alguém apela para a “própria” consciência, de fato, dirige-se a um conjunto de conhecimentos comunitários que o indivíduo absorve socialmente, a partir das inúmeras oportunidades que se apresentam em sua experiência de vida em que apreende esse saber coletivo ao qual está exposto, imerso e submetido.

Como já foi mencionado, a conformação latina da palavra ‘consciência’ remete a uma comunhão de conhecimentos (cum = junto, *com* + *scientia* = conhecimento, saber) partilhados por toda uma comunidade de pessoas, que se torna coletivamente ‘ciente’ de saberes e valores necessários à sobrevivência e prosperidade do grupo, em meio aos desafios do ambiente. Nas coletividades humanas, quando aumenta a complexidade das relações entre os indivíduos (e entre os indivíduos e o meio ambiente) a ‘consciência’ emerge na *psyché* de cada membro do grupo para dar conta de gerir a crescente aglomeração de informações, que passa a exigir uma forma coletiva de interpretação de signos e um modo mais ou menos unificado de valorar representações e sentimentos úteis à congregação dos indivíduos.

Em todo caso, jamais encontramos na fala dos outros senão o que nós mesmos pusemos, a comunicação é uma aparência, ela nada nos ensina de verdadeiramente novo. Como seria ela capaz de nos arrastar para além de nosso próprio poder de pensar, já que os signos que ela nos apresenta nada nos diriam se já não tivéssemos em nosso íntimo sua significação? (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 35)

Aqui, a função da consciência é garantir a partilha social de um conjunto de signos-símbolos comum a todos, tais como linguagens, saberes, valores e crenças, que devem ser o mais possível estável e fixo, de modo a minimizar eventuais conflitos entre os membros da comunidade. A consciência raramente produz algo de novo – seu papel é preservar e conservar o que há de comum a todos, em contraposição às idiosincrasias do indiví-

duo. Por isso, a consciência é o lar da moral que, por sua vez, é o conjunto de comportamentos socialmente estabelecidos para submeter cada membro do grupo, segundo o papel que lhe é devido – fugir, de alguma forma, ao papel social que lhe é imposto, significa “perder a consciência”.

Heráclito advertia que ‘os homens acordados têm um mundo comum, mas os que dormem recolhem a seus próprios mundos.’ O pensamento racional (filosófico), a abstração intelectual pressupunha o estado de vigília da consciência no empenho da determinação objetiva do mundo. (SODRÉ, 1994, p. 20)

Entre os pré-socráticos já se relacionava a consciência à formação de um conhecimento comunitário, acessado por todos quando em “estado de vigília”. O que nos leva à segunda e mais conhecida definição de ‘consciência’ (*cum* = partícula de reforço + *scientia* = conhecimento, saber), como um estado de lucidez em que nos encontramos bem cientes daquilo que acreditamos pensar e fazer por nós mesmos. Mas, a maior parte da *scientia* que o humano produz por própria conta, segundo sua experiência pessoal de vida, não pode ser partilhada com o grupo social, por se tratar de conhecimentos individualizados, subjetivos, que desenvolvem memórias da percepção e dos sentimentos pessoais, levando à formação daquilo que poderíamos denominar – produzindo um neologismo – de *egosciência*¹² (ciência do eu individual).

Pelo fato de termos uma vida comunitária, desenvolvemos diversos modos de relacionar cada *egosciência* privada, com a parte da consciência (ciência coletiva) que nos cabe, segundo nosso pertencimento a uma coletividade. A psicologia tem muito a ver com a boa ou má gestão realizada por cada indivíduo, das relações entre sua construção cognitiva pessoal

12. Ver Glossário.

(egosciência) e o complexo edifício simbólico que caracteriza a consciência de sua comunidade.

Apresento este neologismo – egosciência – para ser empregado provisoriamente como um termo paralelo ao conceito de ‘consciência’ (ciência de todos, ciência coletiva), para não fazer uso da palavra ‘inconsciente’ que, etimologicamente, funciona como oposição ao conceito de ‘consciência’. Não é o caso aqui, de alterar o emprego de termos consagrados pela imensa literatura psicanalítica. O recurso a este neologismo serve, apenas, para propor em bases semióticas um modo diferente de relacionar os estados psicológicos. Ao invés de fazer uso das palavras ‘consciência’ e ‘inconsciente’, tal como são empregadas pelo senso comum, me utilizarei momentaneamente dos termos consciência e ‘egosciência’.

Freud, o fundador da psicanálise, considera que por meio de processos específicos a linguagem verbal conduz o humano à consciência. Segundo o médico austríaco, desde que nascemos nossas faculdades cognitivas buscam o conhecimento do mundo, que se torna ‘consciente’ apenas quando aprendemos a associar as nossas experiências subjetivas ao sentido/significado atribuído às palavras, em suas relações gramaticais. Nesse momento também nos tornamos cientes de ser objeto do pensamento e do julgamento dos outros, dando início à construção de nossos superegos, na medida em que incorporamos a “ciência coletiva” de nosso grupo social. Suponho, assim, que a consciência e o superego freudianos mantêm vínculos de identidade.

Para Freud, a consciência é formada em sua maior parte de pensamentos derivados das representações verbais, enquanto as ideias e afetos reprimidos permanecem ‘inscientes’ até que sua correspondência verbal seja encontrada. Segundo a teoria freudiana, a maioria dos pensamentos é ‘insciente’. Disso, podemos presumir que a linguagem verbal

nos conduz à apreensão de apenas uma parte da consciência coletiva, que é formada pelo conjunto dos conhecimentos objetivos, socialmente compartilhados.

Mesmo antes de Freud, Nietzsche já dizia que a consciência nasce ao mesmo tempo em que surge a linguagem, sob a pressão da necessidade de comunicar. Para Nietzsche, o humano se torna consciente tão só daquilo que é comunicável pela linguagem, partilhável com os outros – só do que é *comum*: tudo o que vem à consciência tem caráter coletivo, gregário e vulgar!

Penso, como se vê, conclui Nietzsche, que a consciência não pertence essencialmente à existência individual do homem, mas pelo contrário à parte da sua natureza que é comum a todo o rebanho [...] e que, a despeito da melhor vontade que ponha em ‘conhecer-se’, nenhum dentre nós poderá jamais tomar consciência senão de seu lado não individual e ‘médio’ [...] O pensamento que se torna consciente não representa senão a parte mais ínfima, digamos que a mais superficial, a pior, de tudo aquilo que o indivíduo pensa. (FERRY, 2003, pp. 181-182)

O principal papel da consciência (o saber coletivo de um grupo; a ciência comum a todos) está em gerar nas pessoas uma identidade (*idem* = o mesmo, o comum) de pensamento e sentimento, através da comunicação de símbolos codificados em linguagens e outros sistemas de signos, de modo a estabelecer uma uniformidade cultural coletiva. A urgente necessidade de pertencimento ao grupo faz de cada indivíduo um partícipe engajado na “ciência comunitária”, à qual está exposto inapelavelmente.

Essa imposição comunitária atinge o âmago de nossa psicologia, de modo que muitos de nós cremos ter uma visão própria de mundo (Uma consciência individual!), quando, sem nos dar conta, estamos reproduzindo na maior parte dos casos os valores de nossa cultura. Por outro lado, os traços característicos de nossa própria personalidade são reprimidos e

muitas vezes impedidos de se comunicar, para que apenas os comportamentos conscientes sejam estimulados sempre em favor da coletividade.

[A] consciência é o lugar da semelhança, do nivelamento, da vulgaridade. Por ser a valorização da linguagem, do pensamento, da tradução em signos de comunicação, a consciência diz respeito, exclusivamente, ao tornar-se rebanho, mediano, comum. A consciência é uma grade interpretativa que traduz a vida para um universo específico de conceitos e valores e se tornou a instância moral por excelência. (MOSE, 2011-B, p. 45)

Por meio das linguagens da cultura, a consciência prevalece como um processo de identificação dos indivíduos ao grupo social que os contém, cujo limite se define pela alteridade do desconhecido, pela xenofobia. E para formatar boa parte da *psiché* humana, a consciência nos é imposta a partir das narrativas e discursos que habitam a memória da comunidade cultural a qual pertencemos, submetendo-nos compulsoriamente a papéis sociais, valores morais, crenças e cosmovisões estabelecidas pelas relações de poder que atuam na coletividade.

Esse processo finca raízes inclusive nos meandros ‘inscientes’ da personalidade, vez por outra produzindo traumas psíquicos, que são os efeitos colaterais da incompatibilidade entre o indivíduo e a “ciência coletiva” que ignora sua singularidade, tal como foram inicialmente diagnosticados por Freud. “Esses elementos semânticos, assimilados individualmente pelo homem ao longo de sua educação, constituem a consciência e, por conseguinte, sua maneira de pensar o mundo”. (FIORIN, 2005, p. 19)

Louçada como um atributo exclusivo da humanidade, a tão incensada “posse da consciência” não é exatamente uma garantia de liberdade e autonomia do indivíduo, mesmo porque a consciência é de raiz coletiva – causa e efeito das lin-

guagens da cultura –, o que implica dizer que seus processos sempre tenderão a privilegiar os interesses do grupo cultural, em detrimento das demandas pessoais do indivíduo. A consciência se parece com uma semântica que empresta sentido e significado aos valores de uma coletividade, sobrepondo-se à interpretação individual de um membro do grupo, pois foi estabelecida ao longo do tempo pelo poder do senso comum. O que o senso comum chama de consciência pessoal, não é outra coisa que a memória simbólica dos valores da cultura, constituída por um membro da sociedade durante sua vida.

Diferentemente da consciência, as manifestações individuais e privadas que o humano pode reclamar como próprias e pessoais, encontram-se no âmbito de seus processos egoscientes de experiências e afecções – as partes da *psiché* humana que realmente pertencem ao indivíduo.

Se entendermos a *egosciência* como um tipo de cognição e memória auferidos pela experiência subjetiva do indivíduo em meio ao fluxo do real, saberemos porque não podemos identificá-la à ciência coletiva (consciência), nem compartilhar seu conhecimento com os outros, através de narrativas das linguagens da cultura. A *egosciência* de cada um é constituída pelo repertório mnemônico dos afetos produzidos pelo atrito do corpo sensível com o fluxo do real – tratam-se de cognições psicossomáticas e experimentais –, que compõem a memória das emoções, sensações, sentimentos, sofrimentos, paixões, gozos e intuições pessoais, dando caráter singular à personalidade individual, muitas vezes entrando em conflito com as imposições coletivas da consciência.

O imenso campo das mídias da cultura, das relações familiares, a instrução escolar e os valores sociais são os veículos privilegiados da manifestação das linguagens e contribuem enormemente para o processo de conscientização e identificação do indivíduo ao coletivo, institucionalizando a *psiché* hu-

mana. A consciência é uma coletivização mental, estimulada pela cultura em favor da unidade do grupo social e contra a diversidade egoística. Os pensadores do século passado tomaram o cuidado de centralizar o debate filosófico em torno das linguagens da cultura, para encontrar nelas os mecanismos gramaticais e semânticos que influem na (e distorcem a) forma de pensar o mundo.

O traço predominante da filosofia do século XX é o interesse pela linguagem. A linguagem não é mais considerada como um meio neutro para alcançar o conhecimento, nem como um instrumento que usamos para descrever ou decodificar o mundo. A linguagem forma nosso conhecimento de nós mesmos e dos mundos em que vivemos. (STEUERMAN, 2003, p. 51)

Criadoras da consciência humana, as linguagens são construções artificiais paralelas à *psiché*, cuja relação íntima com a personalidade individual ora se assemelha a uma simbiose, ora a uma espécie de parasitismo cognitivo. No modo simbiótico, as linguagens auxiliam o indivíduo em seu processo de pertencimento à comunidade, como também a representar o mundo, permitindo à ciência humana processar formas harmoniosas de relacionamento entre o humano e o meio ambiente. No modo parasitário, as linguagens provocam alucinações em nossa psicologia fazendo-nos enxergar outros mundos, planos fantásticos, miragens metafísicas, cujas consequências quase sempre são desastrosas para as relações entre o humano e o fluxo do real.

Se a linguagem é comparável àquele ponto do olho de que falam os fisiologistas, e que nos faz ver todas as coisas, ela não poderia evidentemente ver-se a si mesma, e não podemos observá-la. Se ela se furta a quem a procura e se entrega a quem renunciou a ela, não podemos considerá-la de frente,

não resta senão “pensá-la de viés”, “imitar” ou “manifestar” seu mistério... (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 195)

O principal efeito tóxico do parasitismo cognitivo causado pelas linguagens é a armadilha suprassensível da representação sígnica *in absentia*. “Estar no lugar de algo implica a ausência física da referência do signo: ser signo é apenas referir-se a um objeto, já que o signo não tem o objeto, o objeto é uma ausência” (PINTO, 2002, p. 63). Isto quer dizer que as linguagens (compostas de textos de signos) não representam diretamente o fluxo do real, mas reproduzem ideias que os nossos mortos faziam acerca de seus mundos.

As linguagens contêm textos *sobre* as coisas, sempre elaborados no passado e constantemente reafirmados pelos atuais usuários desses discursos. Por representar ideias cristalizadas, essas narrativas criam mundos irrealis, cuja mitologia é coerente apenas em relação à lógica gramatical de seus textos, enquanto se encontram divorciadas do fluxo do real, onde habitam os corpos (humanos).

A linguagem – deveríamos compreender o singular como plural, as linguagens – é algo que dá e tira. Ela nos inclui no mundo dos objetos (a realidade que ela constitui para nós), mas nos exclui do mundo das coisas (a que nunca temos acesso). A linguagem faz com que toda a nossa realidade seja, por assim dizer, virtual. (PINTO, 2002, p. 9)

O mundo constituído pelos signos das linguagens é a principal ficção com a qual tentamos descrever o mundo real, gerando em nós um transtorno obsessivo compulsivo de caráter bipolar. Ora cremos haver dominado o fluxo do real a partir de nossos arranjos discursivos, ora nos vemos perdidos diante da originalidade com que o real nos surpreende. Por meio das linguagens, nossa *psiché* se bifurca: a parcela da consciência coletiva que cada um constitui para si adota uma mitologia de

representações do real, enquanto nosso corpo se debate com a aspereza da matéria do mundo em que ele habita.

Um signo não representa nada além de um breve fragmento de informação *acerca* da coisa que ele substitui em nossa memória. De modo que signos, textos, discursos e narrativas são pálidas imagens que abstraímos da experiência com o real, transformadas em conceitos de linguagens que circulam na cultura.

As interpretações textuais que usualmente fazemos sobre um fato não passam de mitos a respeito do real, na medida em que nossa consciência está bem mais sujeita aos processos lógicos dos códigos semióticos, do que a uma eventual identidade com o mundo. A complexidade do real se manifesta na miríade infundável de coisas e acontecimentos que aportam nossa sensibilidade, para as quais nenhuma linguagem tem capacidade de representação plena.

A ideia é que o mundo de que temos experiência é composto de uma tal quantidade de objetos e eventos que, se tivéssemos de caracterizá-los todos e nomear cada um deles, seríamos subjugados pela complexidade do ambiente; por isso, o único modo de não nos tornarmos ‘escravos do particular’ reside na nossa capacidade de ‘categorizar’, isto é, de tornar várias coisas equivalentes, reagrupando objetos e eventos em classes. (ECO, 1998, p. 127)

A categorização foi o artifício construído pelas linguagens para afastar nosso pensamento da complexidade do real. Porém, se recorrermos apenas às linguagens como forma de constituir conhecimento do mundo tornamo-nos “escravos do universal”. Devido à incapacidade das linguagens em representar *in totum* todos os aspectos que compõem as coisas e os eventos, recorreremos à abstração do real, retendo do referente apenas um pequeno punhado de informações capaz de ser representado por signos. Essa operação implica atri-

buir o mesmo conjunto de informações a um número imenso de coisas e eventos reais, universalizando aquilo que, de fato, sempre foi particular.

Repito exemplo anterior: o signo verbal ‘cadeira’ representa um pequeno conjunto de qualidades, dentre elas as seguintes: elemento do mobiliário, instrumento de repouso do corpo, contém base de sustentação, assento e encosto. A ideia de universalidade aqui reside no fato de que todas as coisas que se encaixam nesta descrição acima “são” cadeiras, não importando as diferenças “aparentes” que distinguem umas das outras. “Universal” é apenas o conjunto arbitrário e uniforme de qualidades essenciais que forma o conceito que, por sua vez, é aplicado indistintamente sobre todas aquelas coisas, às quais atribuímos tais qualidades, enquanto as coisas mesmas sempre serão particulares.

Iludido com essa universalidade artificial e metafísica, o senso comum embarca ingenuamente na crença de que as linguagens, especialmente a verbal, podem substituir o mundo caótico em que vivemos biologicamente; ou pior, se imagina que podemos antropomorfizá-lo para “melhor”. Essa “melhoria” do mundo apregoada por todo tipo de utopia, cuja base se assenta na fantasmagoria produzida pelas linguagens, significa, de fato, uma recusa, um abandono do fluxo confuso do real, uma fuga em favor de outro mundo ordenado, pacífico, inteiramente racional e abstrato.

É justamente aqui, quando os signos nos isolam do real, representando para nós apenas as partes pacíficas das coisas depuradas de suas diversidades, que o humano encontra seu esconderijo do mundo – na consciência (ciência coletiva). “É a partir daí que começa a inversão: não mais o mundo do devir e da pluralidade, mas o outro mundo estável de signos da comunicação, o mundo da linguagem” (MOSÉ, 2011, p. 47). Instrumentalmente, a linguagem verbal também atua como um pro-

duto da necessidade psicológica de exclusão de diferenças, da vontade de nivelamento e redução da pluralidade e do conflito.

Ao invés de uma convenção necessária, capaz de aumentar o poder de atuação do homem no mundo, a palavra se tornou o sinônimo das coisas. Mais do que isso, a crença na correspondência entre as palavras e as coisas terminou por sustentar a vontade de negação da vida [niilismo], que, ao contrário da convenção dos signos, é mudança, conflito, imprevisibilidade, desconhecimento. (MOSE, 2011, p. 19)

O espanto e o terror infringidos aos corações humanos pelo impacto cruel do fluxo inconstante do real provocaram no âmago dos pensadores duas atitudes contraditórias. Parte deles desenvolveu seu pensamento em vista da incontrolável e infindável transformação porque passam todas as coisas – esses têm entre seus representantes os nomes de Heráclito e Demócrito. Aqueles, no entanto, que preferiram negar ou desconfiar do movimento imprevisível do real buscaram por detrás do mundo uma estabilidade oculta, tendo entre seus representantes as figuras de Parmênides e Platão.

O antigo pensamento grego vinha esgrimindo seus argumentos e contra-argumentos entre ambas as correntes, quando o judaico-cristianismo assume o poder em Roma no século IV desta era e faz pender a balança em favor de Platão. Daí em diante, a linguagem verbal deixa de ser convenção para comunicação de conhecimentos e passa a constituir ferramenta de estabilização da caótica realidade do mundo, tornando-se “sinônimo das coisas” e ocupando o lugar do real.

A palavra substitui a realidade e sinaliza o caminho para a construção de um mundo mitológico e sobrenatural, estável, fixo, permanente, idêntico e ideal. “A linguagem é como um molde, que ordena o caos, determinando o que é uma coisa, um acontecimento etc., cria uma imagem ordenada do mundo” (FIORIN, 2005, p. 53). Com os séculos, o reino abstrato do pen-

samento transformou-se em uma realidade virtual com o auxílio imprescindível da palavra, que por sua vez foi eternizada pela durabilidade da escrita, permitindo assim a cristalização indefinida das ideias dos mortos, cultivadas com fervor religioso pelas gerações subsequentes. A crença de que a verdade reside na ideia e a palavra é sua única tradutora levou os pensadores e religiosos a gravitarem em direção ao mundo suprassensível, onde depositaram os ideais da razão, do bem e da beleza.

As palavras apascentam as ideias ao reduzir sua polissemia e unificar o sentido, antes que se dispersem na mente. “Se a cultura pode ser pensada como uma domesticação, no sentido que Darwin dá à palavra, se é como um rebanho de ovelhas, então as palavras [...] são os cães pastores que usamos para geri-la.” (CLOUD, 2015, p. 162)

Na cultura platônico-cristã, tudo aquilo que mantém vínculos com a palavra, o número, a mente e a ideia, corresponde à verdade, ao bem e à beleza. Porém, tudo aquilo que remete à matéria, à encarnação, à paixão e ao desejo deve ser taxado de irracional, maléfico e feio. Desde então, “toda palavra é um pré-conceito” (NIETZSCHE, 2008, p. 196) e a busca pelo conhecimento se tornou sinônimo de julgamento, transformando a filosofia em uma deontologia vulgar. “Não é por acaso que desde Platão aos nossos contemporâneos encontramos na história do pensamento filosófico tentativas perenes de construir classificações das categorias de juízo” (CALABRESE, 1999, p. 35).

Porém, como as linguagens também fazem parte da empiria, encontram-se em inconstante movimento, evoluindo tanto no âmbito da sintaxe, como da semântica.

Nós por vezes falamos em “evolução da linguagem” como se fosse um evento discreto ocorrido num passado distante. Se nossas linguagens evoluíram, me parece que ainda evoluem. Mas no presente, nos vemos tomando decisões conscientes e racionais acerca de que palavras usar e o que elas significam.

Como Darwin, penso que o básico seria supor que o presente é uma boa pista sobre o passado, as coisas provavelmente se tornaram hoje o resultado de processos ainda ativos a nossa volta, sempre ocorrendo desde muito tempo. (CLOUD, 2015, p. 11)

Depositar exclusiva confiança no conhecimento produzido pela palavra significa se olvidar de que ela não está pronta, mas em constante evolução. As palavras não garantem aquele conhecimento certo, claro e distinto, tão sonhado pelos pensadores e cientistas, porque são precárias na representação do real, como também nem sempre significam as mesmas ideias que um dia representaram.

Entre as linguagens da cultura encontram-se outras fontes de discursos que compõem grande parte do conhecimento que circula na sociedade. Outras linguagens (além da verbal) também são capazes de narrar um fato, discorrer sobre um tema ou questão, desenvolver, transmitir e representar conhecimento.

Com o desenvolvimento das mídias cineaudiotactuvisuais, a partir de meados do século XIX, expandiu-se enormemente a possibilidade de comunicar conhecimentos não-verbais. A cinematografia, por exemplo, que se compõe do registro de imagens em movimento, difere enormemente da escrita verbal, que é registro de conceitos. Mesmo assim, o “cinema é uma forma de pensamento. Os grandes cineastas são pensadores, embora não pensem conceitualmente, mas por imagens”. (MACHADO, 2009, p. 247)

As narrativas cinematográficas, sem diálogos verbais, são muito eficientes na comunicação de informações com as quais o espectador pode constituir um conhecimento inconcebível (não-conceitual) formado por imagens em movimento análogas à inconstante transformação da matéria do mundo.

Essa identidade da imagem e do movimento significa a identidade da imagem-movimento e da matéria. Visto que

a imagem é igual ao movimento, também a matéria é igual à imagem-movimento. As imagens-movimento constituem o universo, conjunto ilimitado formado de blocos de espaço-tempo; é o universo material. A matéria é o universo das imagens-movimento em ação e reação entre si, antes mesmo da distinção entre corpos, qualidades e ações. (MACHADO, 2009, p. 253)

Enquanto a palavra dá conhecimento do mundo por meio de ideias gerais fornecidas por conceitos abstratos, a cinematografia proporciona o conhecimento do mundo por meio da reprodução de imagens singulares em movimento, muito semelhante a como o observador percebe o real em fluxo. O conhecimento proporcionado pela cinematografia tem fortes componentes estéticos, pois ao contrário de conceituar o mundo, emula a realidade inconstante do devir por meio de suas imagens móveis.

Até recentemente, a universalidade do conhecimento conceitual era virtude incontestável, de vez que sempre se acreditou que só havia ciência do geral. Devido à incontrolável quantidade de coisas existentes no mundo, muitos pensavam que o melhor – talvez único – modo de conhecer dependia da busca pelos padrões de regularidade a que a maioria dos elementos devia obedecer e constituir conhecimento a partir da instituição de categorias e espécies gerais. Por isso, além da matemática, o discurso verbal sempre foi o veículo semiótico mais empregado pela ciência e filosofia.

Com o surgimento do registro tecnológico de imagens, sons, movimentos e ttilidade, a possibilidade de capturar a configuração de uma coisa singular e registrar a passagem de sua presença em suportes cineaudiotactuvisuais abalou fortemente a crença de que a conceituação era a melhor forma de organização do conhecimento. Ao invés de confirmar a superioridade dos conhecimentos auferidos pelos conceitos abstratos acerca do mundo material, as mídias cineaudiotactuvisuais constituíram outra verdade, desta vez vinculada à semelhança

formal e à analogia física com o mundo material. E se o conhecimento é feito de verdades, a emergência de verdades não-verbais abala a hegemonia do *logos* e abre espaço para outras linguagens colaborarem com o desenvolvimento de novos conhecimentos para a sociedade humana.

A linguagem, como um todo, deve prover fórmulas para exibir a realidade, e a estrutura da linguagem deve exibir a estrutura das coisas. Mas o mundo da experiência é caracterizado pelo fato de que todas as coisas nele, ou a maioria delas, ao mesmo tempo *são e não são*. Portanto, a linguagem também deve exibir a mesma estrutura. (KERFERD, 2003, p. 127)

Se as linguagens são veículos de comunicação de conhecimentos sobre o mundo, então elas devem refletir em seus signos e códigos o mesmo comportamento e processos constitutivos do real em fluxo. Um discurso verbal, por mais versáteis que sejam seus signos e códigos, não dispõe – isoladamente – dos mesmos recursos semióticos que um texto cineaudiotactuvisual comporta para emular a singularidade do devir.

Não se trata, obviamente, de postar as linguagens da cultura numa hierarquia de utilidade e julgar seus signos e códigos segundo um ingênuo critério de eficiência, mas de reconhecer as especificidades dos sistemas de signos, pois cada linguagem produz seu próprio tipo de conhecimento (mas, nunca, um conhecimento universal). Com o advento dos meios de comunicação cineaudiotactuvisuais, tem início um deslocamento da posição de hegemonia cultural antes atribuída à linguagem verbal, enquanto surge uma nova configuração semiótica em que as linguagens da cultura se postam em paralelo e passam a produzir conhecimento de acordo com seu signo específico, sem a necessidade de reduzi-lo a discursos verbais.

A inefabilidade das linguagens não-verbais deixa de ser uma “inferioridade”, “incompletude” ou “incompetência” de

sua natureza, por que se reconhece o valor intrínseco do conhecimento que elas produzem, independentemente de sua relação com a palavra. Por isso, a sociedade contemporânea tem empreendido esforços no sentido de expandir os conhecimentos advindos das linguagens não-verbais, baseadas em imagens, sons, movimentos, tato etc.

A participação crescente das linguagens não-verbais na composição do conhecimento contemporâneo põe em causa a posição do *logos*, outrora considerado o cerne do processo de conhecimento socialmente distribuído. Na medida em que o logocentrismo é descentralizado e se torna específico na cena cultural, a *aisthesis* retoma o lugar que lhe fora usurpado pelo racionalismo dos discursos idealistas.

Ao crermos que a consciência de cada um não é mais do que a parte que lhe cabe no latifúndio cultural de sua comunidade, é preciso aceitar o fato de que nossa personalidade é, em alguma medida, bipolar: formada tanto pela memória estética de experiências sensíveis (*egosciência*), como pela memória semiótica, baseada na ciência comum (consciência) herdada de nossos mortos, com a qual constituímos os parâmetros formadores de nosso superego.

A gênese do conhecimento se processa a partir de atitudes cognitivas complexas e imbricadas entre si. A cognoscência humana dispõe de, pelo menos, dois aspectos mais evidentes – a cognição intelectual (semiótica) produzida pelas representações conceituais das linguagens e a cognição sensível ou estética, constituída a partir das experiências sensoriais geradas pelo atrito do corpo com o real em fluxo. A melhor forma de conhecer sempre dependerá de uma sofisticada mescla dos aspectos estéticos e lógicos da cognição.

Os discursos coletivos que compõem a consciência são ininterruptamente inoculados na psicologia dos membros da comunidade, por meio de mecanismos semióticos que comunicam a

moral, o senso comum, a simbologia religiosa, a escala social, a dialética política, assim como a racionalidade comum derivada da gramática da língua – motivo pelo qual, atitudes idiossincráticas de indivíduos descolados do senso coletivo são geralmente classificadas de antissociais, egocêntricas e até imorais.

Quando alguém se insurge contra a coletivização de seu próprio pensamento e contra a padronização de seu comportamento pessoal, é taxado de egoísta, justamente porque se coloca à parte do conjunto de sua comunidade – como uma pessoa que se vale mais de sua *egosciência*, do que de sua consciência.

Para que o conhecimento avance de forma eficiente é preciso considerar seu aspecto estético experimental, trazendo o corpo (os órgãos dos sentidos) sensível para o âmbito da equação cognoscente. Essa operação cognitiva só é viável quando o aspecto teórico-conceitual que opera no âmbito da consciência, cede espaço operativo às sensações da experiência afetiva *egosciente*, que vivenciamos em meio ao fluxo do real.

Conhecer, portanto, sempre será um complexo exercício de desvelamento dos discursos da consciência, por meio de uma atitude estética em virtude da qual nos tornamos cientes do intervalo existente entre as representações semióticas da cultura e a caótica fluidez do real.

CAOS E ORDEM NO MUNDO: A CONFUSÃO E A OBSCURIDADE DO REAL

A causalidade, princípio da lógica tradicional, afirma que cada uma das coisas que existem tem uma causa que lhe é anterior. Tal premissa provocou o surgimento da crença, segundo a qual uma corrente de causalidade que remonta ao

passado mais longínquo, talvez alcance a origem de tudo – a Causa não-causada: o deus primordial. Segundo a mesma crença, em uma projeção rumo ao futuro, cada elo da cadeia se torna causa dos efeitos seguintes, conduzindo ao fim (finalidade) do mundo como o entendemos.

Essa linearidade causal fornece ao senso comum um sentido (rumo, direção, destino e a razão de ser) para as coisas, uma origem e sua finalidade – por extrapolação: o sentido da vida. Buscar pela razão, ou seja, pelo sentido das coisas, significa encontrar suas verdadeiras causas. Daí provém o preceito, segundo o qual a verdade maior se encontra na origem das causas; lá atrás, no momento em que tudo se originou, encontrar-se-ia a verdade suprema. Deus seria, por conseguinte, essa causa *incausada* que tudo causa! – a verdade derradeira, primeira e última (*alfa et omega*). A ideia de que a origem é o lugar da verdade funda a tradição religiosa. “A preciosidade da origem remete à ideia de revelação, onde as leis são dadas por Deus aos homens...” (MOSÉ, 2011, p. 31).

Pela antiga mitologia grega, apresentada por Hesíodo, em sua *Teogonia*, o primeiro deus foi Caos, que imperava sobre a confusão das forças e regia a entropia dos elementos, em meio ao universo primordial. Para essa antiga mitologia, segundo Hedíodo, o mundo veio se ordenando paulatinamente, na medida em que as energias materiais conduziam à união dos elementos, por meio da atração recíproca inaugurada pelo deus Eros, filho de Caos.

A tradição platônico-aristotélica, adaptada pelo judaico-cristianismo, entende a ordem cósmica como resultante de uma cadeia ininterrupta de causas, tendo a divindade em seu princípio, por isso rejeita qualquer origem a partir do caos, de onde se acreditava ser impossível nascer qualquer ordem.

Atribui-se a Parmênides a frase *ex nihilo nihil fit* (nada provém do nada), a par com a tradição religiosa, que afirma

o nascimento da ordem cósmica, a partir de um momento de perfeição e completude. A primeira causa (Deus) e a causa final (Cosmos) se con-fundem.

De acordo com o judaico-cristianismo, a perfeição cósmica é maculada pelo pecado original do homem: seu desejo insaciável de conhecer. Pelo conhecimento das causas, do paraíso perdido até o mundo presente, o homem segue por uma escala decrescente e degenerativa, na medida em que se afasta sempre mais de sua origem divina, tornando qualquer futuro uma forma de declínio e corrupção.

Até hoje é possível vislumbrar nos discursos de fundamentalistas religiosos e pensadores regressistas, os maiores elogios aos modos do passado, referências nostálgicas a “eras de ouro” em que os homens viviam numa sociedade “melhor”, gozavam de uma vida “mais digna”, porque se encontravam mais próximos de sua origem divina. Para esses fanáticos, a história humana sempre se parece com a narrativa da degenerescência das relações sociais e dos valores morais, que decaem cada vez que seguem em direção ao futuro.

Esse tipo de pensamento sempre se alimenta da intenção que certos grupamentos ideológicos e religiosos manifestam por uma grande reação, uma guerra santa contra tudo o que identificam como progresso, por entenderem qualquer evolução como afastamento da ordem divina original – são os reacionários de todos os matizes!

Fortemente enraizada no senso comum, essas crenças norteiam subliminarmente as análises de muitas reflexões pseudofilosóficas e teorias autointituladas científicas, pois destacam da evolução histórica apenas os fatos que “demonstram” a queda da qualidade dos valores. Daí provêm todas as ideias acerca do fim do mundo, dos apocalipses tão populares entre os que veem toda a história do homem como um distanciamento da origem divina.

Ao pensar assim, essa tradição leva a crer que tudo o que existe tem uma finalidade, que é o sentido para onde aponta a “razão de ser” das coisas, gerando o clichê popular, segundo o qual não existem coincidências, mas uma ordem cósmica submersa que determina todas as causas de todas as coisas, mesmo que para o homem tais vínculos não sejam imediatamente conhecidos. Para o senso comum tudo tem uma utilidade! E por estarem ocupados com a busca do que lhes é útil os homens reduzem seu entendimento das coisas do mundo a um modo tipicamente antropomórfico em que tudo se subordina a um fim determinado.

Sendo todas as ações dos homens dependente da busca de um fim, seu conhecimento se reduz espontaneamente, portanto, ao conhecimento das causas finais: eles consideram tudo o que os envolve somente com referência a tal finalidade, visto que concebem tudo o que existe na natureza somente como meios para alcançar o que lhes é útil. Da mesma maneira que eles pensam que seus olhos foram feitos para ver, eles pensarão que os peixes são feitos para alimentá-los. Toda visão finalista é ao mesmo tempo uma concepção antropocentrista do mundo visto que ao final a perseguição de seu próprio interesse prevalece sobre todos os outros na natureza. (MIQUEU, 2009, pp. 128-129)

O homem se coloca numa posição tão central no mundo que acredita que as coisas existem em decorrência de nossa humanidade, pois, afinal de contas, a mais importante de todas as criações divinas (homem) precisa de um lugar de destaque que lhe conceda o desfrute de uma vida opulenta e perdulária, em detrimento dos recursos naturais do planeta. Tudo deve ter uma finalidade que, no extremo, se explica por causa da existência do homem sobre a face da Terra. Tudo o que acontece, inclusive as coisas mais inexplicáveis, tem lá seu significado oculto relacionado com a existência do homem no planeta.

Nosso antropocentrismo vaidoso nos deixa ver somente aquilo que confirma nossa imagem de senhores do mundo, enquanto cega nosso juízo para tudo o que nosso orgulho trata como insignificante. “Anote isto: toda teoria, da mesma forma que as redes, inclui um pré-julgamento, um pré-juízo (que com frequência se torna, efetivamente, prejuízo) acerca das coisas destituídas de significação. São essas coisas que a teoria deve deixar passar”. (ALVES, 2009, p. 100)

Metáfora de Rubem Alves, a teoria como rede tem seus vãos e interstícios, de modo que só consegue capturar a lógica dos fenômenos até certo nível de suas manifestações regulares, além das quais deixa escapar as ocorrências mais sutis, justo aquelas que são mais abundantes no mundo real. Linguagens também são redes, cuja malha só prende sentidos determinados em conceitos pré-formatados. O engano que cometemos com as teorias e as linguagens é imaginar que o mundo se resume às coisas que se emaranham em suas teias; mas se a rede (ou linguagem) foi tecida para capturar tão somente as manifestações regulares do mundo que a tradição julga existir, não quer dizer que o mundo é composto apenas daquelas ocorrências que a linguagem está apta a identificar.

Temos o hábito de crer nos sistemas de signos que constituímos na cultura – nossas linguagens – como perfeitos mecanismos de inferência da realidade do mundo, quando os signos são redes de malhas largas por entre as quais vaza a maior parte do que existe no fluxo do real. Os “signos são a nossa primeira experiência de duração [de ordem]; é a duração ficcional da palavra que fornece a crença em um mundo durável; por serem sempre suprassensíveis, os signos são um tipo de Deus”. (MOSE, 2011, p. 49) A imortalidade é a maior das qualidades dos deuses. Pessoas morrem, palavras não! Um mundo regulado pela ordem semiótica das linguagens dá a impressão de

eternidade, de ser possível manter-se sempre idêntico a si mesmo, como quem preserva sua própria origem.

Mas, na origem não se encontra a verdade, nem mesmo o primeiro ato da criação, muito menos a causa primária de todas as coisas, senão o caos. A ideia ingênua de que a ordem provém de uma ordem superior e anterior, conduz ao paradoxo da origem primeira da ordem: aquilo que primeiro se ordenou, certamente não surgiu de outra ordem...

Vista de um modo ingênuo, a causalidade é mera crença. Assim como as águas passadas não movem moinhos, os fatos já ocorridos são domesticados pela linguagem. Qualquer um pode olhar para “atrás” e criar seu próprio passado, pois elege e seleciona os “fatos” que combinam com seu modo próprio de julgar a realidade. Nós criamos o passado com “fatos” que se sucedem coerentemente em nossas narrativas, mas esquecemos que essa “cadeia” é arbitrária, ou seja, depende de nossa própria vontade de agrupar fatos segundo critérios previamente selecionados por interesses bem humanos.

O fluxo do real não funciona dessa maneira. O real gera a partir de seu movimento infindáveis alternativas abertas e disponíveis para a formação de acontecimentos possíveis, que se cruzam com outras potencialidades, formando os nós de uma rede de ocorrências que percebemos como “fatos”.

Quando os humanos veem os “fatos” ocorridos se esquecem do leque de possibilidades que os precedeu. Se aquela pessoa não tivesse dobrado a esquina, não toparia de frente com o velho amigo, cujo reencontro permitiu retomar um antigo plano que acabou por modificar a vida dos dois. Ingenuamente, o senso comum acredita que “dobrar aquela esquina” não foi coincidência, mas o resultado de uma causa oculta na cadeia do destino. No entanto, é preciso admitir que o amigo poderia não ter dobrado a esquina e sua vida teria seguido outro caminho.

A cadeia de causalidade é tão-somente uma tentativa humana de dar sentido à aleatoriedade dos fatos que ocorrem no mundo. O mundo real, embora constituído de alguns tipos de ordens e leis, a todo instante abre infindáveis leques de possibilidades, cujos cruzamentos assimétricos vão originando os fatos. Essa recriação inconstante de possibilidades ocorre sempre no momento presente, modificando-se a cada instante e, por isso mesmo, trazendo temor e estupor ao homem, devido à ausência de sentido que se transforma sempre numa experiência de origem. Por isso, o senso comum manifesta essa ânsia de encontrar um sentido causal para “explicar” a ordem que se deseja ver no mundo.

A origem da ordem é o caos. E do caos da origem nasce a criação.

Enquanto a lógica visa conhecer o mundo de modo distinto e claro (investindo seus esforços na causalidade e identidade), o real em si mesmo se apresenta de maneira caótica e confusa, em profusões indefinidas de fenômenos que se confundem rizomaticamente. Atentemos para a palavra ‘confusão’, cuja semântica foi sequestrada pela lógica tradicional, que a interpreta como desordem, anormalidade, ilegalidade. Mas o termo ‘confusão’ também se diz daquilo que está misturado, mestiçado e mesclado, tal como todas as coisas que se movem no fluxo do real.

Povos que dispõem de linguagens não contaminadas pela gramaticidade ocidental não veem distinções, por exemplo, entre árvore e floresta, entre rio e peixe, entre homem e natureza, pois creem na confusão entre as coisas; a interdependência das coisas é a garantia de suas existências. Por ser um conhecimento confuso, a estética dispõe de um modo mais legítimo de pensar a natureza do devir, do que a clareza e distinção dos conceitos da lógica. Embora úteis para o pensamento racional,

a clareza e a distinção geradas pelas técnicas gramaticais da lógica às vezes revelam a ingenuidade do idealismo que ainda povoa o senso comum filosófico.

Participante do verbo latino *confundere*, e do particípio passado *confusus*, a palavra ‘confusão’ significa “fundir junto”, “misturar”, como também abolir a ‘clareza’ do conceito. A confusão é o estado natural do mundo, pois o real nos afeta de maneira confusa, motivo pelo qual a lógica sempre buscou ‘distinguir’ e ‘esclarecer’ as causas das coisas, embora nesse processo acabe por falsificar o fluxo do real em favor de uma imagem simplificada do mundo.

Um grave efeito colateral causado pelo modo logocêntrico de ‘distinguir’ e ‘esclarecer’ o mundo fez emergir a soberba da razão ao imaginar-se capaz de reduzir o real em conceitos abstratos, criando a ilusão de um mundo ideal em oposição ao natural. Ao invés de limitar-se a ‘distinguir’ e ‘esclarecer’ apenas ideias sobre as coisas, a vaidade intelectual dos pensadores levou-os a tornar distinto e claro o mundo todo, transformando a lógica gramatical e matemática em instrumentos de dominação da natureza (inclusive dos próprios homens).

A clareza – a “luz” imposta ao mundo pelo intelecto humano – se trata apenas do processo de transparência do real opaco e de abstração (de redução) da complexidade e do movimento das coisas. A distinção, de que se ocupa a atividade intelectual, visa apenas apartar os ‘caixotes’ abstratos (conjunto de qualidades essenciais que formam os conceitos sobre as coisas) e postá-los segundo uma hierarquia moral (princípios da causalidade, da identidade, da não-contradição e do terceiro excluído) que opõe o certo e o errado, o bem e o mal, o verdadeiro e o falso, a aparência e a essência, o distinto e o confuso etc.

Tudo aquilo que a inteligência não consegue esclarecer e distinguir conceitualmente ela repele como confusão a ser eliminada, fazendo-nos crer que tudo o que é confuso só pode ser

falso, ilusório, mal ou feio. Ocorre que o mundo real é infinitamente maior do que nossa capacidade de conhecê-lo esteticamente e logicamente. Se alimentarmos nossa xenofobia com relação ao desconhecido e à confusão inerente ao real, imputando-lhe um caráter maligno, não haverá qualquer expansão do conhecimento humano. E sem a contínua ampliação do conhecimento a civilização entra em risco de colapso.

Por outro lado, uma atitude positiva em relação ao estranho, ao diverso e ao desconhecido implica na aceitação da confusão inerente às coisas. A natureza não se divide em espécies, classes e nem em categorias; as coisas não fazem conceitos de si, nem agem moralmente. No mundo real tudo é misturado, confuso e obscuro, mas em sua estranheza existem conhecimentos que se encontram inacessíveis ao humano, enquanto a razão continuar enxergando apenas as coisas distintas e esclarecidas pela lógica. As ideias de distinção e clareza são úteis em vários aspectos das ciências e das filosofias, mas seus graves efeitos colaterais podem ser sentidos na cultura à maneira de distinção de classe, raça, sexo, nação, direitos, dentre outras, separando abstratamente coisas e pessoas reais que, naturalmente, deveriam misturar-se e confundir-se no interior da sociedade.

Desde Platão, e com o cristianismo em seguida, a luz está associada ao céu das Ideias inteligíveis ou a Deus. Segundo a *República*, o sensível procede do inteligível assim como toda claridade terrestre provém de um fogo celeste incorruptível, eterno, imortal e incriado. A luz propõe uma imagem, uma alegoria, uma metáfora do indizível. Do fogo da alegoria da caverna ao raio divino, a luz caracteriza a potência do além-mundo, a força da transcendência, a verdade de um mais além do real. (ONFRAY, 2012, p. 14)

O homem tem mais condições de enxergar o mundo durante o dia iluminado pelo sol, motivo pelo qual o medo do escuro noturno é um arquétipo que se revela comumente em

crianças, porque reside na *psiché* humana desde tempos imemoráveis. Quando a razão e a lógica se põem como sinônimas dos efeitos da luz diurna, mais não fazem do que apelar à figura de linguagem derivada da noção de visão e de altura, comparáveis ao sol que nos permite ver e conhecer as coisas, porque se posiciona no alto do céu.

A visão sempre foi considerada o sentido mais analítico, por isso o pensamento conceitual está baseado em imagens. Sem luz, o olho não recebe imagens. A luz se tornou a metáfora que representa aquilo que permite ao homem conhecer verdadeiramente o mundo. Metáfora, não mais do que isso! Porém, uma figura de linguagem tão potente que fez de seu inverso, a obscuridade, uma qualidade tão negativa que foi banida do pensamento por opor-se à razão e aos deuses. Mas o obscuro não significa incognoscível. A obscuridade pode estar bem à vista, conhecida e, até mesmo, “iluminada” pela razão.

Como não existe ‘clareza’ no fluxo do real, o estado mais comum em que se encontra o mundo é o da obscuridade. Se todas as coisas fossem iluminadas pela razão, a ausência de contraste condenaria o humano a uma ficção perigosa da perfeição, situação que torna impossível conhecer as diferenças. Somente a obscuridade pode dizer o que é a luz e defini-la.

Também é comum associar-se a luz à perfeição inteligível e moral, enquanto a obscuridade representa a corrupção da natureza material e humana. Porém, o termo ‘incorrupível’ designa algo que está livre de qualquer transformação, pois se encontra em estado de perfeição, ou seja, não precisa evoluir – está fora do fluxo do real e ausente da história. Supõe-se que uma coisa que não se transforma atingiu a perfeição ou sempre foi perfeita em si mesma, diferentemente das coisas que se transformam, modificam-se, evoluem e, portanto, estão sujeitas à corrupção.

Para a religião e a tradição filosófica, o mundo real (aí incluídos os corpos humanos) e tudo aquilo que é profano e secular, perdem significativo valor porque se modificam – pois qualquer evolução é corrupção, qualquer movimento é confusão. Os santos cristãos e os filósofos ascéticos sempre se mantiveram afastados da obscuridade mundana e devotados a um perfeito estado de iluminação espiritual, por meio da recusa dos afetos dos sentidos e das pulsões dos desejos, vivendo um jejum da paixão, tornando-se emocionalmente anoréxicos ou bulímicos.

Esses valores “antibióticos” não conquistaram apenas os corações de fanáticos religiosos e pessoas relacionadas à tradição filosófica, mas também o lirismo artístico. Os românticos, por exemplo, sempre foram conhecidos por sua intenção de virar purpurina, buscando escapar da materialidade de seus corpos por meio de drogas, doenças e atitudes de risco à vida, só para experimentarem estados extáticos semelhantes a tranSES espirituais.

“Chopin foi tuberculoso numa época em que a boa saúde não era elegante”, escreveu Camille Saint-Sans, em 1913. “Era de bom-tom estar pálido e esgotado; a princesa Belgiojoso passeava pelos bulevares... pálida como a morte em pessoa.” [...] As modas das mulheres do século XX (com seu culto pela magreza) são o último baluarte das metáforas conexas com a romantização da tuberculose em fins do século XVIII e princípios do século XIX. (SONTAG, 1984. p. 20)

A negação do corpo como fonte de um saber conduz, por meio de uma lógica tortuosa, à rejeição de sua saúde, de modo a libertar-se do que Platão chamava de túmulo da alma. Como sempre desejaram os santos cristãos, o artista romântico também tomou gosto em renegar a carne de seu próprio corpo para esvaír-se em direção a um mundo mais sutil e perfectível, onde a sublimidade da arte ilumina e redime os corações atormentados de jovens inadequados ao real.

A mortificação monástica que tortura o corpo para mitigar suas energias viscerais facilita o êxtase religioso, tanto quanto a doença que dilacera a carne a ponto de liberar a mente do artista para o delírio da fantasia. A última versão dessa ojeriza ao corpo foi bem documentada pelos românticos, para quem a tuberculose era celebrada como a doença das vítimas inatas, de pessoas suaves e sublimes, que não eram suficientemente amantes da vida para sobreviver. É o que fica sugerido na inércia marmórea de Ophelia (1852), o quadro de Sir John Everett Millais, que apresenta a magricela beldade tuberculosa de olhos fundos, como outras personagens exangues representadas por Edvard Munch.

E enquanto a representação padronizada de uma morte por tuberculose põe ênfase na rematada sublimação do sentimento, a repetida figura da cortesã tísica indica que a tuberculose também foi considerada capaz de tornar *sexy* a portadora da doença. O lugar-comum que ligava a tuberculose e a criatividade era tão bem estabelecido que, no fim do século, um crítico sugeriu que o progressivo desaparecimento da tuberculose era responsável pelo declínio que então se verificava na literatura e nas artes. (SONTAG, 1984, pp. 17/22)

É desconcertante constatar como dois milênios de abstracionismo idealista contaminaram tão profundamente a cultura, inclusive distorcendo completamente a compreensão da experiência estética, que deveria nos empolgar com a felicidade e o prazer da encarnação. Porém, ao contrário, vemos a própria arte, em pleno século XX, fazendo largos elogios à doença e à morte, como se fossem esses estados mórbidos a fonte dos mais belos ideais artísticos e filosóficos. “Os românticos moralizaram a morte de uma maneira nova: com a morte pela tuberculose, que dissolvia o corpo todo, eterificava a personalidade e expandia a consciência”. (SONTAG, 1984, p. 14)

Quem é esse artista, ou mesmo esse filósofo ou religioso, que faz da morte uma obra de arte? São justamente aqueles que foram capturados inadvertidamente pela idealidade da linguagem. Tão embevecidos pela visão de um mundo ideal descrito pelas utopias literárias, que se tornaram completamente incompetentes para viver a realidade. São idealistas que não conseguem aceitar a possibilidade de o bem e o mal mesclarem-se tão indecentemente no mundo real; não suportam a sujeira espalhada pela mistura da beleza com a fealdade, como se pode ver em qualquer rua ou bulevar urbano. Precisam refugiar-se, para sempre se possível, em um mundo iluminado, belo, verdadeiro, que não corra o risco de se corromper como a realidade.

Derivado das regras do jogo da linguagem verbal, o raciocínio por oposição – que se encontra na raiz da primeira lógica aristotélica – é um dos principais responsáveis pelo radicalismo do pensamento idealista. Segundo Roberto MACHADO, Nietzsche reconhece “toda oposição de valores como sendo metafísica e interessado em ultrapassar as dicotomias, considera, no entanto, que às vezes a natureza grosseira da linguagem condena a falar em termos de oposição quando na verdade só existem graus e sutis transições”. (2009, p. 24)

Iludido pela precária correspondência entre a linguagem verbal e a realidade, o idealista imagina que as oposições gramaticais (bem e mal, verdade e falsidade, feiura e beleza, etc.) existem no mundo real e podem ser acessadas, inclusive geridas pela vontade humana. O idealista crê haver no mundo uma divisão categorial entre verdade e falsidade, imaginando poder apartar coisas boas, de coisas más, no fluxo do real. Ao crer ingenuamente que a ideia governa a matéria, o idealista tem vista curta – enxerga apenas as oposições entre verdade e falsidade, mas nunca vê a infinita graduação real existente entre, por exemplo, o bem e o mal, entre o certo e o errado, porque ele não entende

de modo algum que tudo no mundo está sempre em um confuso ‘vir-a-ser’ que passeia entre os opostos e os supera.

Mesmo quando o mundo comunica ao idealista os sinais de suas inconstantes transformações, ele não percebe tais mudanças porque seus órgãos dos sentidos foram intoxicados pela linguagem verbal, que o faz ver apenas os versos e anversos de verdades bidimensionais (ou/ou). Daí provém a incompatibilidade do idealista com o mundo real.

Ao contrário da exatidão conceitual das palavras que iluminam o pacífico mundo abstrato do idealista, o real é enigmático, ambíguo e obscuro. A mensagem que a comunicação estética do mundo provê aos nossos sentidos é oracular, délfica, como menciona um fragmento de Heráclito: “O senhor cujo oráculo está em Delfos não declara nem esconde, mas dá sinais”. Aqui, o pré-socrático “está se referindo à prática délfica de aconselhar de forma indireta, por imagens, enigmas e com ambiguidade...” (KAHN, 2009, p. 166)

O fluxo do real está sempre em comunicação com nossos sentidos, oferecendo-nos variadíssimas informações que podem ser capturadas e absorvidas pela nossa sensibilidade, gerando em nós a cognição estética do mundo. O fluxo do real se comunica de modo enigmático, confuso, obscuro, tal como um oráculo. Na comunicação que provém do mundo não existem textos formatados segundo uma lógica gramatical, mas sinais que devem ser ecoados em nossos corpos, de modo que seus afetos produzam a intuição de um saber.

A clareza da lógica, com o princípio de não-contradição, está ligada à repressão das fantasias inconscientes, sendo esta repressão parte do sistema pré-consciente, que proíbe o acesso à consciência de pensamentos e emoções inconscientes. Reconhecemos no riso do sofista o prazer específico de mostrar que a lógica se torna antilógica nos limites extremos da racionalidade. Pensar pode ser virado pelo avesso e posto de cabe-

ça para baixo, e a segurança de um mundo de identidades e não-contradição se fragmenta. (STEUERMAN, 2003, p. 77)

Sem desconsiderar os incontáveis benefícios que a lógica carrega para a cultura humana é preciso considerar que a rede das linguagens que comunica o pensamento lógico reprime a manifestação das ocorrências estéticas ao considerar tão somente as ideias claras e distintas com as quais ditam a aparência oficial do mundo. Não! O mundo não se resume ao parco volume de dados que a razão reconhece na forma de ordens, leis, normas e ciclos. Essa parcela ordinária do mundo corresponde à sua menor parte, pois na confusão e na obscuridade do devir se encontra a incomensurável abundância do real, que o homem pode conhecer, ao menos em parte, apenas quando abandona a clareza e a distinção gramatical de seus conceitos.

O momentum estético: a gênese da cognição – as relações de interpretação que se dão entre o intérprete e as formas simbólicas são conhecidas pelo termo ‘semiose’¹³. Este fenômeno estabelece para o leitor o sentido e o significado dos signos comunicados pelas linguagens. Alguns também definem a semiose como o ato de criação de significados atribuídos a formas culturais/naturais. A semiose é a ação que indica o encontro entre os elementos do signo (forma sensível e significados inteligíveis) que se dá na mente do intérprete. Para Aristóteles, esse encontro é uma “coincidência” – pois ao mesmo tempo em que a forma simbólica é capturada pelos órgãos dos sentidos do intérprete, seus processos mnemônicos recuperam a imagem correspondente, que foi previamente estabelecida pelo aprendizado e estocada no almoxarifado das representações lógico-semióticas, formando assim o sig-

13. Ver Glossário.

no. Por isso, segue-se a co-incidência (dupla incidência): no signo e na memória.

Como se trata de um *analogon rationis*, a cognição estética funciona da mesma maneira como na semiose inteligível, por meio de um encontro de incidências (coincidências) entre a sensibilidade do corpo humano e a matéria fluída do real – nesse ato, o fenômeno cognitivo se denomina ‘estese’¹⁴: a atividade cognitiva que produz memória perceptiva, realizada pela experiência que obtemos da relação do corpo humano (dos órgãos dos sentidos) com os demais corpos, movimentos e energias existentes no fluxo do real – alguns reconhece esse ato como *experientiação*.

Aisthesis para os antigos gregos correspondia à faculdade de perceber (sensibilidade). O exercício dessa faculdade (percepção) se dá por meio dos órgãos dos sentidos. Suas ações/recepções produzem as afecções, os *pathema*, que são as sensações resultantes da relação de tensão entre a sensibilidade humana e os sinais patêmicos enviados pelo mundo – este fenômeno se denomina ‘cognição estética’. “Aristóteles a define constantemente como uma coincidência em ato entre o órgão do sentido (*aistheterion*) e o objeto sensível sentido (*aistheton*), e afirma a identidade sensação-sentido ao ‘quase-ser’”. (CASSIN, 1999, p. 17)

Notemos que a filosofia grega já relacionava a cognição estética à produção de um “quase-ser”, que a diferia categoricamente dos processos de significação (criação de signos/símbolos), capacitados a capturar o “ser”. Para o pensamento grego, a estética envolve todo conhecimento daquilo que está sempre ‘vindo-a-ser’, enquanto não é reduzido ontologicamente pelo verbo ao estado de “ser” ou às essências.

14. Ver Glossário

Entre os antigos gregos era desnecessário disputar sobre a qualidade dos conhecimentos estéticos e lógicos, pois desde então era dado como certo o fato de que a cognição estética oferece informações acerca do real em fluxo (daquilo que está sempre vindo-a-ser: o “quase-ser” aristotélico), enquanto o conhecimento intelectual se refere à formação de conceitos sobre o mundo, na forma de signos/símbolos, para sua comunicação pela linguagem: quando o verbo diz o “ser”. Para aqueles gregos o conhecimento estético se refere a tudo aquilo que ainda não foi conceituado e/ou tudo o que não pode ser conceituado.

Se utilizarmos do pensamento heraclítico, só para nos manter entre os antigos gregos, devemos considerar que no mundo tudo flui e o estado natural das coisas é sempre transitório, nunca chegando ao estado de “ser”. Dito isso, inferimos que o conhecimento estético se identifica bem mais com a realidade semovente das coisas e eventos, do que a inteligência dos conceitos, que visa as essências permanentes.

Ao contrário de Platão, que considera a ideia o fundamento de tudo, e a matéria uma cópia deturpada da ideia, Hume afirma que a experiência é tudo, e a ideia apenas um rastro, uma lembrança. Para ele, quanto mais próximas das sensações nossas ideias estiverem, mais nítidas e fortes elas serão. E quanto mais abstratas, mais pálidas e sem força. (MOSE, 2011-B, p. 138)

Os sensores biológicos que funcionam em nossos corpos formam o vínculo mais eficiente entre nossas ideias e o fluxo do real. Longe de ser superficial, como creem os idealistas, a percepção não é apenas um ponto de partida da cognição, mas é a grande tradutora da natureza do real para a natureza de nossa cognição. Isso demonstra a importância das experiências sensíveis como um meio mais eficaz para organizar o conhecimento, ao invés de nos limitarmos à ruminação de teorias e conceitos no interior da reflexão intelectual.

Mas a tradição filosófica prefere lidar com os produtos acabados, arrumadinhos, racionais e tão metodologicamente demonstrados, que geram uma visão estereotipada dos processos, dificultando o aparecimento das novas ideias. O fato dos filósofos e cientistas experimentarem grande dificuldade em abordar as ideias criativas se deve a que alguns resultados cognitivos de suas percepções não se coadunam com suas teorias antecipatórias.

As novas ideias quase sempre aparecem no desenrolar de uma experiência, muitas vezes contra as expectativas dos procedimentos metodológicos, de vez que antigas fórmulas não são eficientes para produzir novas imagens. O que epistemólogos contemporâneos vêm considerando com mais atenção é a presença de um fator imponderável no trabalho científico: a criatividade não emerge da teoria vigente. “Em todo ato de verdadeira criação científica [filosófica e estética], quando uma nova visão de mundo é criada, existe um salto qualitativo. É necessário abandonar todos os auxílios do passado, porque o novo não é uma versão melhorada do velho” (ALVES, 2009, pp. 152-153).

Talvez o único tempo que realmente existe seja o momento estético da percepção. A criatividade se manifesta justo ali, naquele instante que surge na ponta da fina agulha do relógio, como um oráculo misterioso que se desvela de súbito para nossas mentes – pois antes ou depois do ponteiro só existe o nada. O momento da cognição é uma experiência estética que está vinculada ao corpo cognoscente. Essa cognição se dá na percepção do movimento das coisas reais, que pode gerar tanto afetos como conceitos.

O fluxo do real não é linear como quer a concepção de tempo do senso comum, que confere um sentido único e finalista (passado – presente – futuro) para o movimento das coisas. Ao contrário, a estética cognitiva possibilita o conhecimento da realidade por meio da percepção do movimento

aleatório das coisas. Essa experiência torna o perceptor ciente de que o mundo não é uma ideia figurada pelo intelecto, mas um mergulho no fluxo tumultuoso do real. Do abismo obscuro e confuso da matéria instável das coisas emerge um pensamento destituído de regras, anormal e desordenado, mas justamente apto a romper com as identidades redundantes e descortinar o novo, a origem, a criação.

Tais figuras não são o *material* com que a interpretação analítica prova sua capacidade de interpretar as formações da cultura. Elas são os *testemunhos* da existência de certa relação do pensamento com o não-pensamento, de certa presença do pensamento na materialidade sensível, do involuntário no pensamento consciente e do sentido no insignificante. (RANCIÈRE, 2009, p. 11)

A emergência de uma nova ideia ou imagem só provém de algo ainda não pensado, só emerge de um não-pensamento que, apesar do aparente paradoxo, torna-se fonte de um novo conhecimento. Obviamente, tudo o que é factualmente novo e alcança a cultura por meio da criatividade humana não consta *a priori* das linguagens. De vez que os sistemas de signos só podem representar (*re-apresentar*) ideias previamente codificadas pelos seus usuários, do contrário a originalidade agiria contra a ordem semiótica do sistema. Se o sistema verbal detém a potência semiótica de criar o ser, porque diz a essência dos objetos, tudo aquilo que ainda não se encontra na linguagem (e não faz parte dos procedimentos metodológicos do pensamento organizado) é elemento do devir.

Peirce foi o primeiro, senão o único, a assinalar, com o seu conceito de *primeiridade*, a importância da espontaneidade do ato perceptivo. Aquém das palavras ou dos signos, os sinais estéticos espriam-se na emotividade, na superficialidade, na obscuridade e nos paradoxos que transitam o tempo todo nos circuitos comunicativos. (SODRÉ, 2014, p. 303)

Aristotelicamente falando, o não-pensamento é um sinal estético que aponta para fora da linguagem, na condição de “quase-ser” (conceito que se assemelha à noção de primeiridade peirceana). Esta condição não pensada sistematicamente, porém tornada existente a partir da percepção do inesperado e do novo, perfaz o momentum estético, a gênese de qualquer ato cognitivo que tem por efeito uma leitura criativa do mundo.O

GRANDE DIÁBOLO

O objeto central deste estudo tem por tese considerar as percepções, sensações, emoções, paixões e experiências corporais como um modo eficiente de inferir e auferir conhecimento acerca do mundo, pois o outro aspecto da cognição, constituído pela leitura de signos que estabelece conceitos e representações, já está amplamente pesquisado e ainda goza de alto prestígio acadêmico.

O conhecimento conceitual, também definido como ‘inteligível’, é derivado da leitura e interpretação de formas simbólicas. Segundo o jargão técnico da semiótica geral, como opção à expressão ‘forma simbólica’, costuma-se empregar a palavra ‘signo’.

Ao sensibilizarem os nossos órgãos dos sentidos de modo semanticamente codificado, os signos/símbolos funcionam como gatilhos que acionam nossa memória de significados, gerando imagens convencionais que devem representar coisas, eventos e ideias que já circulam na cultura. Os símbolos (signos) são regulados por sintaxes que os relacionam a outros signos (símbolos), formando sintagmas capazes de registrar em suportes externos à memória humana (mídias), os conceitos que fazemos do real e do imaginário.

Boa parte da ciência desenvolvida pelo homem consiste em observar e estudar as regras de combinação, relacionamento e subordinação de vários tipos de símbolos (signos), de modo que a partir da leitura de uma formação simbólica sistemicamente ordenada seja possível interpretar ideias convencionais – como na leitura e interpretação de um livro.

Quando a sintaxe de uma forma simbólica produz ideias *conformes e adequadas* ao real, a lógica nomeia essa relação de representação com o substantivo ‘verdade’. E como já vimos anteriormente, a verdade assumiu um papel especialmente importante em todos os aspectos da vida e da sociedade humana. A busca pela verdade ou a posse da verdade transformou-se, em muitos casos, nas mais ferozes disputas por interesses nem sempre legítimos, mas também escusos e abjetos.

Para os antigos gregos, a oposição entre o verdadeiro e o falso funciona a partir do processo denominado *aletheia*, que designa o desvelamento. “Ser-falso’, *pseudesthai*, significa enganar no sentido de recobrir: pôr na frente de alguma coisa outra coisa que se faz ver, e desse modo fazer passar a coisa recoberta pelo que ela não é”. (CASSIN, 1999, p. 141)

Isso implica dizer que para o antigo grego o papel da verdade era des-velar as entranhas do real, mas nunca re-velar alguma coisa, já que tal manobra resultaria num outro velamento, acobertamento, fazendo se passar a forma simbólica da representação pelo próprio real, situação em que o duplo semiótico usurpa o lugar do mundo – quando as palavras passam a substituir as coisas.

Contudo, a sina de se passar por outra coisa, figurar-se no lugar dela, é a função precípua do signo – este é o principal papel do símbolo: estar no lugar de algo. Longe de desvelar o real para conhecimento do homem, o símbolo o *revela* e se torna o *pseudesthai* do real. Assim, a verdade como adequação de um símbolo a uma manifestação do real se torna um paradoxo ló-

gico, já que ao buscar por uma identificação com o mundo ao mesmo tempo o ‘re-vela’ – recobrando-o novamente.

Mesmo em face de sua maldição cognitiva, parte importante dos conhecimentos auferidos pelo humano provém de formas simbólicas intercambiáveis, que comunicam as ciências das quais a humanidade se utiliza para viver e prosperar. Embora a comunicação simbólica produzida pela cultura mantenha com o real uma relação esquizofrênica, as linguagens são imprescindíveis para o sucesso civilizatório do humano.

O que fazer para evitar a ‘re-velação’ do real cometida pelas representações simbólicas?

O humano é, antes de tudo, um corpo concreto que habita o mundo das coisas reais. Com a realidade do mundo nosso corpo mantém relações intensas, amplas e vitais (no duplo sentido), de modo que há, sim, um vínculo poderoso entre nossos processos cognitivos e a parcela do real que nossa biologia nos permite conhecer.

Enquanto as formas simbólicas duplicam o real por meio de representações inteligíveis das coisas do mundo, nossa percepção nos permite experimentar o mundo sem conceituá-lo, gerando por meio dessa relação patêmica todo um conhecimento estético capaz de atuar como um contraponto cognitivo às duplicatas semióticas das linguagens, enquanto desvela a esquizofrenia da representação simbólica e oferece alternativas à interpretação da verdade.

A palavra ‘símbolo’, proveniente do grego *symbolon*, significa ‘signo’, ‘convenção’, ‘acordo’, ‘pacto’. Composta pela partícula *syn* (juntar, unir), e a raiz *ballo*, *ballein* (projetar, lançar, colocar), sua semântica literal indica a ideia de “colocar junto”, “conduzir junto”. No caso em que se refere à linguagem, a palavra ‘símbolo’ representa a união de um sinal (forma sensível codificada: voz e escrita) com seu significado inteligível, gerando um signo verbal. O ‘símbolo’ é aquilo que une, inte-

gra e associa: a união entre o significante e o significado. Essa regra também serve para outros símbolos não-verbais, como imagens, bandeiras, brasões, totens, relíquias, músicas, danças, dentre outras, cujas formas sensíveis incitam a memória de significados abstratos para a comunidade que os adota.

Por outro lado, a palavra ‘símbolo’ também mantém relações complementares com seu antônimo, igualmente importante para a cognição humana, cuja definição etimológica tende ao inverso. Enquanto a palavra ‘símbolo’ designa associação, união, unidade, comunidade, seu termo contraposto, a palavra ‘diabo’, provém do grego *diabollos*, e significa: “aquilo que separa e desune”. Do prefixo *dia* (colocar-se entre, dividir, separar, bifurcar), e *ballo*, *balleim* (projetar, lançar, colocar), quer dizer literalmente “colocar-se entre”, isto é, algo, aquilo ou aquele que mantém duas coisas separadas, divididas, impedindo a união, isolando ou promovendo a disfunção entre as partes.

A palavra ‘diabo’ foi empregada, posteriormente, pela religião judaico-cristã para designar todas as coisas, situações e pessoas que promovem a discórdia, ou seja, a separação entre o cristão e seu destino divino. Obviamente, para os cristãos primitivos, o termo ‘diabo’ não representava um ser real, mas um gesto, um sentimento, uma ideia que dificultava ou impedia a reaproximação entre os cristãos e seu deus. Ao acumular-se de séculos, a tradição religiosa, como é comum, vai criando personificações e corporificando as qualidades excepcionais da palavra ‘diabo’ na forma de seres fantásticos como o satanás, o demônio, inclusive emprestando-lhes nomes próprios, como Lúcifer, Belfagor ou Asmodeus.

Se abrirmos mão das conotações religiosas que saturam de sentidos negativos o vocábulo ‘diabo’, lembrando-nos que esta palavra é mais antiga no léxico greco-latino do que o significado posteriormente atribuído pelos primeiros cristãos – talvez por traduções desviantes do aramaico –, poderemos utilizá-la

etimologicamente, para significar uma relação de diferença para com as formas simbólicas das linguagens.

De modo a não confundir o campo desta pesquisa com desnecessárias provocações, prefiro realizar mais uma manobra neologística para evitar o uso da palavra ‘diabo’ e toda a carga semântica pejorativa que o senso comum lhe atribui. Convido o leitor a utilizarmos a neopalavra ‘diábolo’¹⁵, inexistente na língua portuguesa contemporânea, embora compreensível e mais analogicamente equidistante da palavra ‘símbolo’.

Símbolo e diábolo, neste estudo, se transformam em qualidades cognitivas das formas sensíveis que servem ao entendimento do real, de acordo com seu caráter estético e lógico. Devemos sempre considerar aqui um processo de graduação, para entendermos que uma forma sensível se torna símbolo na medida em que deixa de ser diábolo e vice-versa.

Lembremo-nos, ainda, que neste estudo a ideia de ‘forma’ nos conduz tanto à percepção estética da matéria enformada natural ou artificialmente, quanto a interpretação de formas abstratas derivadas dos significados operados pelos códigos semióticos. Enquanto as qualidades simbólicas das formas (físicas e/ou incorporais) lhes permitem constituir-se em elementos da cultura, suas qualidades diabólicas as embaraçam ou mesmo as impedem de participar da constituição dos sistemas culturais, devido a seus confusos e obscuros processos de evocação, equivocidade e evasão. As relações entre as formas diabólicas e as formas simbólicas não são exatamente opositivas, mas de certo modo complementares e/ou polarizadas, dependendo das experiências cognitivas envolvidas.

Quando percebidas e/ou inventadas pela sensibilidade/criatividade humana, parte das formas diabólicas sofre um processo de semantização, ganhando sentido e significado,

15. Ver Glossário.

transformando-se desse modo em formas simbólicas. Por outro lado, quando as formas simbólicas perdem sentido e significado, tornando-se insignificantes para a reprodução intelectual e perdendo valor nas trocas culturais, elas deslizam para o polo das formas diabólicas e são expulsas da *semiosfera* (conjunto de todas as formas simbólicas da cultura). Praticamente todas as coisas, eventos e ideias que existem dentro e fora da semiosfera partilham de qualidades simbólicas (logicizantes e inteligíveis) e qualidades diabólicas (sensíveis e estetizantes).

Do ponto de vista da cognição humana, as formas simbólicas são vetores de conhecimentos compulsórios, identitários e longamente definidos pela comunidade de usuários das linguagens (em que se baseia a consciência coletiva), submetendo todos os indivíduos, independentemente de suas oposições ou adesões. As formas diabólicas, por seu turno, sempre oferecem uma cognição individual e subjetiva (sensível e estética), já que não há nelas qualquer possibilidade de impor um modo codificado, generalizado e coletivo de interpretação. As formas diabólicas não estão sujeitas a nenhum sistema de signos, não se submetem a qualquer lógica, como também não estão a serviço de qualquer verdade, pelo fato de não poderem ser codificadas por um conjunto de pessoas, mas colhidas apenas pela sensibilidade de um só indivíduo, de cada vez.

As formas diabólicas não participam dos processos conscientizadores produzidos pela semiótica das linguagens, porque sua percepção é individual, repelindo qualquer generalização, mantendo-se livres e diversificadas – abaixo ou acima, aquém ou além de qualquer referência que possam fixá-las em um código. “Para além do Bem e do Mal, e não encarnação deste último, o Diabo [diábolo] diz os possíveis libertários. Devolve aos homens seu poder sobre si mesmos e sobre o mundo, livra de toda tutela”. (ONFRAY, 2009, p. 81)

Visto por este ângulo, o diábolo (as formas sensíveis que não se referem à verdade) liberta o humano do constrangimento da representação. A verdade da representação impede a criatividade humana quando tudo resume a uma interpretação oficial. O diábolo abre para nós todas as perspectivas cognitivas experimentais e imagináveis, pois sempre nos impele a uma exploração mais criativa do mundo. Por isso, é o diábolo que oferece ao homem a dimensão de sua liberdade, a partir do avanço do conhecimento, por meio da experiência da originalidade e da criatividade. Eis aí a grande atração que o diábolo exerce sobre a *psiché* humana.

O diábolo, como explica sua etimologia, é o fenômeno que mantém separada uma forma material ou abstrata, de um ou mais sentidos/significados. O diábolo é tudo aquilo que não é comum (do ponto de vista da comunicação social das linguagens), porém faz parte das coisas, sensações, ideias e eventos originais e radicais.

O diábolo produz a novidade real – trata-se de algo que nunca existiu até o seu aparecimento e/ou interpretações revolucionárias sobre algo já existente. Por isso, é compreensível o medo que o diábolo causa ao senso comum e ao *status quo*, que se serve do poder. Enquanto o símbolo é sinônimo de consenso, pacificação e segurança, o diábolo causa desequilíbrio, inquietação e estupor. Enquanto o símbolo é uma codificação lógica, o diábolo é uma comunicação estética.

O que se entende por formas não-simbólicas, ou seja, formas diabólicas, são aquelas aparições e fenômenos que não suscitam, nem geram em nós a lembrança de um código, regra, lei ou ordem – não significam ideias definidas.

As formas (físicas e/ou abstratas) se tornam simbólicas somente quando, tanto seu formato perceptível, quanto seus significados inteligíveis, são organizados em um sistema de representação de ideias; por isso as formas simbólicas são ló-

gicas – elas implicam significados e servem como dispositivos de coletivização de pensamentos. O símbolo “é a redução da multiplicidade a uma medida comum”. (SODRÉ, 2014, p. 275) Pelo contrário, as formas diabólicas compõem-se de “sinais (sensíveis, inconcebíveis e insignificantes) [que] manifestam a sensibilidade, indefinibilidade e insignificância [insensatez] da região estética dos textos culturais, como também das manifestações naturais”. (CAMARGO, 2013, p. 153)

De acordo com a capacidade de nossa biologia, as formas diabólicas são percebidas (lidas) pelos órgãos dos sentidos, a partir da manifestação espontânea de sinais estéticos¹⁶ que alcançam nossa sensibilidade, provocando em nosso corpo uma urgência cognitiva – intuitivamente sabemos que é preciso conhecer o que tais fenômenos têm para nos comunicar.

Os sinais estéticos tornam perceptíveis as formas diabólicas, por serem lidos por meio de nossa sensibilidade, a partir de suas inumeráveis qualidades típicas (que diferem gradualmente das qualidades lógicas das formas simbólicas). Algumas dessas qualidades, tanto lógicas quanto estéticas, que se manifestam nas formas simbólicas e diabólicas, respectivamente, podem ser percebidas como elementos contrapontísticos que se miscigenam na textura do real e do cultural, permitindo a leitura de suas diversidades.

As formas simbólicas, assim como as formas diabólicas, não são manifestações exclusivas de qualidades lógicas e estéticas, respectivamente. Sempre haverá algo de diabólico nos símbolos (signos), assim como sempre existirá algo de simbolizável nos diábolos (formas estéticas). O modo mais adequado de construir

16. Para melhor entendimento do significado de “sinais estéticos”, examinar sua definição no capítulo 5. Uma teoria para a comunicação estética; 5.1. Sinais sensíveis; 5.2. Sinais inconcebíveis; 5.3. Sinais insignificantes (p. 141), do livro: CAMARGO, Marcos H. *Cognição estética: o complexo de Dante*. São Paulo: Annablume, 2013.

conhecimento deve considerar a graduação existente entre as manifestações lógicas e estéticas da cultura e da natureza.

Entre diábolo e símbolo não existem oposições irredutíveis, na medida em que se pode relacionar a inteligibilidade do significado conceitual de um símbolo com a afetividade provocada por sua imagem, som ou movimento diabólico. Pode-se, também, inferir algum tipo de ordem (teoria do caos) a partir da percepção da superfície sensível de uma forma diabólica.

Uma das importantes funções da forma diabólica é circunscrever e oferecer a fronteira além da qual a forma simbólica perde o sentido que a define. É justamente essa fronteira (confusa, obscura, mas permeável) que demonstra a importância da forma diabólica para a comunicação do conhecimento humano.

Ao contrapor a racionalidade e a passionalidade, o símbolo e o diábolo passeiam entre a abstração de uma medida exata e a experiência sentimental de um desejo. Ao postarem-se entre a exatidão e a vagueza, o símbolo e o diábolo figuram entre as coisas que parecem definíveis, ao largo das outras coisas miscigenadas que circulam no mundo.

O diábolo transita entre a cultura e o fluxo do real, intrometendo diversidade onde julgamos haver identidade; quebrando o ritmo da redundância com seus sinais de originalidade; obscurecendo, com a história do movimento, aquilo que se pretendia sempre claro e distinto; calando o discurso com a inefabilidade de um gesto; desestabilizando uma verdade outrora eterna, com as brisas efêmeras do riso sardônico; ou, então, pulverizando o mais garantido dos sentidos, com a insensatez de uma estranha evidência.

Eis aí, o grande diábolo que governa o reino da estética e se apresenta a nós sempre fustigando a verdade, torcendo a lógica em seu limite e negando sentido escatológico para as certezas de nossa racionalidade.

Principal elemento do conhecimento estético, o diábolo quase sempre se apresenta como um imenso sintoma insignificante, insensato e inconcebível (não-conceitual) da presença do real em nossa carne cognoscente. Postando-se diante do perceptor como um intrigante “monumento”, o diábolo apresenta uma forma sensível independente e resistente às interpretações, como é o caso, por exemplo, de obras de arte. “Pode-se dizer que, em suma, enquanto, de maneira geral, o poema sendo contemplado por si próprio, funciona como um monumento, um texto filosófico, sendo lido em vista da tese que afirma funciona como um documento”. (CÍCERO, 2012, p. 35)

Fruto de acordos semióticos produzidos no interior dos grupos humanos, o documento simbólico ostenta um caráter coletivo e depende de uma linguagem que o comunique para a posteridade; mas o documento padece de uma existência secundária, que se justifica apenas por carregar em si uma essência mais importante: a interpretação. Por sua vez, o monumento justifica-se a si próprio, na medida em que sua existência material não está a serviço de qualquer interpretação – não existe em função de algo que lhe está além. Por certo, o “que resplandece é o que vale por si: o que merece existir” (CÍCERO, 2012, p. 15).

Enquanto as qualidades simbólicas de um texto cultural perfazem sua logicidade – em partes do fenômeno que podem ser conceituadas e significadas –, suas qualidades diabólicas se manifestam para além do limite do conceito – em outras partes do fenômeno que revelam sua esteticidade.

Pensemos na angústia teórica que ainda atormenta a tradição filosófica em sua tentativa de definir a essência da arte. Sendo a arte em si mesma impossível de se definir, até certo ponto parece possível conceituar uma obra de arte, na medida em que se pode defini-la como uma pintura, escultura, música; além disso, algo também pode ser dito acerca de seu estilo,

escola, período, como também se pode discursar sobre as influências estilísticas e filosóficas manifestadas por seu autor, ou a dor sofrida no ato da criação da obra – essas e outras críticas pertinentes podem ser realizadas em textos analíticos baseados em discursos verbais.

Por outro lado, há um limite para a semiótica das linguagens, um fosso intransponível para as representações simbólicas, uma parede além da qual a lógica discursiva dos signos não tem como definir, conceituar ou classificar o fenômeno estético (artístico). Não há léxico para comunicar o espanto que uma pintura pode causar na sensibilidade de um fruidor; não há conceito que generalize, resuma ou sintetize um transe hipnótico gerado por uma música. Não há palavras que transmitam as sensações de catarse que a tensão de um gesto teatral pode provocar na psicologia de um indivíduo. Não há qualquer linguagem capaz de *dizer* uma experiência do corpo.

Quando, pois, um conhecimento não pode ser posto em símbolos lógicos de uma linguagem conceitual, entra em cena o caráter diabólico da cognição. O conhecimento estético se origina em uma sensação derivada de uma experiência psicossomática que, por sua vez, contribui para a formação da memória estética (perceptiva) do indivíduo. O arrombo emocional de um susto prazeroso gerado pela brusca descida de uma montanha russa, pelo impacto de uma cena de desastre aéreo, pela primeira visão de um filho recém-nascido ou pela presença de uma obra de arte na sensibilidade de um perceptor, não têm como ser comunicados por uma linguagem, devido ao fato dessas sensações serem subjetivas, particulares e singulares.

As experiências pessoais são fontes de conhecimentos efetivos, muito importantes para a economia da vida. Elas formam conhecimentos diabólicos, porque não há como transformar em símbolo coletivo uma sensação individual obtida de uma experiência. Diábolo é a condição que separa ou impossibilita

a junção de uma sensação proveniente de uma experiência pessoal, com uma interpretação comum a todos.

A arte, por esses motivos, é uma atividade humana parcialmente simbólica e tendencialmente diabólica, por isso mesmo não pode ser completa e sistematicamente definida. Nenhum conceito (generalização, classificação) sobre a arte pode, de fato, ser estabelecido, porque a região da coisa artística que manifesta o caráter diabólico de sua estética sempre há de escapar a qualquer explicação verbal, por compor-se de um fenômeno obscuro, confuso e polissêmico.

Diferentemente de coisas e eventos ordinários, que podem ser definidos com mais facilidade, também há conhecimentos tremendamente importantes para a vida humana, cuja definição está longe de ser possível. A ciência pode, com mais facilidade, encontrar definições para eventos naturais, como o 'vento'. O conceito do vento pode ser estabelecido de maneira simples, objetiva e geral, praticamente sem controvérsia e de modo pacífico: vento é o ar em movimento. Mas como definir exata e claramente o conceito de amor?

A ciência conceituará o amor como uma reação psicobiofísica à descarga de hormônios de vários tipos na corrente sanguínea, que causam sensações de boca seca, mãos úmidas, tremores, pupilas dilatadas, rubores na face e atração sexual. Nenhum poeta admitiria conceituação do amor de modo tão técnico e objetivo. Psicanalistas incluiriam outras qualidades nesse conceito de amor. Contudo, nenhum amante aceitaria esgotar a descrição de seus sentimentos em um discurso de conceitos genéricos acerca de seu próprio amor.

A controvérsia e a disputa sobre a verdade do amor, acerca de um conceito de amor que seja realmente geral e coletivo, jamais terá uma conclusão. Toda poesia lírica produzida pelos bardos e rapsodos desde os tempos mais antigos não foi capaz de esgotar as qualidades existentes no sentimento do amor. Os mo-

tivos pelos quais o amor também não pode ser completamente conceituado residem no fato incontestado de que suas qualidades diabólicas (ser perceptível, mas não ser inteligível) predominam sobre suas características simbolizáveis (discursáveis).

Não apenas a arte ou o amor, mas muitos outros importantes objetos de conhecimento são indefiníveis, devido ao domínio de qualidades diabólicas em suas formas manifestas. A ciência contemporânea há tempos vem lidando com fenômenos naturais reconhecidos como imprevisíveis, a exemplo do comportamento das partículas subatômicas descritas pela teoria quântica, os elementos estudados a partir do princípio da incerteza de Heisenberg, ou mesmo a lógica paraconsistente, que revoga o princípio da não-contradição e admite sinais contraditórios em seus cálculos sobre um dado sistema.

Diferentemente da aceção de caluniador e inimigo, empregada pelo senso comum religioso para conceituar o diabo, as qualidades diabólicas respondem pelo imenso campo obscuro e confuso da estética, que se move insensatamente além, aquém, abaixo, acima, por entre os vãos, pelos interstícios e indefinições da lógica semiótica das linguagens – o diabo mora nos detalhes...

O que este estudo pretende destacar está no fato de que o mundo real em que habitam os corpos humanos é dotado de processos parcialmente lógicos e simbolizáveis, embora sempre acompanhados de fenômenos de perfil estético, cuja ilogicidade e insensatez são diabólicas.

FORMAS DIABÓLICAS

Após o trabalho de percepção, memória e interpretação semiótica das regularidades, toda ciência tem por objetivo simular o comportamento do real em textos de linguagens, para

registrar e comunicar o conhecimento das leis e ordens que causam os fenômenos em seus campos de estudo. Ciência é esse conjunto de narrativas e representações simbólicas, geridas por códigos artificiais que se repetem a si mesmos.

Como disse Heráclito: *Panta rhei!*¹⁷ – todas as coisas realmente existentes se movimentam segundo suas próprias leis, formas, modos e meios; o movimento do mundo gera muita inconstância e imprevisibilidade. Quando os textos, os discursos, as representações (as formas simbólicas) fazem a mediação do conhecimento, seus signos acabam por se tornar anacrônicos, diminuindo progressivamente seu grau de adequação ao real e afastando as formas simbólicas das ciências, da realidade do mundo.

Para que possamos conhecer efetivamente o fluxo do real – o devir que manifesta a existência do mundo –, devemos desenvolver conhecimentos por meio de uma ciência que empreste ao humano a sabedoria do movimento. Por isso, qualquer sistema semiótico de comunicação que busque melhorar sua eficiência representativa deve considerar em suas articulações sintáticas e semânticas os variados graus de mutabilidade do real.

Quando algo logicamente previsto alcança nosso campo sensorial e inteligível, geralmente deixamos de prestar a devida atenção, pela trivialidade de sua ocorrência. O acontecimento afunda sob o limiar de nossa percepção e se conforma ao automatismo do senso comum. Porém, existe em nós uma angústia que aflora em toda ocasião de enfrentamento do imprevisível. Aquilo que ocorre como novo, original, inesperado, acaba sempre reclamando mais atenção, maior esforço de entendimento, justamente porque antes nunca esteve presente em nossa percepção e inteligência.

17. Ver Glossário.

As teorias da informação desenvolveram um interessante modelo de apreciação de novos fenômenos cognitivos: “Pois, nesta técnica dos engenheiros da computação, a informação é medida por seu grau de imprevisibilidade, enquanto o esperado se torna, em sua terminologia, o ‘redundante’” (GOMBRI-CH, 2012, p. 9). A forma que carrega alto grau de originalidade, novidade ou criatividade é aquela que dificulta sobremaneira os processos de identificação e previsão instituídos pela lógica científica ou mesmo pela linguagem de senso comum. Essas novas formas não podem ser simbólicas, de vez que o processo de simbolização (significação, semantização, sentido) demanda prévia pactuação coletiva e sua consequente redundância dentro do sistema de informação da cultura.

Enquanto as linguagens visam, como atividade precípua, a simulação simbólica do mundo no interior da cultura, as formas diabólicas flertam com a imprevisibilidade e a desordem naturais do devir, visto que ao se moverem indefinidamente não se submetem a quaisquer ordenamentos culturais. Porém, devido a seu narcisismo antropocêntrico, o homem prefere se inserir no mundo por meio das linguagens que o protegem do atrito ruidoso com o devir, ao invés de mergulhar decididamente no fluxo do real. Por isso, o senso comum costuma abafar os sinais estéticos que informam as irregularidades e assimetrias do mundo, para voltar sua atenção às interpretações das formas simbólicas, que simulam a existência de um mundo inteligível, regular, fixo, constituído de ideias e coisas sistematicamente organizadas.

Por sua vez, as formas diabólicas comumente transbordam em apostas randômicas que resultam em fenômenos quase sempre singulares, obscuros e confusos – inerentes ao movimento do mundo.

A conclusão a que somos levados sugere que é precisamente porque essas formas [simbólicas] são raras na natureza que a mente humana escolheu tais manifestações de regularidades, que são, reconhecidamente, um produto de uma mente controladora e que, assim, destacam-se contra a miscelânea aleatória da natureza. (GOMBRICH, 2012, p. 7)

Inteligência¹⁸ é um conceito que provém dos termos latinos *inter + legere*, como foi mencionado em outra parte deste estudo e significa simplesmente o ato de “ler por dentro”. ‘Inteligível’ é tudo aquilo que permite uma leitura “interna”, como no símbolo – a interpretação de seu significado é o seu “conteúdo” – aquilo que estaria “contido” no signo. Mas essa leitura interna só se efetiva a partir de um entendimento prévio e coletivo da significação, cuja estabilidade garante a estrutura do sistema semântico. Em contrapartida, tudo aquilo que aparece pela primeira vez aos órgãos dos sentidos é imprevisível, não é redundante, não se repete e nem é regular, porque não se encaixa em uma ordem previamente estabelecida – a cognição desse fenômeno não cabe à inteligência.

Uma nova forma, ou uma forma que se apresenta de modo incomum, um evento singular, uma ideia original, habitam o reino in-significante do devir, porque não encontram significados pré-existentes em nenhum sistema semântico estabelecido. Por isso mesmo, causam angústia e terror, exatamente porque a sensação de sua presença incontornável tende a fragilizar a ordem das coisas estabelecidas.

O novo, de qualquer forma, é o *mal*, pois é o que quer conquistar, derrubar os limites, destruir as antigas crenças; só o velho é o bem! Os homens de bem de todos os tempos são aqueles que plantam profundamente velhas ideias a fim de fazê-las frutificar, esses são os cultivadores do espírito. Mas

18. Ver Glossário.

todo terreno acaba por se esgotar, é preciso que o arado do mal o revolva. (NIETZSCHE, 1976, p. 41)

Visto inicialmente como uma malignidade insuportável, tudo o que é realmente novo, como as formas não domesticadas pelas linguagens da cultura, tende a se destacar por suas qualidades diabólicas, causando abalos na cosmovisão de uma comunidade. Antes de produzir os efeitos positivos das transformações revolucionárias, as formas diabólicas quase sempre são recepcionadas com desconfiança pelos que temem os perigos de qualquer nova emergência. Os conservadores de todos os tipos se esforçam por defender as antigas crenças, reclamando pela adesão popular à segurança das formas simbólicas tradicionais, enquanto denunciam a ameaça diabólica que acreditam acompanhar o surgimento de quaisquer novos movimentos nas cercanias de sua cultura.

Mas, o que realmente são as formas diabólicas?

Vejam os dois tipos de leitura que se pode obter de um bilhete escrito à mão. A primeira dessas leituras decifra o significado das palavras que comunicam as ideias de seu autor. Este tipo de captura de informação denomina-se “intelecção”, porque interpreta os significados dos símbolos verbais e as deliberações conscientes que o autor pretendeu transmitir por meio da escrita. O outro modo de colher informações acerca do texto se processa por meio de uma leitura estética, da qual se serve o grafotécnico para analisar as formas gráficas das letras gravadas no ato pessoal da escrita.

A perícia grafotécnica é uma especialidade que permite formar conhecimento sobre a autenticidade de documentos escritos, conforme o exame de traços particulares que se insinuam no desenho das letras e em sua relação morfológica com as frases. O fato é que se pode, sob determinadas condições, afirmar se a escrita representa verdade ou falsidade, além de

outras informações como o estado emocional do redator, fatores psicológicos e, eventualmente, suas intenções ocultas.

Por exemplo, quando dez pessoas escrevem dez bilhetes à mão, reproduzindo *literalmente* o mesmo texto, há duas possibilidades de leitura: uma delas será a inteligente, cuja interpretação deve ser idêntica para todos os dez bilhetes – as frases comunicam semanticamente sempre o mesmo discurso, não importando a caligrafia do redator, porque são formas simbólicas codificadas pela linguagem – para o inteligente, o que importa é o “conteúdo”.

Na outra leitura, um bom grafotécnico encontrará ao menos dez tipos diferentes de traços psicológicos, perceptíveis a partir das particularidades personalísticas gravadas no desenho das letras realizado por cada um dos dez redatores – estas manifestações gráficas singulares perfazem as formas diabólicas dos textos manuscritos, cuja leitura estética permite conhecer o caráter de seu escritor, contribuindo com um conhecimento valioso para uma eventual investigação – para o esteta, o mais importante é a forma.

Sintaxe sem semântica – as formas diabólicas não são tão estranhas à cultura como seria de se esperar. Elas se encontram comumente entre nós, compondo boa parte do conhecimento que adquirimos do mundo. Vejamos o caso da música, que chega mesmo a ser uma linguagem composta de sistemas lógicos codificados, enquanto comunica um conhecimento diabólico, por que os “significantes” (os sons) de seus textos (música) repelem quaisquer tipos de significados genéricos, apartando suas formas sonoras, de eventuais interpretações semânticas.

[O] primeiro segredo da arte musical: não esconder nada, ser um pretexto sem texto. Imitação ilusória que nada imita, a música se resolve no simples paradoxo de ser uma forma livre, flutuante, originalmente à deriva, como se diria

de uma superfície sem fundo ou de um vestido sem corpo.
(ROSSET, 2007, p. 74)

Pelo fato de não representar coisas nem ideias, não ser conceito nem analogia, a música não serve às interpretações inteligentes, simplesmente pelo fato de não suscitar em seus textos conteúdos convencionalmente partilháveis, tal como fazem os símbolos. Na música não há significados convencionais, nem ocultos, esperando pela decifração dos semânticos; não há vínculos secretos com a harmonia das esferas, não há sopros divinos que ditam oráculos entre seus acordes. Ela se dá aos ouvidos sem reserva, sem enigma, mas de um modo próprio que comunica, co-move e transforma seu perceptor, sem discurso nem intelecção – pois a música é diabólica. Nada dizendo, ela manifesta o conhecimento; despida de conceitos, ela supera a mais exata das interpretações verdadeiras.

A música não tem qualquer necessidade de ser verdadeira, como um conceito ou uma proposição; ela nem precisa ser bela – se por beleza entendermos algum tipo de cânone apriorístico. A música se parece com um elemento estrangeiro ao pensamento inteligível, na medida em que não se deixa representar, sem se presta a um juízo intelectual.

As notas musicais, culturalmente inventadas por um sistema e comunicadas por um instrumento, não são abstrações inteligíveis, não são símbolos, mas emanações de energias sonoras pertencentes a um mundo muito real e concreto.

A música é criação do real em estado selvagem, sem comentário nem réplica: único objeto de arte que apresenta o real como tal. Por uma razão muito simples: a música não imita, esgota sua realidade em sua própria produção, como o *ens realissimum* – realidade suprema – com a qual os metafísicos caracterizam a essência. [...] a escuta musical, que compete com a atenção filosófica, é essencialmente contato com o real,

com a realidade captada o mais próximo possível. (ROSSET, 2007, pp. 76/77)

Diferentemente do símbolo, cuja existência secundária se presta apenas a suscitar interpretações parasitárias (servindo de hospedeiro de conteúdos), a música é uma forma diabólica que existe por si mesma, negando-se o papel de portavoiz de interpretações.

A máxima aproximação que o homem pode ter em relação ao real podemos encontrar na música, motivo pelo qual ela não é representativa (não imita o real como forma simbólica, mas se deixa perceber como forma diabólica).

Quando a música se apresenta aos nossos sentidos ela aparece a nós como sons que existem na fluidez movediça do real – se tratam de fatos concretos pertencentes ao mundo. Os metafísicos nutrem uma indisfarçada inveja da música, por que suas essências não são nem de longe tão reais quanto o som das notas musicais. A música é mais real do que qualquer conceito.

As linguagens da cultura são ricas e variadas, justamente para auxiliar o homem na aquisição e reprodução de conhecimentos. Por isso, os sistemas de signos têm matrizes diversificadas: as linguagens conceituais (verbal e matemática) servem bem à comunicação simbólica de ideias, modelos abstratos e conceitos acerca do mundo. A linguagem imagética, por sua vez, pode ser tanto conceitual como estética, muitas vezes ao mesmo tempo, pois ela pode abrigar componentes simbólicos, tanto quanto diabólicos – ou seja, tanto inteligíveis, como sensíveis.

A linguagem musical também se constitui de textos ordenados, caracterizados por uma morfologia e sintaxe próprias, que variam conforme a cultura. No entanto, sua comunicação é intrinsecamente diabólica, pois não permite interpretações genéricas, mas somente individuais e subjetivas. “No caso da música,

o ‘significante’ é duplamente autônomo [...] já que se abstém de toda referência a um ‘significado’” (ROSSET, 2007, p. 84).

Tal é, efetivamente, o paradoxo da linguagem musical, que o distingue de toda linguagem articulada: apresentar-se como significante sem significado, não oferecer ao ouvido mais do que uma sorte de significação “em branco”. [...] A música constitui, bem à sua maneira, uma mensagem clara e precisa; nada se oporia então à sua decifração caso não fosse a paralisante circunstância de que sua linguagem não é, para falar com propriedade, portadora de mensagem alguma. (ROSSET, 2007, p. 90)

Uma das mais clássicas definições da semiótica geral é aquela segundo a qual o signo é *algo que está para algo mais*. A razão de ser do signo está em sua capacidade de nos fazer lembrar e nos remeter a (no *sentido* de) algo que ele representa – por exemplo, a palavra ‘banana’ nos faz saltar da memória a imagem do fruto que esse signo verbal representa. O signo (forma simbólica) não existe por si mesmo, ele padece de uma vida secundária, porque só está ali para enviar nossa mente (no *sentido* de) em direção à memória de uma imagem ou experiência – o que importa não é o signo, mas a ideia que ele suscita. Por outro lado, as formas não-simbólicas (formas diabólicas) estão aí por si mesmas, já que não representam nada, nem remetem nosso pensamento para algo além delas mesmas (não geram *sentido* definido).

A música é um bom exemplo da atuação de formas diabólicas, porque seus sons não ocorrem aí para nos comunicar informações objetivamente interpretáveis, nem para nos conduzir a um *sentido* definido. Os sons musicais manifestam-se por si mesmos, já que suas formas sonoras não estão *para algo mais*, nem servem a interpretações que os traduzam como prova sensível da harmonia cósmica ou como vínculo excelso com o divino.

... o erro de base de toda reflexão sobre a música consiste em pretender interpretar esta linguagem, ou seja, tentar *traduzi-la* [...] É completamente natural que este erro de interpretação [...] seja um fato habitual entre aqueles cujo trabalho consiste precisamente em interpretar o real e tentar lhe assinalar um sentido, quer dizer, os filósofos. Não nos surpreendemos, então, ao ver Leibniz colocar a música em relação com o que considera a harmonia do real, concebida a partir de um modelo matemático, nem Hegel fazer da música algo como a imagem sensível do Espírito (ROSSET, 2007, p. 96)

O senso comum acredita que todas as coisas que existem *querem dizer* alguma coisa para nós – veja o caso da astrologia, com a qual muitos pretendem ler mensagens que as estrelas teriam a nos revelar. O que Clément Rosset explicita com a citação acima sugere a existência de qualidades simbólicas e diabólicas em todos os textos da cultura, tornando toda e qualquer interpretação uma temeridade, especialmente quando explicar se torna um cacoete intelectual – a maior parte do que existe é in-significante, assim como também nem tudo requer tradução ou interpretação. Coisas, eventos e textos da cultura, como as manifestações do meio ambiente, oferecem níveis estéticos e lógicos de leituras possíveis. A interpretação é uma leitura lógica – *isto está para aquilo* (significação) – que transforma coisas, eventos e pensamentos em textos de signos; a leitura estética se dá por meio da percepção do fenômeno, quando este se apresenta para nossa sensibilidade pelo seu “valor de face”. A natureza é abundante em exemplos acerca da comunicação de sinais sintaticamente ordenados, que não comportam significados definidos, nem dispõem de uma semântica que dê *sentido* a sua manifestação. Este é o caso do canto de alguns pássaros, como rouxinol.

O que, por exemplo, o rouxinol comunica em suas centenas de canções diferentes? O que claramente ele não faz – e isso diz muito para nós – é dizer centenas de coisas diferentes.

Embora seja um pequeno exagero, ele basicamente está comunicando a mesma coisa em todas as canções. Ele se torna mais crível, seus sinais têm mais crédito, quanto mais diferentes canções forem emitidas. E o que o rouxinol está dizendo? O rouxinol macho canta à noite, o que não é usual, pois a maioria dos pássaros cantam durante o dia. Por que? Provavelmente, por que cantar à noite é extremamente arriscado. O rouxinol anuncia sua exata posição para toda coruja, doninha e cobras na vizinhança, ao mesmo tempo em que ele está menos preparado para vê-los chegar. Cantar assim é um modo de sinalizar força, astúcia, boa audição e estado físico que não podem ser falseados, porque ele tem de ser capaz de escapar de predadores todas as noites, para continuar cantando por longo tempo. Um rouxinol macho canta quando não tem companheira, na esperança de atrair uma fêmea para seu território, enquanto o que ele faz é anunciar suas qualidades como um bom pretendente. Machos acumulam canções por toda vida, aprendendo outras todo tempo, e a variedade do repertório do macho é um sinal de quão velho ele está. Quanto mais velho for, tanto mais tempo terá sobrevivido nesse perigoso jogo. Presumivelmente por essa razão, os machos mais velhos são os preferidos das fêmeas, que tendem a escolher machos com maior repertório de canções. [...] Toda a sintaxe [das canções] não está lá para permitir ao pássaro dizer diferentes coisas – está lá para gerar canções complexas e difíceis de serem copiadas. (CLOUD, 2015, p. 107/108)

Embora os pássaros, na maioria das vezes cantem por certos motivos, com a intensão de informar uma mensagem definida, em alguns casos, como as canções do rouxinol, a produção das formas sonoras não visa comunicar um “conteúdo” –, mas uma variedade de formas (sonoras) vazias, que valem por si mesmas. A leitura do canto do rouxinol não deve ser simbólica, pois não significa mensagens, não produz sentido, nem

dá informações codificadas; sua leitura precisa ser perceptiva (estética), porque se foca na manifestação de formas sensíveis articuladas, livres de qualquer interpretação semântica – estão ali não para dizer “isso” ou “aquilo”, mas para comunicar a presença do pássaro. Não se trata de descrever uma informação, mas da exibição de um status.

O fato de que as formas simbólicas e diabólicas coexistem nas coisas, eventos e textos também pode ser demonstrado por meio do canto do rouxinol, na medida em que suas canções são destituídas de mensagem (formas diabólicas), enquanto a condição de seu canto guarda vários significados (formas simbólicas) legíveis para os indivíduos de sua espécie.

Não se deve moralizar os modos de cognição opondo sistematicamente as formas simbólicas às formas diabólicas – elas integram a maneira como os seres vivos leem o real. Enquanto as formas simbólicas são entendidas como convenções comunicativas que ‘representam’ conceitos gerais sobre o mundo, as formas diabólicas são percebidas como emergências singulares, aparições (no sentido que a fenomenologia dá ao termo grego *phainomenon*) que se ‘apresentam’ à percepção como sensações, sentimentos, emoções, paixões, intuições.

Sobre a apresentação e a representação – o principal mecanismo de comunicação das formas simbólicas funciona evocando ideias convencionais já armazenadas na memória lógica (intelectual) dos indivíduos, permitindo que interpretemos de modo regular qualquer valor da cultura, por sua vez constituído de um acordo prévio entre os usuários do código simbólico. As formas simbólicas são códigos, que nos permitem comunicar outros códigos.

A anterioridade do acordo comunitário é um *a priori* instalado no prefixo “re”, da palavra ‘representação’. Re-presentar designa toda ação de apresentar uma ideia repetidamente ao leitor. Toda representação é a repetição de uma forma e a

reafirmação de seu sentido-significado. Consigo entender o significado de uma palavra que me dizem, desde que seu sentido-significado tenha redundado (repetido várias vezes) em minha memória, de modo que eu recupere mnemonicamente as ideias que a palavra evoca em qualquer conversa ou leitura posterior. Ao serem repetidas, re-apresentadas várias vezes a mim, as palavras se tornam re(a)presentações. Somente após ser repetida e reafirmada várias vezes para nossa memória, uma representação se torna signo/símbolo.

Toda forma simbólica é uma representação – e como tal, só representa ideias que já existem, regulares e convencionais, que se encontram na memória das pessoas, sendo incapazes de produzir novidade, originalidade ou criatividade.

Por seu turno, as formas diabólicas não permitem acordos prévios, porque surgem inesperadamente, nunca dando tempo de se convencionar um acordo coletivo que dê significado-sentido para sua manifestação. O diábolo impede qualquer *a priori*, pelo fato de sempre ocorrer como se fosse pela primeira vez para o perceptor-leitor – o diábolo não tem passado, pois só ocorre no presente momento de sua manifestação. Mas, se redundar na cultura a ponto de permitir acordos de representação, seu futuro será um símbolo.

A forma diabólica jamais sensibiliza do mesmo modo, por isso nunca permite uma interpretação geral; ela não se re-apresenta, nem para o mesmo autor/perceptor. A forma diabólica é fruto do movimento das coisas que sempre se apresentam como diferença.

Enquanto a representação (forma simbólica) tem um centro, uma perspectiva definida, uma interpretação verdadeira, dada pela convenção geral, ela não mobiliza, nem move as coisas – sua função é preservar o sentido *unívoco* que lhe foi atribuído no passado. A função precípua do símbolo é fixar

um entendimento coletivo, pacificar conflitos interpretativos e eliminar o movimento criativo dos *equivocos*.

“O movimento, por sua vez, implica uma pluralidade de centros, uma superposição de perspectivas, uma imbricação de pontos de vista, uma coexistência de momentos que deformam essencialmente a representação”. (DELEUZE, 2006, p. 93) A forma diabólica é a imagem do real em fluxo: move-se ao sabor das intempéries, distribui-se heterogeneamente e se descentraliza em vários aspectos até ultrapassar o limite da sensatez, apresentando-se simultaneamente em muitas perspectivas possíveis, enquanto ganha existência em qualquer ponto de manifestação do devir.

A forma diabólica emerge para nossos sentidos a partir do fundo obscuro e confuso do real e sopra violentamente sobre as frágeis paisagens retilíneas da razão, submetendo seu fruidor à paixão de suas curvas inconcebíveis. Cruamente, a natureza estética das formas diabólicas rasga a ordem do discurso lógico-gramatical da semiosfera, fragmenta (*dia-ballo*) os significados, aparta (*dia-ballo*) os signos de suas interpretações, descola (*dia-ballo*) as representações da redundância significativa, destitui a hierarquia dos valores e interrompe (*dia-ballo*) a comunicação da consciência coletiva.

No âmbito das linguagens da cultura, a comunicação de conhecimentos se dá por meio de representações. Num dado ponto dessa linha sem curvas nem bifurcações, o crescente afastamento em relação ao mundo faz com que as representações se distorçam tão completamente que se transformam em absurdos lógicos, cujos paradoxos podem ser vistos em certos valores morais, crenças religiosas, cacoetes filosóficos e também no senso comum. Quando as formas simbólicas se colocam como representações permanentes de objetos fixos perdem sua efetividade significativa, quando o real se desloca.

Das coisas, eventos e textos nós obtemos interpretações inconclusas, às quais denominamos 'objeto'; nosso conhecimento objetivo das coisas, eventos e textos é parcial. O imperativo do conhecimento é sempre avançar, tomando ciência de outras partes anteriormente desconhecidas das coisas, eventos e textos. Produzir mais conhecimento sobre o mundo, obtido por meio de uma nova operação cognitiva, não garante que essas informações sejam bem conservadas na tradução semântica das representações, porque as formas simbólicas só podem comunicar a imagem de uma coisa, evento ou texto através de suas regras de codificação, estabelecidas antecipadamente por uma comunidade de uso.

É óbvio que, para ser comunicado à coletividade, o conhecimento precisa de certa estabilidade semiótica, que lhe é garantida pela durabilidade dos significados arbitrados pela comunidade de uso – uma acelerada transformação dos sentidos das representações prejudica a comunicação de conhecimentos entre os membros de um grupo social. Todavia, é preciso testar constantemente a validade das interpretações colhidas das formas simbólicas, por que sempre dependemos de uma representação eficiente do real. Para tanto é preciso pressentir o momento em que a dinâmica do devir torna a representação inócua.

Por outro lado, fora das linguagens, no âmbito metassemiótico do real, existe a possibilidade de auferir conhecimento por meio das formas diabólicas das coisas e eventos, cuja constituição sensível impede uma redução a conceitos. Embora tenha sido menosprezado desde sempre pelo logocentrismo neoplatônico da tradição ocidental, esse conhecimento inconcebível sempre esteve ao alcance do perceptor/fruidor/leitor, porque os corpos humanos são coisas que mantêm relações cognitivas com outras coisas existentes no mundo real.

Os preceitos da semiótica geral nos permitem entender que ao transformarmos o real em 'significante', automatica-

mente emerge em nós o cacoete lógico que visa impor um sentido ao mundo, cujo ‘significado’ seria dado pela cultura, por meio de suas linguagens.

Quando o humano suspende a mediação das linguagens e supera seu automatismo logocêntrico, passa a lidar com o real por meio das experiências estéticas advindas da relação de sua sensibilidade com as formas diabólicas do mundo – nesse momento o devir perde sentido, enquanto ganha em esteticidade. Quando a insensatez dessa experiência rompe a ordem dos discursos, o humano experimenta o encontro com a criatividade, com o frescor da originalidade e dos pensamentos realmente novos, libertando-nos do jugo das formas simbólicas que nos afogam no mar da redundância, da eterna re-apresentação das mesmas imagens e da mesmificação do pensamento.

“Como seria ela [a forma simbólica] capaz de nos arrastar para além de nosso próprio poder de pensar, já que os signos que ela nos apresenta nada nos diriam se já não tivéssemos em nosso íntimo sua significação?” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 35). As mesmas linguagens que nos permitem comunicar os textos de signos comuns à cultura, também nos impedem a abertura cognitiva para estranhar sua ordem lógica, de vez que só podem nos oferecer sentidos redundantes, relações de identidade, eternas homologias.

Submissas ao projeto de identificação do mundo à imagem e semelhança do *logos*, as linguagens conceituais renegam a cognição da diferença, quando fixam a semântica de suas formas simbólicas. Não causa espanto quando as diferenças e traços de diversidade são encarados como impureza ou falsidade, exigindo que a tradição busque sanar seu equívoco. “A partir de uma primeira impressão (a diferença é o mal), propõe-se ‘salvar’ a diferença, representando-a e, para representá-la, relacioná-la às exigências do conceito em geral”. (DELEUZE, 2006, p. 57)

Aqui se explica a noção de preconceito contra o diverso: a xenofobia e o horror a tudo o que é diferente da identidade. Crentes na eficiência da gramática, os intelectuais muitas vezes são os primeiros a amaldiçoar a diversidade, pela vaidade de ter encontrado a chave da universalidade no interior do conceito. O idealismo só tolera a diferença específica, por que supõe que seja uma diferença essencial, entre os seres e os conceitos. Mas, no interior de qualquer espécie a diferença entre os espécimes (indivíduos) é inevitável, fazendo da representação específica um processo semiótico de velamento do devir.

Toda essa grande questão filosófica, que não hesito em considerar como a mais original e a mais importante do nosso século [XX], tem a ver com a noção de *diferença*, entendida como não-identidade, como uma dessemelhança maior do que o conceito lógico de diversidade e do conceito dialético de distinção. Por outras palavras, a integração da diferença na experiência assinala o abandono tanto da lógica da identidade aristotélica como da dialética hegeliana. (PERNIOLA, 1998, p. 156)

Para a estética cognitiva, a noção de diferença supõe toda complexidade e imprevisibilidade que habitam a individualidade das coisas. Sendo cada coisa e todas elas realmente diferentes em suas existências materiais, qualquer conceito resta prejudicado ao identificar indivíduos ficticiamente semelhantes e exercer seu papel divinatório para prever o comportamento futuro de uma coisa ou de um grupo de coisas.

A diferença é diferença porque não se repete. E ao não se repetir no futuro, não pode ser identificada, nem antecipada pelo conceito. “Esta impossibilidade de se repetir resume, aliás, a essência do sensível e sublinha, ao mesmo tempo, a sua finitude” (ROSSET, 2008, p. 60). O real, *res extensa*, compõe-se de coisas diversas que intensificam sua própria diversidade quando fluem rizomaticamente pelo mundo. Por isso, tudo está

sempre ‘vindo-a-ser’ em pleno devir – pois se as coisas sempre deixam de ser o que são, no futuro se tornam outras coisas. Logo, não há futuro para o que as coisas são, apenas finitude.

A percepção humana sempre entra em contato primeiramente com as formas diabólicas do real. Algumas dessas se tornam formas simbólicas, quando são absorvidas e/ou explicadas pelas linguagens da cultura. No entanto, o mundo real por si mesmo é o *locus* privilegiado das formas diabólicas. O diábolo é a condição original do mundo, de onde provêm os elementos extraordinários da criação, anteriores à ordem cósmica observada pelo homem. As formas diabólicas são os elementos básicos da cognição humana, pois elas tanto permitem criar conhecimento simbólico e discursivo para a comunicação da consciência, quanto o conhecimento estético derivado da experiência somática, extraído de nossa relação sensível com o fluxo do real.

PAIXÃO E CONHECIMENTO

Pathos, o termo grego para paixão, ganha a designação *patio* no vocabulário latino para significar a experimentação, o sentir, o sofrer e o gozo dos afetos do mundo. A paixão guarda o sentido de suportar e mergulhar no bombardeio ininterrupto dos sintomas do real, saborear a carga emocional positiva ou negativa imposta sobre nós por algo, alguém ou por um evento que nos comove até o âmago. Resultado provisório de relações irrepetíveis entre a carne do homem e a insensatez do real, a paixão nos arrasta para uma existência paralela ao *logos*, na qual nos tornamos ‘pacientes’ (*patio*) de sentimentos bem pouco inteligíveis, embora fartamente perceptíveis do ponto de vista estético.

A paixão, frequentemente vinculada pelo pensamento religioso, científico e filosófico, à dor e a estados psicológicos debilitantes, sempre teve uma reputação negativa do ponto de vista intelectual, não apenas porque confunde a exatidão do conceito e obscurece a clareza do raciocínio, mas principalmente porque toma conhecimento do mundo de modo diverso daquele proposto pela razão.

As paixões são cancrios para a razão prática pura e na sua maior parte incuráveis [...] As paixões, por isso, não são meramente, como as afecções, disposições *infelizes* da mente, que fomentam muitos males, mas também são, sem exceção, *más*, e o desejo em sua melhor índole, ainda que se dirija àquilo que pertence (segundo a matéria) à virtude, por exemplo, à caridade, tão logo redunde em paixão, não é apenas (segundo a forma) *pragmaticamente* ruinoso, mas também *moralmente* reprovável. (KANT, 2006, p. 164)

Nesta passagem, como em muitas outras, o cidadão de Königsberg faz coro com a milenar tradição platônica e judaico-cristã de ódio à sensibilidade do corpo. A ojeriza religioso-filosófica às pulsões carnis será inaugurada pelos idealistas pré-cristãos, defendida pelos doutores da igreja e se desenvolverá ainda mais durante a Idade Média. O horror à sensualidade se confirma na filosofia renascentista, com Descartes, Malebranche e outros, avançando até entre os modernos e lógicos contemporâneos.

A paixão não é tratada por Kant como o resultado cognitivo de experiências psicossomáticas, mas de modo exclusivamente moral, de acordo com o senso comum, supondo sua ação deletéria e perigosa para a inteligência. Dá-nos a impressão de que todos os filósofos da era cristã desejavam se transformar no Dr. Spock, personagem da série televisiva americana dos anos 1960, “Jornadas nas Estrelas”. Por ser meio humano, meio “vulcano”, aquele personagem da ficção científica vivia às turras com suas

emoções, tentando controlá-las à custa de rituais de expansão mental, para encontrar clareza lógica em seus pensamentos e depurar-se do incômodo sacolejo das paixões.

Para elaborar-se de maneira apropriada, segundo as regras clássicas da lógica filosófica, o pensamento intelectual demanda serenidade, suspensão do desejo ou ausência de paixão. Negar espaço às afecções do corpo (*apatheia*) é o método ascético que o intelectual julga imprescindível para alcançar a essência da razão universal. “O princípio da *apatia*, a saber, que o sábio nunca deve sofrer afecção, nem mesmo de compaixão com os males de seu melhor amigo, é um princípio moral inteiramente justo e sublime da escola estoica, pois a afecção o torna (mais ou menos) cego”. (KANT, 2006, p.151)

Isso implica dizer que, segundo a tradição, o comportamento mais apropriado para conduzir à análise, à crítica e ao perfeito discernimento entre o pensamento e o mundo é aquele que afasta o pensador de seu próprio corpo, de modo a evadir-se para outro mundo luciferino, liberto da história das coisas, do fluxo do devir e, obviamente, da vida biológica. A inteligência, certamente para Kant e para a maior parte dos pensadores ocidentais, deve ser desencarnada e, conseqüentemente, buscar pelas coisas que são sempre o que são: as essências. Apática e suprassensível, a inteligência se identifica com a perfeição do imutável caráter divino – que denuncia o secreto vínculo entre a tradição filosófica e a religião.

A crença de que nossa racionalidade imita perfeitamente a lógica do movimento das leis universais que dão forma ao real, fez com que os intelectuais acreditassem que a razão humana é uma fonte de ação; por isso opuseram-se à “passividade” dos sensualistas, por estes estarem sujeitos à paixão (que acomete aquele que sofre a ação de um agente). Pelo contrário, a passividade é uma atitude afetiva que permite receber e elaborar psicossomaticamente os resultados estético-cognitivos de uma

experiência sensível obtida pelo corpo em seu atrito com o mundo. Por ser o resultado de uma relação experimental com o real, a paixão é o motor ativo e reativo da ação humana, que modifica o indivíduo e o incentiva a transformar a realidade.

A paixão não guarda qualquer caráter de inatividade, do mesmo modo que a passividade não é qualidade da inércia. De fato, a potência de algo só pode se atualizar no mundo a partir da energia ofertada pelo exercício da paixão. Por isso, o binômio ‘ativo-passivo’ é uma maliciosa figura de linguagem praticada pelos idealistas, cuja imagem projeta uma interpretação invertida da realidade, pelo fato da passividade ser uma atitude eminentemente ativa, especialmente quando localizada no aprendizado gerado pela experiência de algo. Por outro lado, é a razão que reivindica para si a apatia!

Como a razão não é perceptiva, nem experimental ou sequer sensível, o pensamento lógico não pode ser passional. Se a razão, segundo Kant e os racionalistas, precisa ser apática, ela não pode ser ativa. Por esse motivo, a oposição lógica ‘ativo-passivo’ também é um paradoxo, pois a passividade é uma forma de atitude. Por seu turno, a apatia racional não pode ser entendida como uma atitude, mas como inércia mórbida.

Todo agente que age também é coagido pela reação que produz. Qualquer ação humana implica uma reação em retorno. Toda atividade humana tem seu viés “passivo”, do mesmo modo como toda paixão também é uma atitude. O prazer e a dor compõem as percepções das experiências da vida. O mundo sem prazer nem dor é apático e inerte – talvez o reino dos intelectuais! Viver, por outro lado, é delicioso e dolorido!

Em outras palavras, a paixão é a qualidade do sofrimento. Mas sofrer (lat.: *sufferre* – suportar, submeter-se) é experimentar, é passar por uma experiência. Não sofremos apenas dores ou sensações ruins, também experimentamos o susto de uma inesperada brisa de primavera, a surpresa de um de-

licioso perfume, o espanto de uma paisagem exótica, a investida sensual de um desejo, o clímax de um gozo, o escândalo de um paradigma quebrado. Paixão é sofrimento, mas sofrer é conhecer pela experiência; e para conhecer de modo passional é preciso ser paciente. A paciência é a atitude humana que registra os afetos das experiências, com os quais a memória perceptiva (sensível) incorpora o conhecimento estético do real; é com a atitude passional, portanto, que constituímos o conhecimento do mundo.

A razão não se apaixona porque é impaciente, sua lógica não quer ser transformada pela experiência do real, mas transformá-lo em conceito. Não existe paixão onde tudo está previsto, e a meta derradeira da lógica é a previsão completa do futuro. No mundo intelectual, o inesperado é sinônimo de fealdade, antônimo de verdadeiro, oposto ao bem; por isso o horror dos logocêntricos diante da experiência do desconhecido.

Ao contrário do conhecimento intelectual, que pode ser apreendido pela mente sem sair de si mesma, olhando o mundo pela janela do conceito, o conhecimento estético exige que passemos pelas experiências. A estética cognitiva demanda um atrito afetivo com as coisas e eventos reais arriscando-nos à paixão daí resultante e, após esse áspero e prazeroso percurso, tornarmo-nos pacientes, a ponto de abandonarmo-nos ao fluxo do real.

Lembremo-nos, como já foi mencionado, de que a raiz da palavra ‘conhecimento’ se refere tradicionalmente ao vocábulo ‘nome’ (gr.: *gnomen*). Conhecer, em sua versão ancestral, significava vincular o nome verdadeiro às coisas. Trata-se de uma operação intelectual que nomeia conceitos. Umberto ECO (2002, p. 26) recorda a força dessa crença narrada em Gênesis, 19:2, onde está escrito: “Da terra formou, pois, o Senhor Deus todos os animais do campo e todas as aves do céu, e os trouxe

ao homem, para ver como lhes chamaria; e tudo o que o homem chamou a todo ser vivente, isso foi o seu nome”.

Para os antigos só havia conhecimento legítimo se o *logos* (signo, palavra, discurso, conceito, ordem lógica) encontrasse o nome verdadeiro de uma categoria ou classe de coisas. A exclusividade do *logos* para auferir conhecimento verdadeiro tornou-se um dogma de milhares de anos no ocidente, a ponto de ainda hoje muitos considerarem ilegítimas quaisquer outras formas de cognição, especialmente aquelas advindas da afecção gerada por uma experiência sensível (estética).

A supervalorização do conhecimento conceitual em relação ao conhecimento experimental é histórica e bem documentada. A escrita, como instrumento de poder, toma parte nessa divisão, elegendo o domínio da atividade intelectual sobre a práxis, emulando a longa divisão de trabalho em diversas civilizações. Concomitantemente, a linguagem verbal, por meio de sua gramática, passa a ditar a visão humana sobre o mundo ao colocar o sujeito no centro operacional da oração, enquanto externaliza tudo em sua volta como objetos diretos e indiretos, exteriores ao indivíduo. Enquanto a mente constrói gramaticalmente seu polo, e o denomina ‘sujeito’, expulsa de sua órbita o próprio corpo do indivíduo, elencando-o como um objeto tão estranho à mente como todas as outras coisas encontráveis do mundo. Nasce aí a oposição sujeito-objeto que, de fato, realimenta outra oposição subliminar: mente-corpo. Ao retirar a “essência” humana do mundo das coisas para observar o real ‘de fora’, rompendo a relação do indivíduo com o mundo, a filosofia exila o corpo da mente, como também isola a paixão do processo do conhecimento.

Essa dupla inovação (isto é, o Homem como observador externo do mundo e o Homem visto nesta posição) é sintomática de uma nova configuração da autorreferência: os Homens começam a entender-se como excêntricos ao mundo [...] a

figura humana, em sua excentricidade relativa ao mundo, é uma entidade intelectual e incorpórea. [...] Claro que essa dicotomização entre “espiritual” e “material” está na origem de uma estrutura epistemológica em que a filosofia ocidental se apoiaria de agora em diante, o “paradigma sujeito/objeto” (GUMBRETCH, 2010, p. 47).

Retirar o humano do mundo real foi o primeiro passo para empurrá-lo em direção ao mundo ideal da filosofia. Aqui, a filosofia ocidental presta seus devidos tributos à religião, comunicando em seus argumentos lógicos a mesma suspeita que a tradição judaico-cristã alimenta contra a sensualidade do corpo. Para os pensadores e religiosos, o sujeito nunca foi de carne e osso, sempre se tratou de uma abstração conceitual constrangida a conter o transbordamento passional de sua vontade.

O mundo das coisas, do qual o sujeito é convenientemente apartado, segue sendo subalterno aos desígnios da razão, passível de ser inteligido por meio de conceitos que purificam a materialidade do real, transformando-o em abstrações governáveis pela mente/alma.

Como um sacerdote da razão, o filósofo cristão vai nos ensinar a suportar a amarga dor da existência. Ao “invés de produzir valores que aumentassem a capacidade de o homem viver a dor, a cultura construiu um mecanismo de afastamento da dor que implica a negação do corpo” (MOSÉ, 2011, p. 208). Com sua encarnação exilada no mundo das coisas e sua mente projetada para o mundo ideal, o filósofo cristão se destrói e se precipita sobre o vale de lágrimas, onde vai sofrer o mal-estar de sua carne, em favor da salvação de sua mente/alma.

Qualquer eventual experiência de prazer sensual sempre foi anatematizada e mesmo condenada pela religião, tanto quanto pelo idealismo filosófico, porque qualquer paixão pode tornar o sujeito ciente de seu próprio corpo e perceber-se en-

carnado no húmus da terra, condição que o colocaria cético em relação às verdades ideais e celestiais.

A tradição cristã tem medo do prazer. Prazer é artifício do Diabo. Tanto assim que, para agradar a Deus, os fiéis se apressam a oferecer-lhe sofrimentos e renúncias, certos de que é o sofrimento dos homens que lhe causa prazer. Não tenho conhecimento de alguém que, a fim de agradar a Deus, lhe tenha feito promessas de ouvir Mozart ou fazer amor. Horrorizam-se, portanto, com o prazer que aparece ligado às funções sexuais, o que faz com que os órgãos sexuais sejam usados como brinquedos prazerosos, sem nenhuma intenção reprodutora. Tratam de denunciá-lo, assim, como perigoso lugar de tentação e perdição, e chegam a afirmar que o pecado original foi uma relação sexual. (ALVES, 2011, p. 96)

Se a saúde e o prazer do corpo são, para a filosofia e para a religião, os principais obstáculos para a conquista da razão e da alma, sua mortificação e subjugação pela dor e pela humilhação se tornam uma lógica admissível. Desse modo, qualquer satisfação carnal precisa ser impedida ou obstada à exasperação, pois sua realização leva o homem a cientificar-se de que é um corpo inserido em meio ao mundo real. O mais decisivo anátema precisou recair sobre a maior alegria e a maior condenação incorreu sobre o mais intenso prazer que o corpo pode proporcionar ao humano: o sexo!

A mais intensa de todas as afecções estéticas é o prazer gerado na relação sexual. A paixão daí resultante é a mais poderosa de todas as experiências cognitivas que produzem saber. Uma sabedoria somática que torna o indivíduo completamente ciente de si e do outro, enquanto prepara o corpo humano como arena de experiências existenciais concretas. Diante do sexo, a guilhotina idealista que opera a segregação moral entre a mente e o corpo nunca obteve êxito total, senão entre os fanáticos ideológicos e religiosos. As afecções do corpo, que

produzem a paixão humana, jamais foram devidamente neutralizadas pela razão ou pela religião, mas sempre concorreram subliminarmente para a composição do juízo humano sobre as coisas do mundo.

Deixar-se afetar pelas coisas que habitam o fluxo do real permite conhecê-las esteticamente. Segundo Roberto MACHADO, Deleuze comenta que a afecção é o estado de um corpo quando ele sofre a ação de outro corpo; é uma ‘mistura de corpos’ em que um corpo age sobre outro e este recebe as relações características do primeiro.

[As] ideias de afecção só nos dão um conhecimento das coisas por seus efeitos, e não pelas próprias causas, são representações de efeitos sem causas, são ideias de mistura de corpos separadas das causas da mistura: em suma, são ideias inadequadas. ‘A ideia inadequada é a ideia inexpressiva e não explicada: a impressão que ainda não é expressão, a indicação que ainda não é explicação’. A ideia inadequada é uma consequência sem premissa. (2009, pp. 74-76)

Buscar pela causalidade em tudo é o cacoete intelectual que provém da crença na cadeia de finalidades. Esse comportamento automático dificulta a operação estética que gera cognição por meio das relações entre os corpos, porque sempre se está buscando sentido em tudo. O conhecimento sensível é muito pouco explicável¹⁹, por isso carece de sentido e não tem por meta hierarquizar as afecções em uma linha de causalidade racional.

As linguagens da razão (verbal e matemática) têm grande dificuldade de comunicar a experiência estética do real. Apenas as ideias inadequadas, destituídas de premissas lógicas, mas geradas a partir da esteticidade das coisas, podem resultar em reais cognições acerca do mundo. A falsa oposição mente-cor-

19. Ver Glossário.

po dificulta o entendimento de que o corpo todo é um mecanismo cognitivo e mnemônico. O “conhecimento está contido na habilidade de desempenhar tarefas especiais. Um dançarino tem o conhecimento em seus membros; um experimentalista, nas mãos e nos olhos; um cantor, na língua, na garganta, no diafragma” (FEYERABEND, 2010, p. 130).

O conhecimento também se constitui de ideias inadequadas²⁰, produzidas a partir das impressões geradas pela subjetividade do corpo e pelos sinais estéticos ativados pelas coisas do mundo. Na experiência que o corpo obtém do meio ambiente resultam ideias que não são representações nem conceitos (Portanto, inadequadas!). Essas ideias resultantes do atrito do corpo com o mundo formam conhecimentos estéticos, muitos deles de difícil compreensão, motivo pelo qual nós sempre voltamos a fazer certas coisas de modo a recuperar aquelas ideias que nos ocorreram, quando experimentamos as ações do ambiente. Exemplo disso são os artistas, esportistas e experimentalistas de todo tipo.

Enquanto isso, o senso comum filosófico continua buscando pelo ‘conhecer a si mesmo’ no âmbito intelectual, lógico e racional da consciência. Por esse caminho conhecemos apenas no que se refere aos nossos pensamentos racionais sobre nós mesmos, o que significa saber a menor parte do que somos, talvez a menos importante.

Devemos nos conhecer esteticamente antes de qualquer outra cognição, devido a importância do corpo como um processador cognitivo e mnemônico. Para isso, é preciso entender que o conhecimento estético “não sintetiza, não conclui nem determina, ele sente. [...] [E na] faculdade de conhecer, o estético é

20. Adequar – do latim, *ad-equare*, de onde *equare* significa “igualar”. Ideias ‘adequadas’ são aquelas que se igualam ao modelo estabelecido pela razão e sua moralidade idealista. Ideias ‘inadequadas’ são aquelas que estão livres de quaisquer imposições de modelos, clichês, morais, crenças.

quem faz a ponte entre a natureza dos corpos, das sensações, e os conceitos do entendimento”. (MOSEÉ, 2011-B, p. 143-144)

O conhecimento estético é sempre passional, por isso não há um significado conceitual e abstrato que o estabeleça. A atitude estético-cognitiva que conduz o corpo humano a atritar-se com a materialidade do real só provém da coragem que o perceptor/fruidor/leitor demonstra ao opor-se à identidade dos conceitos da razão. “Amores novos não combinam com a dignidade dos velhos. Será necessário que eles morram para que a nova teoria triunfe, queimando velhos manuais, mudando a linguagem, invadindo laboratórios, descrevendo novos mundos...” (ALVES, 2009, p. 211). Para isso, é preciso que o conhecimento provenha da paixão.

Memória estética – segundo um estranho mito da metafísica, o todo é maior do que a soma de suas partes. Por isso, seria de se supor que a sociedade é maior do que o conjunto de seus indivíduos. Pura ilusão semântica! O contrário provavelmente é mais verdadeiro, uma vez que a ideia de sociedade não sobrevive sem a soma dos indivíduos.

O fato de haver uma palavra que nomeia um bando de lobos não significa que existam alcateias independentemente dos lobos. Instituições que representam a sociedade, por exemplo, não são provas de que há algo a mais do que a soma dos indivíduos – a instituição está lá porque existem pessoas que a sustentam. Mas, o *criptoplatonismo* que alimenta as ideias do senso comum sempre faz crer na existência real de entidades meramente gramaticais, que nomeiam conceitos como “pátria”, “sociedade”, “cidade”, “vontade popular” etc. Muitos de nós trocamos o real pelas palavras e passamos a acreditar que as palavras fazem a realidade.

Obviamente, não vamos negar aqui os efeitos mensuráveis de fenômenos relativos a multidões, especialmente aqueles que se referem a identidades de grupos. Isso, no entanto, é bem diferente de se crer na existência real e autônoma de categorias gerais, como a “sociedade”, o “Estado”, a “igreja”, o “povo”. A

ideia de que a existência da sociedade não depende da realidade do indivíduo é da mesma espécie da crença de que a justiça é uma deusa cega que julga sem distinção. Os humanos vivemos em sociedade, juntamo-nos em grupos, pois somos animais gregários. Mas isso não implica na existência independente de uma entidade abstrata (o Estado, o espírito da humanidade), habitante de um mundo mágico, que determina de cima a baixo, o destino dos indivíduos reais.

Nada justifica a realização de objetivos sociais, quando isso se sobrepõe ao bem-estar de um único indivíduo. O “bem maior”, que a tradição idealista busca identificar com a sociedade, não pode oprimir minorias, nem sequer o menor dos indivíduos. A coletividade é um arranjo evolucionista, que visa a proteção e a prosperidade de cada indivíduo em particular, por meio de certos esforços comunitários que produzem benefícios para todo o conjunto – mas a meta da sociedade deve ser o indivíduo.

Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda sociedade pode desconsiderar. Por isso, a justiça nega que a perda de liberdade de alguns se justifique por um bem maior desfrutado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a poucos sejam contrabalançados pelo número maior de vantagens de que desfrutam muitos. Por conseguinte, na sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas irrevogáveis; os direitos garantidos pela justiça não estão sujeitos a negociações políticas nem ao cálculo de interesses sociais. (RAWLS, 2008, p. 5)

O fato de muitos apoiarem o mesmo conjunto de valores não lhes dá o direito de impedir que outros pensem, acreditem e ajam segundo seus próprios critérios. A ditadura da maioria é muito perigosa porque força unanimidades sempre fictícias, sufocando a diversidade que é a garantia da adaptação às transformações aleatórias do real. Os grupos humanos não devem

exigir submissão forçada à consciência social, mas garantir a contradição de minorias e indivíduos marginais ao consenso, de modo que a diversidade produza seus benefícios evolutivos.

A principal atividade que garante a segurança e a prosperidade de todos em um grupo social é a comunicação de conhecimentos, provenientes das experiências subjetivas dos corpos, como também de sistemas de signos (linguagens) que representam coisas, eventos e ideias acerca do mundo, em prol de todos.

Os conhecimentos sistematizados pelos hábitos, costumes, instituições e linguagens se agrupam na consciência (ciência coletiva). A consciência pode ser entendida como o conjunto dos conhecimentos sociais *assimetricamente* distribuídos no interior de um grupo social, representando o aspecto objetivo da memória humana – denominada pelos cognitivistas de memória ‘declarativa’ (semântica).

De início, a consciência é coletiva. Seu caráter eminentemente comunitário exige que ela constitua uma memória objetivamente registrável e componha-se de formas simbólicas logicamente codificadas e pacificadas pela concordância entre os utentes, cujos significados e sentidos se encontram submetidos ao acordo geral dos valores gregários, partilhados por cada membro da coletividade.

Ao longo do tempo, a sistematização das formas simbólicas evoluiu para as linguagens da cultura: imagética, palato-olfativa, cinestésica, musical, matemática, verbal, dentre outras. Por conta da economia semiótica (portabilidade, facilidade de codificação e interpretação), historicamente, algumas linguagens se destacaram na formação do conhecimento objetivo da consciência, dentre essas, a verbal. Tanto é assim que, tradicionalmente, a filosofia e a ciência ocidentais ainda se prendem à crença de que o conhecimento considerado verdadeiro contém as propriedades do *logos*, a partir de construções linguísticas e matemáticas. Por conta dessa tradição, os institutos acadêmi-

cos ainda se demoram, por exemplo, a reconhecer pesquisas em linguagens não-verbais e não-matemáticas.

Por meio dos discursos verbais do saber coletivo, a consciência se tornou componente fundante da sociedade, na medida em que participa da memória objetiva de cada indivíduo, submetendo-o à identidade de sentido que partilha com os outros membros da coletividade. As derivas psicológicas pessoais, mais não são do que os paradoxos que emergem da incompatibilidade entre os discursos dos valores coletivos e a fisiologia dos corpos individuais, gerando o que comumente se denomina de trauma psicológico.

Por seu turno, o aspecto individual e subjetivo da memória se configura a partir da afetividade gerada pela experiência particular de cada corpo humano em relação com o real. Em contraponto à consciência, a memória implícita (procedural, afetiva, estética) resulta do registro subjetivo da atividade biopsicofisiológica de cada indivíduo, de onde provém seu caráter de ipseidade (*ipseitas*), cuja raiz *ipse* significa ‘eu mesmo’, ‘tu mesmo’.

Segundo o pensador medieval Duns Scotus, a *ipseitas* trata do caráter único da coisa, que a distingue de todas as demais. A ipseidade é a principal qualidade de individuação da pessoa e se encontra na base de sua personalidade única e irrepetível. A par com a consciência, a ipseidade também responde pelo campo que se convencionou chamar de ‘inconsciente’.

Para tal fenômeno, os estudos heideggerianos supõem um termo semelhante: a *hecceidade*, que provem do latim medieval *haecceitas*, por sua vez derivado da raiz latina *ecce* (Eis aqui!), pela qual o indivíduo é visto como um “isto aqui” e não como um suporte de identidade, representante desta ou daquela sociedade, classe, categoria, mas entendido como algo que se distingue de todos os outros.

Com o desenvolvimento da civilização, as organizações humanas foram ganhando em complexidade, motivo pelo qual as sociedades se submeteram progressivamente aos sistemas

de poder, que organizaram os grupos humanos acelerando os processos de identidade nacional e criando mecanismos de mesmificação das diferenças individuais, para garantir a unidade e a coesão do grupo cultural.

O peso esmagador que a ideia de sociedade passou a exercer sobre o indivíduo fez com que a consciência se tornasse uma obrigação moral inescapável, superior a qualquer interesse de ordem pessoal. A necessidade dessa sujeição transforma a ipseidade do indivíduo em egoísmo, traduzido então como qualidade abjeta e imoral, enquanto se reafirma o valor do altruísmo (*alter* = relativo ao outro), da renúncia pessoal em favor do “outro” – isto é, em favor da sociedade, do governo, da religião, da tradição.

É a sociedade que impõe uma consciência sobre o indivíduo para preservar a memória objetiva de saberes e valores coletivos, cujo esquecimento pode ameaçar a integridade do grupo social. Por isso, essa memória coletiva (consciência) é constantemente reconhecida e reforçada por todas as instituições sociais, de modo que o indivíduo nunca se esqueça, por bem ou por mal, dos valores que o submetem à sociedade a que pertence. A consciência se torna a instância da promessa que cada indivíduo precisa assumir em troca do privilégio de pertencer ao grupo social; seu descumprimento justifica a punição e a violência do poder instituído.

Obrigar o homem a lembrar é a função de uma série de práticas de crueldade e tortura; produzir um homem que possa prometer é a função da memória [objetiva, coletiva]. O esquecimento é, ao contrário, uma força de saúde, uma atividade primeira e primordial, uma positividade, parcialmente suspensa pela imposição da memória [consciente]. (MOSÉ, 2011, p. 51)

Aquilo que anuncia o mal-estar freudiano – o conflito entre os valores sociais e a ipseidade do indivíduo –, é o fato de que o corpo humano exige sua autorrealização como forma

positiva de estar no mundo. Em certos momentos, é preciso deixar de se dirigir à consciência que representa a sociedade, para voltarmos a nós mesmos, interrompendo ao menos temporariamente o vínculo consciente que experimentamos com certos valores cultivados pela coletividade.

A consciência é sempre a ciência do outro e não convive bem com a noção de ipseidade, *hecceidade* ou inconsciente. Mas o abandono do 'eu', a fuga de si próprio, sempre adoce o indivíduo, de vez que a realidade do corpo demanda seus cuidados, não apenas fisiológicos, como também cognitivos, psicológicos e emocionais.

Enquanto a consciência existe na forma de símbolos e valores que habitam uma memória abstrata, suprassensível, mas coletiva, ela não pode se sobrepor à memória implícita e estética de um indivíduo, da mesma maneira que nenhum conceito é maior que o fenômeno que precariamente define.

Na medida em que prestamos mais atenção em nosso 'eu', afastamos temporariamente da consciência e abandonamos momentaneamente o sentido objetivo que significa coletivamente um valor, uma cognição lógica, um conceito. Enquanto isso, devolvemos ao 'eu' outro modo de pensar, cuja ação não opera no sentido da consciência, mas envolve-se com a sensibilidade própria de cada um, estancando parcialmente a hemorragia energética que a consciência nos impõe em favor do coletivo.

A harmonia entre o indivíduo e a sociedade depende da melhor relação possível que se possa fazer entre a consciência (ciência coletiva, noção do outro) e a ipseidade (ciência de si, inconsciente). Como não é composta pelos conhecimentos analíticos comuns às linguagens, mas pelas experiências analógicas dos afetos, o conhecimento inconsciente (ipseidade) se constitui a partir das propriedades mnemônicas da organização física do corpo humano. A carne do homem não se divide em pedaços para conhecer, pois "não po-

demos colocar o corpo diante dos olhos (porque os próprios olhos são parte do corpo)”. (SHUSTERMAN, 2008, p.121)

Massa sensível segregada na massa do sensível, nosso corpo é misterioso: preso no tecido do visível, continua a se ver; atado ao tangível, continua a se tocar; movido no tecido do movimento, não cessa de mover-se. Sofre do visto, do tocado e do movido a ação que exerce sobre eles. Sente de dentro seu fora e sente de fora seu dentro. Sentindo-se sentir, o corpo reflexiona. (CHAUÍ, 2010, p. 269)

É a carne do homem que conhece o mundo. Por isso, não há qualquer lugar em que a *gnose* humana descanse em paz. A vida compõe-se de conhecimento. Conhecer também é mover-se. Sem parada nem destino, por isso mesmo sem sentido, a possibilidade de conhecer torna-se angústia entre nós; sentimento que explode no grito ancestral que atravessa o tempo e as civilizações, na forma atormentada da arte dos povos. Mas a arte ensina à filosofia que a reflexão não é exclusividade da consciência. “Pela primeira vez, na história da filosofia, graças à obra de arte, descobrimos que a reflexão não é privilégio da consciência nem essência da consciência, mas que esta recolhe uma reflexão mais antiga que a ensina a refletir: a reflexão corporal”. (CHAUÍ, 2010, p. 278)

A consciência de um povo é formada dos conhecimentos distribuídos coletivamente pela sociedade. Tais conhecimentos sempre guardam em si elementos de controle social, de modo a manter a segurança e prosperidade do ambiente coletivo. O modo consciente de pensar sempre comportará um forte aspecto de identidade, de mesmificação dos indivíduos e de inibição da dissidência. É preciso coibir, se necessário com a violência institucionalmente legitimada em um governo, toda e qualquer diversidade individual que pareça embaraçar ou mesmo ameaçar a sobrevivência da ciência coletiva (*cum + scientia*).

A primeira atitude necessária a uma aproximação do conhecimento estético que constitui a ipseidade de cada um, demanda a emergência de um desejo de se descontrolar. Soltar as rédeas da consciência e deixar se levar pelas paixões que comovem. Este é um exercício absolutamente saudável que nos permite conectar com a fonte primeira do conhecimento – o corpo cognoscente. Ato de coragem é abandonar a segurança do ‘já sabido’ e lançar-se ao mar do ignorado. “Deixar-se levar’ significa abrir mão do controle, ir à deriva, ao sabor – naquela atitude a que o taoísmo dá o nome de *wu-wei*: cessar toda atividade de controle da consciência para que a sabedoria natural da vida faça o seu trabalho” (ALVES, 2011, p. 55).

A consciência não nos ensina nada de novo, já que ela é a soma dos conhecimentos sedimentados pela sociedade ao longo do tempo. Exemplo disso são os valores morais estabelecidos sempre lá atrás, no passado, pelos nossos mortos – o papel da consciência é sempre reiterar constantemente esses valores, como um recurso à segurança psicossocial e à manutenção das estruturas do grupo social. A consciência é uma coleção de conhecimentos redundantes, que se repetem no interior da sociedade para garantir sua resiliência e integridade.

A experiência de um conhecimento realmente revolucionário demanda gestos de abandono da consciência, um exílio voluntário da identidade, acompanhado de um mergulho insensato no mundo das coisas, de modo a saborear suas existências concretas a partir dos órgãos do sentido. Os sábios são aqueles que saboreiam as coisas a partir de seus próprios corpos. “Degusto: não exercito poder sobre o objeto. Abandono-me a ele. Entrego-me. Deixo que ele faça amor com meu corpo. Saborear e degustar são experiências amorosas” (ALVES, 2011, p. 105).

A memória estética (perceptiva, afetiva) é o resultado cognitivo da experiência do corpo em meio ao fluxo do real, que gera a ciência fundamental do humano. A memória estética é soma

dos conhecimentos individualmente adquiridos, que garante a existência da personalidade irrepitível de cada humano – trata-se do suporte insubstituível da individualidade de cada pessoa. A memória estética só pode ser formada em cada um de nós quando recusamos o jugo da consciência e passamos a conhecer o mundo por nós mesmos. Não se ater aos valores impostos suave ou cruelmente, para experimentar o mundo tal como nos aparece aos sentidos, de modo a construir um conhecimento próprio, pessoal e singular. Esquecer o já conhecido, fazer de novo, fazer o novo. Duvidar do comum e do pacífico. Apaixonar-se, bem ou mal, pela experiência do corpo no mundo e ter a coragem de quebrar a cara na muralha que separa a consciência, da ciência de si. Essa sabedoria precisa ser resgatada de seu exílio cognitivo. Podemos denominá-la de estética cognitiva, entendendo-a como geração de conhecimento pela via dos sentidos físicos.

Ao considerarmos a estética um tipo de conhecimento com características próprias, autônomo e independente, se faz necessário entendê-lo segundo certas qualidades que lhe são inerentes. Esta estética contemporânea, que prefiro denominar aqui de estética cognitiva – para destacar seu caráter epistemológico –, demanda uma teoria de aproximação, que procurei expor nesta pesquisa. Entender a estética cognitiva como uma contraparte da epistemologia, tal como a retórica é a contraparte da dialética, implica reconhecer que o conhecimento estético se compõe a partir das formas diabólicas, que são fontes de conhecimentos perceptivos, em contraposição aos conhecimentos derivados das formas simbólicas.

Embora contraposição não signifique oposição direta, mesmo porque formas diabólicas e simbólicas estão quase sempre mescladas entre os elementos da cultura e da natureza, aqui o esforço investigativo está voltado ao que realmente podemos entender sobre estética.

A estética cognitiva não busca pela verdade, entendida como a melhor adequação de conceitos ao real. Diferentemente das demais formas de conhecimento, a estética cognitiva visa conhecer o fluxo entrópico das coisas, enquanto estão em movimento, o que implica em colher informações valiosas em meio à confusão e à obscuridade do real.

Para a estética cognitiva, a gênese do conhecimento não está no reconhecimento dos significados ou na interpretação dos conceitos, mas na tensão provocada pela colisão entre o corpo cognoscente do homem e o corpo das coisas que habitam com ele o mundo real. Do resultado dessa colisão sensual, a estética cognitiva retira a experiência do bom e do mau sofrimento, da paixão que emerge como conhecimento do real em fluxo. Esse saber se completa na construção de uma memória estética que permite a evocação indefinida das sensações das experiências somáticas, e complementa o conhecimento que o homem pode auferir de seu meio ambiente.



**TESES DE
FRONTEIRA**

EXERCÍCIOS EPISTEMOLÓGICOS

As epistemologias vigentes na atualidade classificam o conhecimento humano em alguns tipos, como o mitológico, filosófico, científico e o empírico (senso comum). Por conhecimento mitológico entende-se toda a forma de pensamento dos povos primitivos (protológicos), antigos, além do teológico e de outros sistemas simbólicos como horóscopos, numerologia, alquimia, magia, assim como lendas urbanas e valores idiossincráticos de tribos e bandos.

Atribui-se ao senso comum (empírico) o conhecimento de processos lógicos do cotidiano, saberes populares que são muito eficientes na solução de problemas de ordem prática. Enquanto o senso comum está voltado para *como* as coisas funcionam, o conhecimento da filosofia se define por sua incessante busca do *porquê* das coisas, do mesmo modo como faz a ciência, que se diferencia da filosofia por ser um conhecimento que exige provas materiais, metodologicamente controladas, daquilo que afirma conhecer.

Com relação à estética, as antigas epistemologias consideravam-na um conhecimento semelhante ao empírico (*technè* = arte, técnica), embora ganhando em complexidade por conta de certos cânones filosóficos acerca do belo e da arte. A estética nunca foi reconhecida pela tradição, como uma forma específica e autônoma de cognição e pensamento complexos, pois quando relacionada às belas artes, sempre esteve submetida ao jugo da reflexão filosófica e constrangida ao acanhado aprisco da 'filosofia da arte'. Porém, independentemente das formas tradicionais de divisão do conhecimento, é certo que há diferenças qualitativas entre filosofia e estética, especialmente no que se refere aos processos por meio dos quais ambas inferem o fluxo do real.

A estética que proponho aqui deixa de submeter-se ao processo de engessamento epistemológico, normalmente presente em outras disciplinas que se tornam, de fato, trincheiras identitárias, com seus referenciais automáticos.

Uma disciplina acadêmica é normalmente demarcada por critérios epistemológicos e reconhecida por sua materialidade institucional e discursiva. Ela se institui *pari passu* com o processo de autonomização do campo de conhecimento, inicialmente associando à sua linguagem as regras científicas consensuais. Em seguida, constitui-se uma comunidade de pares (também chamada de “colégio invisível”), que exerce controle sobre a produção e a reprodução dos pesquisadores, ao mesmo tempo em que os socializa, induzindo-os à autorreferenciação, por meio de conceitos, terminologia e citações mútuas (SODRÉ, 2014, pp. 142/125)

Em vista do exposto neste estudo, uma “autonomização do campo” da estética se faz necessária, juntamente com um certo consenso na interpretação de conceitos comuns aos pesquisadores contemporâneos, mais afeitos ao cognitivismo do que à ‘filosofia da arte’.

As diferenças entre os tipos de conhecimento são em vários sentidos artificiais. E, na medida em que se erguem fronteiras epistemológicas entre eles, por vezes bem arquitetadas, também se encontram os meios de permeá-las e, em certa conta, superá-las em nome de uma transdisciplinariedade que vem se tornando bem útil para o desenvolvimento de novos conhecimentos na atualidade.

As três teses a seguir (**Estética e religião, Estética e filosofia, Estética e ciência**)²¹ têm por objetivo distinguir sem opor, delimitar sem isolar, permear sem fundir, os quatro tipos de conheci-

21. Estas três teses desenvolvidas aqui foram inicialmente publicadas, de modo parcial e sintético, no livro *Arte e conhecimento; tudo a ver*, de autoria de PEREIRA, L. F.; CAMARGO, M. H. e STECZ, S. S. Campus de Curitiba II (UNESPAR), Coleção Technè, Curitiba, 2016.

mento em questão, utilizando-se da principal noção desenvolvida ao longo deste estudo, que se refere às diferenças e semelhanças entre as formas simbólicas e as formas diabólicas que atuam na cognição humana. Por conta disso, as três teses têm o propósito de delimitar o campo do conhecimento que chamo de estética cognitiva, a partir do reconhecimento das fronteiras permeáveis, existentes entre esses quatro universos do pensamento humano.

ESTÉTICA E RELIGIÃO²²

Na cristandade, as relações entre a estética e a filosofia só não foram mais conflituosas do que entre a estética e a religião. Conforme o desenvolvimento doutrinário dos doutores da igreja, abraçados ao idealismo platônico e ao ascetismo paulino, tanto mais se confirmavam as condenações à sensualidade do corpo, tratado como lugar de pecado e perdição, ao mesmo tempo em que se denunciavam todo tipo de saber ou conhecimento baseado em percepções físicas.

No cristianismo nascente, buscar pela salvação da alma implicou uma fuga exasperada da encarnação. O corpo humano, no cristianismo, só é útil como um vaso carnal de onde se expiam os pecados através da dor física e moral, redimida apenas com a morte e a ressurreição. No mais, o corpo humano é completa inutilidade, quando não é também motivo de perdição da alma daqueles que se entregam ao mínimo prazer sensual.

Em pleno século XXI, a descrição acima parece um tanto exagerada. Mas, doutrinariamente, ponto por ponto, a lógica

22. Os principais argumentos acerca da religião e de suas relações com a estética, que se encontram nesta parte da pesquisa, estão apoiados no pensamento e nas análises filosóficas de Umberto Galimberti, especialmente em seu livro *Cristianesimo: la religione dal cielo vuoto* (2012).

de relação do judaico-cristianismo com o corpo humano jamais se modificou.

Ao contrário do que possa parecer, não foram as palavras de Jesus de Nazaré nos evangelhos que recomendaram tamanha ojeriza contra a encarnação e os prazeres terrenos. São várias as passagens nas escrituras que retratam Jesus de Nazaré em festas, bebendo vinho e se fartando à mesa de pessoas consideradas até marginais, para os padrões judaicos de então.

Em seu esforço pela universalização da mensagem cristã, Paulo de Tarso – um doutor das leis judaicas, convertido ao cristianismo após uma visão extática – leva sua versão judaizante da palavra de Jesus de Nazaré para as principais comunidades cristãs do Mediterrâneo. Nessas jornadas, encontrou séria resistência entre os filósofos do mundo greco-romano, que zombavam de sua pregação escatológica, cujo discurso lhes parecia destituído da mínima lógica natural. Embora tenha sido um sucesso entre os pobres, escravos e marginais sociais, o cristianismo paulino era automaticamente descartado pelos bem pensantes do império romano. Ainda assim, o cristianismo precisava ganhar a elite governante e douta, para ser aceito como religião e tomar lugar de destaque na sociedade mais avançada à época.

Entram em cena alguns eruditos que se converteram ao cristianismo. Inácio de Antióquia, Policarpo de Esmirna, Clemente de Roma, Orígenes de Alexandria, Cirilo de Alexandria, Tertuliano de Roma, Gregório de Nisa e Agostinho de Hipona que, entre outros, talvez seja o doutor da igreja mais conhecido entre os pensadores cristãos que inauguraram a Patrística – conjunto da filosofia cristã que perdurou durante os sete primeiros séculos desta era.

Discorrendo em suas obras sobre variadíssimos aspectos da filosofia cristã, os “pais da igreja” construíram em conjunto uma aproximação especulativa e doutrinária do cristianismo com o idealismo neoplatônico. A cosmologia inaugurada por Platão e

seus pósteros serviu como luva conceitual onde couberam confortavelmente todos os elementos da fé cristã que careciam de um verniz intelectual, lógico e racional. O “Mundo das Ideias” eternas, que Platão dizia ser o modelo e a meta de perfeição para o mundo de aparências em que vivem os homens, transformou-se em um céu com criaturas perfeitas (anjos e santos), ao mesmo tempo em que o mundo da cópia e do simulacro (em que os homens vivem como na caverna de Platão) tornou-se o vale de lágrimas de onde se espiam os pecados das almas que, do mesmo modo como disse Platão, devem retornar ao mundo verdadeiro após a morte do corpo. Inclusive a própria noção de alma (gr.: *pneumatōs* equivalente ao termo ‘espírito’) separada do corpo, adotada pelo cristianismo em contradição à herança judaica, foi desenvolvida inicialmente por Agostinho de Hipona, a partir de sua interpretação dos neoplatônicos.

Com o paulatino avanço do cristianismo rumo ao poder no império romano, a filosofia ocidental vai sendo forçada a adaptar seu discurso razoável às idiossincrasias da fé cristã. Por seu turno, o cristianismo também vai sofrendo a progressiva influência do racionalismo greco-romano, fenômeno que impõe à teologia cristã um caráter cada vez mais secularizado e menos místico, afastando continuamente o cristianismo da sacralidade ancestral de sua fase primitiva.

Segundo Roberto MACHADO, Deleuze considera haver religião “sempre que há transcendência e filosofia sempre que há imanência. A filosofia, segundo Deleuze, nasce quando os gregos distinguem essa nova disciplina, que pensa por conceitos, da sabedoria, que pensa por figuras, colocando a primeira a serviço da imanência” (2009, p. 28). Por esse raciocínio, as religiões que se baseiam em transcendências seriam menos capazes de oferecer benefícios cognitivos para a contínua busca do homem pelo conhecimento, de vez que colocam as causas originais do mundo fora daqui, em um mundo transcendental,

além do real. No entanto, vale comentar que a distinção feita por Deleuze entre religião e filosofia, refere-se bem mais à filosofia e à religião atuais, e não contempla a história da relação de parentesco entre essas duas visões de mundo.

De uma quadriga grega, conduzida por Parmênides, Sócrates, Platão e Aristóteles, surge a filosofia ocidental dotada de uma genética acentuadamente racionalista e idealista, transcendente ao real. Os genes dessa filosofia vão garantir uma lógica que se afasta continuamente do mundo factual, em busca de uma verdade extramundana, quando ganha especialmente com Platão um ‘Mundo das Ideias’ para servir de modelo e referência do mundo realmente existente.

Seiscentos anos depois de Platão, os pais da igreja vão adaptar o cristianismo paulino a essa tradição idealista, criando assim a teologia necessária à fundação da escolástica na alta idade média. Ou seja, filosofia e religião, especialmente no ocidente cristão, estiveram por muito tempo unidas por semelhanças genéticas até então indistinguíveis.

Como resultado desse emplasto intelectual (a união do idealismo platônico com o transcendentalismo judaico-cristão), o cristianismo racionalizou-se e se distanciou da esfera do sagrado, enquanto a filosofia ocidental até recentemente viveu dependurada no céu de sua metafísica, negando-se a contactar a imanência do mundo.

A etimologia da palavra “religião” (lat.: *religionem*), formada da partícula *re* (frequência) e *legere* (buscar, olhar, escolher), significa “reafirmação” dos laços que unem os homens sob as mesmas leis comunitárias, como também “religação” do homem com o plano do sagrado. Mas esse religamento supõe um desligamento anterior, tanto quanto uma ligação original, como narram os textos bíblicos.

Como pretende a religião retomar a antiga ligação que o homem pretensamente mantinha com o âmbito do sagra-

do? Aqui surge um ponto muito importante, em que a estética e a religião se tocam.

O próprio Gênese, livro da literatura bíblica judaico-cristã, narra a lenda segundo a qual o homem teria sido criado pela divindade e habitado um paraíso até o dia em que toma o fruto da árvore do conhecimento e é expulso de sua inconsciência edênica. Em resumo, o mito descreve justamente a saída do homem de uma condição meramente natural, para constituir cultura segundo seu próprio esforço de conhecer o mundo. Ao empreender esse êxodo do mundo natural rumo à cultura, o homem desenvolveu a linguagem e a razão, como modelos de pensamento capazes de transmitir conhecimentos aos membros do grupo social, deixando de depender exclusivamente do arbítrio das intempéries do tempo e do meio ambiente (independendo-se dos deuses).

O pensamento protológico e o desenvolvimento de ferramentas de trabalho vão paulatinamente oferecendo mais controle ao homem sobre os elementos da natureza, de modo que o registro de imagens, construção de calendários, estabelecimentos de tabus, monumentos, totens, dentre outros artifícios, vão tornando cada vez mais complexa a nascente cultura, desenvolvendo o mundo profano enquanto se afastam de sua origem inconsciente e obscura na noite do sagrado. Organizam-se as linguagens, emergem os lampejos da consciência, se estabelecem os costumes e a divisão de trabalho, na medida em que o homem abandona o nomadismo no início da agricultura. Aqui, o humano cria seu próprio espaço em que se diferencia do lugar de onde viera – a natureza. Ao evadir-se de sua origem, o homem se torna profano, cuja etimologia (lat.: pro = avante, para fora; fanus = templo, lugar sagrado) indica “aquele que está fora do lugar sagrado, que não pode adentrar o recinto do templo”. Isto é, não tem como retornar à ‘inconsciência’ natural!

Mesmo com o desenvolvimento da cultura, o homem jamais deixou de ser um elemento do meio ambiente natural do planeta, tal como todos os outros animais. Em sua trajetória, da pré-história à história, o humano não se esqueceu de sua origem no fundo das florestas e savanas africanas. Por conta daquele eco ancestral que sempre ressoa pelos meandros de nossa própria natureza, era preciso encontrar um meio, um lugar e um tempo, para que o homem dedicasse um pouco de sua vida a receber em sua sensibilidade os misteriosos conhecimentos provenientes de sua encarnação. Ouvir o instinto, dar vaza à intuição, assombrar-se com percepções insensatas, perder-se em imaginações fantasmagóricas e deixar-se invadir por ideias (*entheos*) que habitam um plano para além do cotidiano de nossas vidas profanas. Este é o mundo das mais intensas sensações (*aisthesis*), e a técnica (*technè*) para lidar com esse plano da existência denomina-se *aisthetikòs* (estética).

Aqui, a estética e o sagrado encontram seu espaço comum. Mas, é preciso recompor essa relação que é bem diversa daquela que a teologia ensinou à filosofia. A estética não é a ciência do belo, mas o conhecimento perceptivo-experimental, com o qual o homem pensa o mundo e a si mesmo, sem duplicá-lo em signos/símbolos. Nem sempre o sagrado está vinculado à beleza das artes transcendentais, mas por vezes é causa de muito terror e devastação. Tudo isso, porque o sagrado e o estético provêm da mesma origem obscura, confusa e diabólica do começo dos tempos.

A atração da origem sempre foi demasiado forte para ser simplesmente deixada de lado em favor do cotidiano, do trabalho e das relações sociais. Invasiva, essa presença da origem, onde se convulsiona o caos da criação, precisava ser contida num lugar especial, acessada tão somente num tempo específico e cultivada a partir de regras estritas, de vez que seu extravasamento, seu transbordamento ilícito e irracional em meio à

comunidade, traz o perigo de subverter a ordem lógica e profana da cultura.

O sagrado é o lugar do *indiferenciado*, onde o bem e o mal, o justo e o injusto, o bendito e o maldito se con-fundem, e do que, em sua evolução, a humanidade se emancipou, sem no entanto poder suprimir o fundo enigmático e obscuro de onde se originou. [...] Do sagrado, o homem tende a distanciar-se, como acontece com aquilo que se teme, e ao mesmo tempo, é atraído para a origem da qual um dia se emancipou. (GALIMBERTI, 2012, pp. 9/13)

“Sagrado” (lat.: *sacrum*) é uma palavra de raiz indo-europeia que significa ideias acerca de ‘separação’, ‘distinção’ e até ‘oposição’ ao tempo, lugar, eventos e coisas da ordem humana do mundo. Termo semanticamente aparentado ao grego *diaballò* (diabo), que também significa ‘separação’, ‘segregação’, o sagrado refere-se ao mundo estético da sensibilidade insensata que os humanos entendem como alheio à razão e, por isso mesmo o temem, ao mesmo tempo em que são atraídos para ele, como quem se vê magnetizado pela origem de sua própria criação. Os elementos considerados sagrados pela maioria das religiões têm por função precípua gerir as relações conflitantes que frequentemente ocorrem entre o plano estético da vida e o plano lógico da cultura.

O *logos*, como entendiam os gregos, significava para eles tanto a manifestação da ordem cósmica, quanto o fundamento (*arché*) da cidade humana (*polis*) e a base da linguagem capaz de comunicar essas ordens – o discurso. Em vista disso, o *logos* ganha entre aqueles gregos uma ciência própria para conduzir a atividade do pensador, do legislador, do guerreiro, do agricultor e do mestre de ofício – a lógica!

Embora a lógica seja o instrumento por excelência do relacionamento do homem com a ordem do Cosmos, ela encontra seu derradeiro limite quando se aproxima do campo do ilógico

– daquilo que guarda a origem da ordem: o Caos primordial. A humanidade só se constituiu à medida em que avançou rumo ao mundo profano, onde a manifestação da ordem e a lógica do pensamento garantem sua integridade e identidade.

O sagrado, sempre exuberante e prolixo, se manifesta em meio à confusão de todos os sinais, na entropia e no próprio caos; é a indistinção entre o bem e o mal, a confusão do justo com o injusto e a interpolação da verdade com a falsidade. Anaximandro já afirmava que “o princípio de tudo é o indefinido, o informe. Um ser da natureza, que possuísse qualidades definidas, ele pensa, não poderia ser o princípio das coisas. É preciso que o ser originário seja o indefinido: somente isso garante a continuidade do devir” (MOSÉ, 2011-B, p. 98). Assim, como todas as coisas existentes no mundo se vinculam de algum modo a essa *arché*, também o humano detém em si algum nexos com o sagrado, que se manifesta em nós por meio da irracionalidade das paixões, dos sentimentos pulsionais e da presença da insensatez.

O Cosmos é a parte do mundo em que vigora a razão, as leis gerais, o *logos* e o sentido atribuído pelas linguagens. O Caos é o plano da estética, do diábolo e do sagrado em que habitam a entropia dos sinais, a indistinção e a diferença. Porém, o Caos é a origem do Cosmos. E a tenebrosa visão que o homem obtém dessa *arché* gera uma inominável angústia, devido à presença do abismo entrópico do sagrado no âmago de nossa ipseidade (*hecceidade*, inconsciente).

A experiência desse temor provoca em nós a necessidade de uma separação entre o Caos e o Cosmos, dos quais são formados o mundo e cada coração humano. Esse divórcio se estabelece na forma de espaços e tempos segregados, lugares distintos em que o sagrado se aliena do profano. Surge daí a tarefa da religião, a necessidade dos rituais, dos totens, das relíquias, dos encantamentos e dos deuses, inventados pela cultura e investidos de

poder para mediar as relações confusas e obscuras entre os dois níveis da realidade.

Um dos grandes pesquisadores do campo do sagrado, Mircea ELIADE entende que “para viver no mundo é preciso fundá-lo – e nenhum mundo pode nascer no ‘caos’ da homogeneidade e da relatividade do espaço...” (2011, p. 26). Para dar conta dos limites entre esses níveis da realidade em que o homem habita, o papel principal da religião é separar (gerando a experiência do sagrado) o plano insensato e caótico da entropia fundadora do mundo, do plano lógico e ordenado da cultura humana. Ou seja, apartar o indistinguível, do distinto; o indefinível, do definido; o estético, do lógico; o vir-a-ser (*devenir*), do ser.

Deus, cuja etimologia grega da palavra indica raiz semântica semelhante a ‘dia’, em sua origem significava ‘luz’, ‘esplendor’. No passado, quando ainda era submetido ao jugo das intempéries naturais, o homem temia sobremaneira a noite escura, enquanto o dia sempre lhe trouxe o calor do sol, a visão do alimento e a possibilidade de enxergar os perigos e se proteger. Daí, a concluir que um “guardião” protege o homem da noite escura não foi mais difícil do que lhe atribuir um nome e uma personalidade. Por isso, muitas culturas têm o sol como seu deus maior, enquanto metáforas como “luz”, “lucidez”, “iluminação”, “iluminismo”, “esclarecimento”, “clareza” entraram para o vocabulário religioso e filosófico como indicativo de sabedoria, bem e beleza.

Habitantes da esfera do sagrado, os deuses eram entendidos como forças misteriosas que agiam caprichosamente além e fora da ordem cósmica natural e social. Heráclito disse que o deus é dia e noite, paz e guerra, inverno e verão, saciedade e fome e se mistura com todas as coisas. Segundo este pensador, o homem entende que uma coisa é justa e outra injusta; uma coisa é boa e outra má; uma coisa é bela e ou-

tra feia, mas para os deuses tudo é justo, tudo é bom, tudo é belo. Por isso, quando agem sobre o mundo dos homens, as forças do universo sagrado não distinguem nossa dor ou alegria, não medem seus atos pela justiça humana, nem sequer reconhecem a medida racional da harmonia, da proporção ou do equilíbrio.

Cassandra, no *Agamenon* de Ésquilo, procede à exposição agônica de uma visão quando no estado de *entheos*, invadida por Apolo. Se as palavras dela são ‘sem perfume nem adorno’, isso não acontece porque a visão típica que ela expressa fala de um desastre futuro, mas porque a experiência sibilina do *enthousiasmos* é ela mesma uma forma de sofrimento, uma espécie de violação ou estupro espiritual. (KAHN, 2009, p. 170)

Seguir extasiado em meio à zona do sagrado, flutuando em sua dimensão entrópica ou entusiasmado por um deus, conduz o homem e sua sociedade ao completo aniquilamento. O homem não pode viver por longo tempo na ausência de códigos, de modo que para sua sobrevivência e seu desenvolvimento a humanidade evadiu-se da esfera do sagrado (origem primitiva), através do desenvolvimento e da aplicação da racionalidade, tanto no pensamento como nas instituições sociais. A razão é a maquinaria cognitiva que instaura a ordem, que inventa o ser das coisas para estabelecer, por exemplo, que uma garrafa é uma garrafa e não outra coisa – a razão humana e sua lógica formam o método, cujos princípios de causalidade, identidade e não-contradição dizem que uma coisa é ela mesma e não outra. Mas, para o sagrado uma coisa é ela mesma e também outra e mais outra ainda.

As crianças que ainda não chegaram à idade da razão lidam inocentemente com o plano do sagrado, por que não convivem segundo o princípio da não-contradição. As coisas são para elas uma e muitas outras ao mesmo tempo. Brincar de “comidinha” ou de “caminhãozinho” é trocar a coisa pelo seu

signo, sem qualquer distinção de nível de realidade. “O *devoir* é inocente e somente o jogo do artista e da criança pode manifestar esta inocência: uma criança junta montinhos de areia à beira-mar, diz Nietzsche, constrói castelos sabendo, e mesmo esperando, que o mar os derrube”. (MOSÉ, 2011-B, p. 100)

E, do mesmo modo que a criança ou o artista brincam, brinca também o fogo eternamente vivo, construindo e destruindo, sem culpa – e esse jogo o éon²³ joga consigo mesmo. Transformando-se em água e terra, ele constrói – como uma criança que faz castelos de areia na praia – e destrói; de tempos em tempos, recomeça o jogo do início. [...] Apenas o homem estético vê o mundo dessa maneira. Pois o homem estético descobriu, no artista e na configuração da obra de arte, que a luta da multiplicidade pode, sim, trazer em si lei e direito. (NIETZSCHE, 2013, p. 43)

Os poetas também não lidam bem com o princípio lógico da não-contradição. Para o poeta a lua é satélite, mas também uma interlocutora romântica. Ao se fazer uma extrapolação do sentido lógico (uma oscilação do significado) se entende o papel da poesia. Artistas, crianças e loucos habitam o terreno do sagrado, do estético e do diabólico – vivem sem conflito nem culpa em meio à confusão dos códigos. Mas a criança sairá do sagrado, na medida em que for sequestrada pela racionalidade da madureza. O trabalho do artista, portanto, é bem mais perigoso, porque toda vez que ele entra no misterioso oráculo sibilino da arte arrisca dele jamais sair, como o louco, exilado nos vales obscuros e confusos do sagrado, do estético e do diabólico.

Quando vemos uma ostra não imaginamos que a pérola é sua doença. Do mesmo modo, quando observamos uma obra de arte não fazemos conta da insensatez de sua estética, porque só na imersão da loucura, da esteticidade do sagrado, da diabólica confusão dos códigos, é possível um evento criativo. A

23. Grande divisão de tempo, era, milênio.

razão não cria nada, porque se trata de um sistema de regras permanentes com o qual nós nos entendemos, mas de onde não provém nada de criativo. Pelo contrário, a importância da razão resulta da perseverança de suas regras, pelo máximo de tempo possível sem transformação alguma – de modo a garantir a resiliência da coletividade.

A razão é útil, porque ao definir os significados das palavras, colocar finalidade nas coisas e garantir que elas sejam o que são, pode fazer com que os membros de um grupo social se entendam sobre variados aspectos da vida comunitária. É uma convenção que permite reduzir a angústia do imprevisível. A humanidade tem pavor daquilo que não pode prever, e fez um esforço enorme para sair do caos primitivo e organizar racionalmente seu mundo.

No terreno diabólico da estética e do sagrado, a dimensão da insensatez que apavora o homem é sempre o “mas, também...”. Pois se uma coisa é ela mesma, “mas, também” é outra coisa, o sentido que lhe foi atribuído e o seu significado se perdem para a noite indistinta do sagrado, onde convivem em tormentosa confusão toda a indiferenciação dos códigos.

Os primeiros elementos, com o auxílio dos quais o homem começa a se evadir do âmbito do sagrado foram os ritos, os totens e os tabus, que nos deram um sentido mais permanente daquilo que é permitido ou proibido, do que seria possível fazer ou não fazer, de modo a conter a dimensão estética do sagrado fora do contexto da tribo. No entanto, essas regras totêmicas não funcionavam para todas as comunidades humanas, não sendo possível traduzi-las de tribo para tribo, numa dimensão mais ampla.

A necessidade de intercâmbio social, político, comercial e bélico, fez com que os gregos inventassem um meio de falar com todos os homens ao criarem regras universais, racionais, inauguradas pelos sofistas e filósofos, às quais damos os nomes de ‘prin-

cípio de identidade, 'princípio de não-contradição', 'princípio do terceiro excluído' e 'princípio de causalidade', organizando o conhecimento daquilo que é e não é, das causas e das oposições entre os seres, permitindo ao homem não se assombrar com a insensatez do mundo. Disso evoluiu o imenso trabalho que a humanidade realizou para robustecer a racionalidade, mesmo que não tenha conseguido eliminar completamente a noite do sagrado que irrompe, vez por outra, na ipseidade do indivíduo. Nós somos então, racionais, "mas, também" insensatos e criativos, porque participamos tanto do mundo da inteligibilidade profana, como do mundo diabolicamente estético do sagrado. (GALIMBERTI, 2012)

Os gregos tinham em suas conjugações verbais as declinações para o singular e plural, transmitidas para as línguas europeias modernas. O plural é o mundo da racionalidade; quando falamos para muitos precisamos nos entender do mesmo modo, com as mesmas regras. O singular, pelo contrário, é o lugar da insensatez, porque ali se manifesta a "singularidade" do indivíduo, sua intimidade, sua carga de experiências estéticas próprias que não são partilháveis. É por meio da insensatez do indivíduo que o sagrado penetra a cidade (*polis*).

Para defender-se do sagrado, do empastelamento dos símbolos, da impossibilidade de conviver quando os significados oscilam, o homem afastou o plano estético da insensatez para fora da comunidade – a exemplo do que fez Platão, quando expulsou os artistas de sua república ideal.

Entre os gregos, o sacrifício raras vezes era operado para obterem-se graças de quaisquer deuses, ou para comercializar rituais de fidelidade em troca da conquista de algum bem, como hoje se praticam entre as religiões. Em vez disso, os sacrifícios eram realizados para manter afastadas as quimeras dos deuses, porque sua invasão era terrificante. Exemplo disso, em Édipo, o horror resulta do desejo de conhecer sua origem. O

oráculo lhe diz que seria melhor não a conhecer – entrar na dimensão da insensatez imaginando dela sair ileso não é seguro. Mas ao insistir, Édipo obtém a previsão, segundo a qual casaria com sua mãe e mataria seu pai. A tragédia grega, então, consiste justamente da sucumbência ou da superação empreendida pelo personagem diante da indiferença do mundo, na entrada súbita do personagem no plano da indiferenciação, da insensatez do sagrado, onde a vida, o incesto e o assassinato são igualmente belos e justos (GALIMBERTI, 2012).

Édipo precipitou-se na confusão dos códigos: sua esposa era a rainha, “mas, também” a sua mãe; o rei era o inimigo que ele matara, “mas, também” o seu pai. Édipo não era só o filho, “mas, também” o marido de sua mãe – a confusão dos códigos. É por isso que Freud nomeou o fenômeno do amadurecimento psíquico de “complexo de Édipo”, justamente por transformar os sentimentos do filho, cuja passagem à fase adulta demanda uma superação e separação do sagrado que habita a infância do homem – pois sua mãe não pode mais ser também sua mulher! Aqui se estabelece o tabu, o interdito que define sua mãe como a mulher de seu pai.

Eurípedes (poeta trágico grego do século V, anterior a esta era) também apresenta outro cenário em que se dá o conflito entre o sagrado e o profano. Nas Bacantes, o deus Dioniso entra na cidade e destitui seu rei; caem os palácios, as mulheres se perdem, os velhos se comportam como crianças – desordem total! Mas, segundo o grande poema nenhum homem pode expulsar um deus. É preciso que o deus se afaste por si mesmo. Isto se dá porque o poder da insensatez é enormemente superior àquela pequena rede de significados que constitui a razão humana e sua relativa capacidade de conter a entropia do mundo.

O âmbito do sagrado se assemelha à esfera do estético e sua natureza é diabólica, de vez que abarca tudo aquilo que

a razão humana não explica, embora se possa perceber, sentir, experimentar. O lugar do sagrado corresponde ao terreno diabólico do estético, onde não existem leis, normas, modelos lógicos, enquanto transbordam energias originais e criativas.

Além de nossas raízes greco-romanas, outra fonte do caráter ocidental é o judaico-cristianismo, que mantém um relacionamento bem específico com o sagrado. Quando Isaac recebe a ordem para matar seu filho, esta é a vontade do mesmo deus que instituíra o quinto mandamento: “Não matarás”. É o mesmo deus que demanda a infração da ética. A ética humana, por sua vez, é um conjunto de regras lógicas que disciplinam a convivência em sociedade, pois do sagrado não provém qualquer ordem ou lei moral. O caráter diabólico e estético do sagrado impede o estabelecimento dos dualismos (verdade–falsidade, justiça–injustiça, bem–mal), de vez que seus obscuros desígnios nada têm a ver com as regras éticas da convivência humana.

Com o sagrado não pode haver o ‘face a face’, porque todas as faces são suas. Não existem identidades no âmbito diabólico do sagrado; ninguém pode dizer o quê, nem quem é o deus; existe apenas a estesia indiferenciada, o entrópico e o caótico jogo infinito dos sinais, dos quais deve o homem se prevenir, se quiser manter sua sanidade. Não pode haver entre o homem e o sagrado um enfrentamento, justamente porque o sagrado não tem uma só frente, não se esclarece, não é discernível nem identificável.

A história bíblica de Jó é outro exemplo dessa relação absurda entre o homem e o sagrado. Jó pede a Javé que seja razoável. Jó se diz um homem justo, enquanto seus filhos e sua mulher o abandonam, seu gado adoece, seus amigos o evitam.

Jó, então, invoca a justiça de Javé, questionando os fatos que lhe acometeram. Porém, não se pode tomar os deuses por seres razoáveis, porque eles se encontram muito além da lógica, das leis de recompensa pelo mérito – os deuses estão fora do cenário do razoável.

Na história narrada pelo livro judeu, Javé responde a Jó de modo surpreendente: “Onde tu estavas quando Eu colocava as bases da Terra? Diga-me, se tens tanta ciência” (Jó, 38:4). Ao salientar o fato de que Jó não estava presente quando colocou a Terra sobre seus pilares, nem quando encheu o céu de estrelas e as águas de animais marinhos, Javé responde que aquelas indagações de Jó não estavam à altura de sua divindade. Ou seja, pela completa falta de proporção entre as questões que afligem os homens e a incomensurável atividade empreendida por Javé, entende-se que não há respostas a se buscar na entropia do sagrado, que saciam a sede do homem por sentido, significado e causalidade.

O que se vê nessa passagem da narrativa bíblica é que a esfera do sagrado não tem quaisquer compromissos com as alegrias, nem também com as desgraças que acometem os humanos, de vez que os deuses habitam muito além do que pode o homem entender de si e do mundo. Os deuses não têm nada que ver com a justiça dos homens, não têm o que fazer com as regras da razão, inclusive com a ética, que não é outra coisa senão ordenações mais ou menos proporcionais para o gerenciamento do convívio humano.

A folclórica “paciência de Jó”, tratada pelo senso comum como uma nobre virtude, aparece então como uma tolice infantil, pois guardar a esperança de que os deuses lhe respondam com atos de justiça é se esquecer de que eles não habitam o plano da razão humana, mas o diabólico e indiferenciado campo do sagrado. É por isso que a cultura greco-romana entendeu que a sorte foge aos prudentes e está sempre mais ao lado dos insensatos e audazes, como lembra Virgílio: *Audaces fortuna juvat!*²⁴

Onde existe ordem, de fato, onde existe lei não existem deuses, mas mundo. As leis garantem a legibilidade do mundo,

24. “A sorte sorri para os audazes!”

exatamente porque abole o mistério que se encontra além de qualquer possível leitura. Quando a imagem de Deus se torna legível, Deus já abandonou a cena, que imediatamente é ocupada por aqueles que, em nome de Deus, praticam a história como constituída de paz e guerra, como política e cultura, como moral e comportamento, presos a um tempo que não se descola de si mesmo e é desabitado por Deus. (GALIMBERTI, 2012, p. 117)

Da mesma forma como entre os judeus, o deus cristão é onipotente – pode fazer todas as coisas e seu contrário também. Porém, com relação ao cristianismo, o terreno do sagrado sofreu uma progressiva desabitação, um abandono sistemático. Pois, se o sagrado é a confusão dos opostos; se é o bem e o mal, o justo e o injusto, então, o cristianismo cindiu o universo do sagrado em duas partes inconciliáveis. Aos céus coube representar tão somente o bem, a justiça, a misericórdia; ao inferno coube todo o mal, toda injustiça e iniquidade.

Realizada pelo cristianismo, a separação entre o bem e o mal é um desvio em direção ao mundo da racionalidade, empreendido pela teologia ao adotar a lógica neoplatônica. Dizer que o bem não é o mal, que o justo não é o injusto e que essas qualidades não habitam as mesmas categorias, significa evadir-se do âmbito do sagrado, que sempre será a indistinção dos sinais, ausência de valores e hierarquias, para adentrar o reino humano da razão e submeter-se a seu método, que é a lógica. Quando a teologia cristã perpetrou a conciliação entre a fé e a razão, abandonou a dimensão do sagrado. Evidência desse desvio profano são as várias provas lógicas que a tradição filosófica ocidental empreendeu no sentido de demonstrar a existência real do deus cristão.

Enquanto algumas religiões entendem que os deuses são uma e outra coisa ao mesmo tempo e são capazes tanto do bem, quanto do mal, reconhecem a dimensão do sagrado que habita cada um de nós, como a marca do entrópico que nos empurra

para o terreno da insensatez. Essas religiões empregam os ritos, totems, tabus, comportamentos, mandamentos, regras para reter e reprimir a área do sagrado, de modo que nossa insensatez encontre um lugar legítimo no qual possa se manifestar e ser regulada. Mas, com o racionalismo adotado pela teologia cristã essas práticas sagradas perderam lugar para as deliberações da consciência. Entretanto, como a insensatez dentro de nós é muito mais potente do que a razão, eventualmente a psiquiatria e a psicanálise passaram a ter seus consultórios abarrotados de cristãos de todos os tipos.

A consciência do bem e do mal, em que se instauram as diferenças opostas, é uma configuração racional – todo o mal de uma parte e todo o bem de outra parte. Do mesmo modo, com o cristianismo, o divino permaneceu com tudo o que é positivo e o diabo com tudo o que é negativo. Entre o céu e o inferno instaurou-se uma guerra santa, que no fim será vencida pela divindade cristã, quando a oposição desaparecer e o bem se absolutizar. Mas, em meio a essa guerra se encontra o pobre homem, cujo bem que pratica é mérito dos céus e todo mal que comete é sua culpa, dando início à história do pecador; culpado de toda sua precariedade e condenado por tudo o que faz para escapar de sua angústia cotidiana.

Não é casual que a cultura ocidental tenha elegido o diabo como metáfora do mal, o diabo (em grego: *dia-bállein*) é *separação*, parte amputada e removida de todos nós; e, pelo efeito dessa remoção, como diz Freud, está sempre a ponto de irromper: “O diabo não é mais do que a personificação da vida pulsional inconsciente removida”. (GALIMBERTI, 2012, p. 190)

Ao “purificar” o reino divino com a expulsão do diábolos rumo às regiões infernais da terra, o cristianismo não apenas dessacralizou a religião, mas também tornou o cristão em um esquizofrênico, dividido entre a exigência de ser completamen-

te bom e atormentado até com a menor manifestação de suas pulsões sensuais.

A ideia de um plano divino em que tudo é verdade, bondade e beleza foi uma invenção particularmente cristã, adotada do neoplatonismo agostiniano. A esfera do sagrado, no judaísmo e no islamismo, não contempla qualquer distinção entre o bem e o mal, o justo e o injusto, o falso e o verdadeiro. Deus, nestas religiões, não se limita ao bem. Alá é inescrutável e sua vontade é absoluta: mesmo que venha a ocorrer a tragédia mais cruenta, a ação de Alá é sempre boa. E o mesmo se pode dizer de Javé, pois qualquer pessoa que já leu os textos bíblicos pode facilmente perceber de quanta maldade e ferocidade é capaz o Senhor de Israel, em relação às noções humanas de justiça e moral.

Mas o cristianismo também traz outra novidade em relação a esses dois monoteísmos (judaísmo e islamismo), que recalca ainda mais a dimensão do sagrado e reafirma a tradição cristã nos termos da racionalidade ocidental. Trata-se da encarnação divina. A religião cristã é a única entre os monoteísmos em que seu deus se torna homem, permitindo, inversamente, que o homem cristão se torne também ele próprio um deus. Jesus de Nazaré disse: “Vós sois deuses”. (João, 10:34), “aquele que crê em mim fará também as obras que tenho realizado. Fará coisas ainda maiores do que estas...” (João, 14:12).

O cristianismo que, de fato, reconhece seu ato fundador na encarnação, é a única religião que prevê um Deus que se faz homem e, em contrapartida, um homem que habita a vizinhança de Deus. O “sagrado”, cuja etimologia significa “separado”, é trazido para perto do cristão e, com isso, “des-sacralizado”, porque se aboliu o seu abissal distanciamento. (GALIMBERTI, 2012, p. 147)

Se o deus cristão se torna homem, os céus baixam à Terra e a transcendência se banaliza. Quando o cristianismo assevera que todo cristão é filho de deus (na época em que tal

privilégio era restrito a heróis, soberanos e personagens excepcionais), traz para o mundo do homem ocidental a crença de que o deus cristão conhece cada alma de seus filhos, criando intimidade e confundindo o sagrado com o profano. Assim, os poderes que caracterizavam a divindade vêm a ser adquiridos pelo próprio homem ocidental. Cristo se torna um segundo Prometeu. Prova disso é o tipo de ciência que se desenvolveu nos países ocidentais. Na cristandade, a ciência é rigorosamente religiosa, porque nasce das entranhas da teologia e se coloca como a realização da redenção humana. Francis Bacon (filósofo inglês do século XVII), quando inventa a nova ciência, escreve em seu Novo Organum:

Pelo pecado o homem perdeu a inocência e o domínio das criaturas. Ambas as perdas podem ser reparadas, mesmo em parte, ainda nesta vida; a primeira com a religião e com a fé, a segunda com as artes e com as ciências. Pois a maldição divina não tornou a criatura irreparavelmente rebelde; mas, em virtude daquele diploma: *comerás do pão com o suor de tua fronte*, por meio de diversos trabalhos (certamente não pelas disputas ou pelas ociosas cerimônias mágicas), chega, enfim, ao homem, de alguma parte, o pão que é destinado aos usos da vida humana. (BACON, 1999, p. 218)

O homem ocidental entende que através da ciência e da técnica pode obter para si aquilo que antes dependia da vontade arbitrária dos deuses. Pois, no momento em que o deus cristão se torna homem, a divinização do homem ocidental lhe permite tudo alcançar, de modo que sua ciência e sua técnica ganham a capacidade de fazer milagres.

Por outro lado, a salvação prometida pelo cristianismo é projetada para um futuro longínquo. Em grego, a palavra “distante” se diz *escathon*. Essa era cristã, em que se espera pelo juízo dos céus e a consumação da palavra divina, passa a se denominar “tempo escatológico”. Os gregos não conheciam o tempo

escatológico, porque sua cultura se baseava na ideia de finitude humana. Os gregos tratavam muito seriamente a questão da morte, ao contrário dos cristãos, sempre convictos de sua vida eterna. Para o antigo grego era completamente inconcebível a preservação da personalidade após a morte. Para aquele grego, o homem não era o ápice da criação, pois em primeiro lugar vinha a natureza, que nenhum homem, nenhum deus criou. (GALIMBERTI, 2012)

Na tradição cristã o homem é tratado como o vértice da criação, semelhante à imagem do mundo divino; por isso vê a natureza como objeto de dominação. Porém, o domínio exige controle, que por sua vez só se alcança por meio do conhecimento (*scientia est potentia*). Não é de se estranhar, então, que a ciência e a técnica tenham se desenvolvido tanto no ocidente cristão.

A filosofia e a ciência ocidentais têm suas raízes firmemente plantadas aos pés da cruz do Nazareno. Basta que entendamos a configuração do tempo no ocidente cristão: o passado é quase sempre visto como negativo, pois refere-se à perda do paraíso, ao pecado original; o presente é a chance de redenção por meio do sacrifício do trabalho e do exercício da fé; e o futuro se projeta na escatologia da salvação. Para a ciência ocidental, o tempo segue da mesma maneira: o passado é ignorância, o presente é pesquisa e o futuro, progresso – mais cristão do que isso, impossível! Nesse mesmo sentido, Karl Marx também era um grande cristão, pois pensava que o passado era injustiça, o presente, revolução, e o futuro estabeleceria a justiça entre os homens. Mesmo Freud revela um viés cristão em seu pensamento, ao considerar que a infância é o tempo do trauma do complexo de Édipo, o presente é psicanálise e o futuro, a cura. (GALIMBERTI, 2012). Tem-se **aí** exemplos de uma visão em linha reta perfeitamente condizente com a ideia cristã de um propósito e de um sentido para a vida.

Os antigos gregos entendiam o tempo como um círculo, ou seja, depois do verão, o outono, em seguida o inverno, então a primavera, quando tudo volta a se repetir no ano seguinte, semelhante ao próprio tempo do homem, que nasce, cresce, envelhece e morre, como todos os elementos da natureza.

[Se] ao invés do Deus das identidades utilizarmos como signo o Deus do círculo, produziríamos uma nova e inédita experiência de pensamento: um pensamento eternamente móvel, sem finalidade, sem correspondência com as coisas, sem fundamento, sem sujeito, sem sentido, sem princípio nem fim, um pensamento voltado sobre si mesmo, sem intenção nem alvo ... (MOSÉ, 2011, p. 216)

O infinito não é uma linha sem começo nem fim, mas um círculo, onde o começo e o fim são a mesma coisa; causa e efeito em um círculo se confundem; sentidos não podem ser produzidos; destino é ilusão.

Mas o tempo escatológico do cristão persegue o destino em um sentido linear, na busca de um propósito, do nascimento à morte, envolvendo toda encarnação humana. Quando o tempo ganha sentido se torna história. Mas qual é o sentido que o cristianismo deu à história? – o sentido da salvação! Se alguém levanta a conhecida questão: “Qual é o sentido da vida?”, faz uma pergunta perfeitamente cristã.

A humanidade não foi projetada por um deus, não tem por traz de si uma ordem, não há astúcia secreta que leva a uma natural composição entre pensamentos e paixões, homens e deuses. [...] Há teleologia demais no olhar do homem, há desejo demais para que o fim se traduza em finalidade. (GALIMBERTI, 2006, pp. 808/809)

Por crerem em sua imortalidade, os cristãos sempre estão insatisfeitos com a vida, alimentando sempre a esperança em uma vida melhor, em um mundo melhor. Instilar a fé no cristão acerca

da uma vida imortal foi o que Nietzsche chamou de o golpe de gênio do cristianismo. E este foi um dos grandes motivos pelos quais os cristãos venceram a luta contra a cultura greco-romana.

Cento e cinquenta anos atrás, Nietzsche anunciava a morte desse deus cristão. Porém, se ele havia morrido era porque antes estivera vivo! Quando deus esteve vivo? Deus era vivo enquanto “criava mundos”, como no medievo, quando o pensamento era teológico, a arte era sagrada, a literatura era inferno, purgatório e paraíso – deus estava vivo, porque fazia sentido à época. Se retirássemos a palavra “deus” da era medieval, dificilmente se explicaria aquele período histórico. Hoje, se retiramos a palavra “deus” de nosso mundo contemporâneo, continuamos compreendendo sua dinâmica histórica. Se o mundo atual não acontece mais da maneira como deus quer, se deus não cria mais mundos, ele está morto.

Com a morte do deus cristão, Nietzsche entendeu que perdemos uma referência importante, que implicou **não haver** mais baixo nem alto, direita ou esquerda, certo ou errado, verdadeiro ou falso. O otimismo cristão que se apoiava na salvação e no dia escatológico do juízo final não alimenta mais uma promessa em que se possa crer. E quando o futuro deixa de ser cativante e desejável, sem despertar qualquer promessa (sensação da qual os jovens da atualidade estão cientes), começam a faltar os objetivos, faltam as respostas aos “porquês”; todos os valores desmoronam e tudo perde sentido.

A desvalorização dos valores que experimentamos na atualidade não é um mal em si. Toda a história humana caminha por meio da desvalorização de certos valores. A sociedade francesa era governada por valores nobiliárquicos, quando sobreveio a revolução, que a reorganizou segundo valores de justiça, cidadania e igualdade, ao menos teoricamente. Neste caso, foram trocados os valores. Mas, o niilismo ocorre quando se perdem os valores outrora vigentes e não se coloca nada no

lugar. Em nosso caso contemporâneo, temos dificuldades de atribuir outros valores em substituição aos que estão colapsando, porque ainda não sabemos como restaurar a confiança no futuro, que muitos desconfiam não existir.

Como o cristianismo é uma das raízes fundamentais da sociedade ocidental, a derrocada de seus valores pode provocar o fim do ocidente? Ou morrerá o cristianismo, justamente no limiar de um novo ocidente?

O cristianismo que é praticado hoje se exilou completamente da esfera do sagrado e se burocratizou na forma de um escritório de regulações e proibições teológicas. Por isso, pululam por aí movimentos do tipo *new age*, agrupamentos apocalípticos, seitas demoníacas, zen budismos, dentre outros, justamente porque a dimensão do sagrado, a insensatez que habita as pessoas precisa se manifestar de algum modo.

Continua necessária a comunicação dos homens com o sagrado. O sagrado não fala a língua dos homens, mas profere sua *gnose* oracular nos labirintos do inconsciente humano. O sagrado não se compreende, mas se sente e se prova. A religião implica uma gestão da fronteira entre o sagrado e o profano. Pois a insensatez dentro de nós não cessa de emergir e se agita, porque se encontra no fundamento de nossa *psiché*. Minha humanidade se difere da sua em função da minha insensatez, não pelo uso que faço da consciência, pois por ela somos todos semelhantes.

Essa insensatez, que se revela um vínculo com a esteticidade original do mundo, requer um relacionamento mediado por práticas que mantêm um pé no sagrado e outro na racionalidade cotidiana. Sem ter como lidar com a própria insensatez e carente de um novo relacionamento com o sagrado, o homem contemporâneo tem de resolver sua religiosidade por conta própria.

Não me parece que a religião será substituída pela filosofia, nem perecerá diante do progresso da ciência, que é sua filha legítima. Em sua esteticidade radical, o sagrado perma-

nece aí entre nós, mesmo quando a religião entra em colapso. Resta saber que alternativas à religião serão colocadas em prática para manter o humano em contato com o plano sagrado de sua origem entrópica.

Uma das principais causas do declínio da religião como instrumento de mediação com o sagrado tem sido o uso abusivo do discurso de convencimento que os credos populares empregam para submeter a razão à lógica de sua fé. Essas estratégias de relacionamento com o sagrado são passadas de narrativas literárias que visam convencer os fiéis acerca de verdades eternas, que habitam apenas o sentido lógico das palavras que compõem seus textos canônicos.

Palavras, ao contrário do que pensa a religião, são veículos de ideias profanas, nada mais do que isso. São signos da cultura que não podem refletir nem dizer o que está além da ideia humana. Palavras não representam as idiossincrasias do plano estético e diabólico onde habita o sagrado; as palavras não dizem a experiência da insensatez, não descrevem o processo caótico da criação, não podem falar nada daquilo que está além da significação estabelecida pela cultura. Palavras são demasiadamente sensatas! Portanto, não é possível encontrar nas narrativas e discursos da linguagem qualquer elo com o sagrado, com exceção, talvez, da poesia, pois seu caráter estético ultrapassa a restrita atribuição de sentido que a linguagem impõe.

Enquanto a linguagem define o idêntico e o não-contraditório, o sagrado detém a esteticidade daquilo que é diverso e indefinido. A inefabilidade do sagrado impede qualquer comunicação de sua existência por meio de códigos semióticos.

A linguagem foi desenvolvida pela cultura como um método de distinguir uma coisa de outra coisa, assim como também para *compreender* coisas num mesmo gênero, de modo a lhe atribuir sentido geral por meio de palavras substantivas. Mas, como compreender o sagrado, se o sagrado é uma coisa, mas

também outra e seu inverso? Se o sagrado é indistinguível ele não tem significado lógico, nem sentido, como também não é simbolizável, pois sua dimensão é diabólica e estética. Palavras não podem conter o sagrado!

Além do mais, na improvável hipótese de haver uma divindade universal criadora de todas as coisas, não se poderia atribuir a ela qualidades (não se pode predicar o sagrado) objetivas, nem subjetivas. Pois, ao qualificá-la, definimos e compreendemos sua essência. Mas, o sagrado não tem definição, nem pode ser compreendido. Não é possível qualificar os deuses, emprestando-lhes predicados (Deus é amor! Deus é fiel!), assim como não se pode inseri-los no seio de nenhuma linguagem humana.

O sagrado está fora da cultura, porque é incompreensível. A cognição que provém do sagrado está além do inteligível, porque não pode ser substantivada, não pode ser nomeada, não pode ser dita, falada ou significada. Se o reino do sagrado é infinito, não cabe qualquer forma de classificação, especificação ou generalização sobre sua realidade; nenhuma narrativa ou discurso sobre o sagrado pode conter sua realidade – não há qualquer narrativa (livros) verdadeira sobre o sagrado.

Os livros das três religiões monoteístas (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo) não contêm nada acerca do sagrado, cuja comunicação é inefável. Tratam-se apenas de visões antropológicas do universo estético do sagrado, além de ordenamentos, ritos e procedimentos cerimoniais estabelecidos pelo próprio homem para conter o sagrado longe da cidade (*polis*) humana.

O sagrado não se encontra no âmbito da consciência, que é o lugar da memória lógica da ordem, dos modos de convivência social, das relações de caráter profano e do conhecimento inteligível do mundo. O sagrado, de fato, mantém vínculos estreitos com o universo inconsciente do homem, exerce sua atração justamente no corpo sensível; emerge da intuição, origina-se no instinto e só pode ser acessado parcialmente pelos

órgãos dos sentidos. Sagrado é o nome que se dava a todo o universo da estética, antes do surgimento deste vocábulo, com a pesquisa de A. Baumgarten, no século XVIII.

O sagrado confunde-se com o universo da estética, que responde pelos traços intuitivos da insensatez, de onde as formas diabólicas repelem quaisquer significados objetivos e semânticos, impedindo as linguagens de transformar as percepções e sensações em símbolos de ideias racionais. Ao inviabilizar qualquer interpretação de suas manifestações, a comunicação do sagrado ocorre sempre por meio de sinais estéticos, formados a partir de sua origem diabólica.

O primeiro remédio do *tetrapharmakon* de Epicuro (Não devemos temer os deuses!) diz respeito ao fato de que o plano do sagrado não interfere diretamente na vida profana do homem, nem sequer dita o destino de nossa sociedade. A indiferença do sagrado com relação ao mundo humano se deve à incompatibilidade entre a ordem simbólica que o homem antepõe à realidade, e o universo diabólico, entrópico e estético aonde habitam os elementos do sagrado. Este é o motivo pelo qual Epicuro recomenda que abandonemos os deuses, de vez que eles não intervem contra, nem a favor da sorte do homem no mundo profano.

É importante que assim seja, pois se uma divindade ouvisse as preces de seus devotos trazendo a chuva para a plantação, não aprenderíamos a construir aquedutos, calendários, nem conheceríamos o regime dos climas. Se uma divindade vingasse o assassinio de um justo, não haveria sistema jurídico; se os deuses alimentassem os homens com o maná celestial não haveria agricultura, indústria etc. Se os deuses nos proovessem as necessidades, permaneceríamos eternamente inconscientes como os animais, providos apenas pela natureza. Parece óbvio que se houvesse uma sabedoria divina a presidir o mundo, seu amor pelos homens se manifestaria na completa liberdade com

a qual construímos e destruimos nosso próprio destino, sem qualquer interferência divina.

Entre os gregos e romanos, a moral pública e privada era assunto profano, tratado por filósofos e pelos costumes dos ancestrais. Jamais se imaginou à época que os deuses se ocupariam da conduta pessoal de homens e mulheres – antes pelo contrário: os deuses greco-romanos nunca foram exemplo de moralidade. As religiões politeístas cuidavam bem mais dos rituais de contenção do sagrado no interior da sociedade, sem deitar tantas regras acerca da conduta social ou privada do grego ou do romano.

Mas o cristianismo herdou do judaísmo, com especial empenho de Paulo de Tarso, os rígidos códigos de comportamento originários de sociedades seminômades primitivas do deserto, carentes de sistemas jurídicos desenvolvidos. A ausência de um bem estabelecido código legal para gerir os conflitos e condutas humanos, fez com que a religião judaica e, posteriormente, a cristã, acumulassem esse poder político no interior de suas comunidades, através do estabelecimento de um fundamento divino para os preceitos morais.

Posteriormente, com a racionalização do pensamento cristão, por parte dos teólogos patrísticos e medievais, a evasão do sagrado empreendida pela teologia conduziu o cristianismo para uma espécie de transcendentalismo ético – uma ética baseada em valores divinos e ideais, em grande parte hostis à biologia do corpo humano.

O que caracteriza o ascetismo religioso? É considerar a vida um erro, negá-la e fazer dela uma ponte para outra vida, a vida verdadeira: invenção de um além para melhor caluniar um aquém; invenção de um outro mundo que só se explica pelo cansaço da vida que impera na moral, na religião, na filosofia. [...] Calúnia suprema da vida que, para tornar desejável essa negação da vida, supõe a existência de outra vida, de um mundo do além, de um mundo suprassensível. (MACHADO, 2002, p. 66)

A dor cristã, como vimos em capítulo anterior, não se trata da dor trágica dos antigos gregos. É óbvio que o dolorismo cristão é uma forma de *algolagnia*²⁵, que tem sua própria lógica e seu sentido. Sofrer para ganhar os céus foi o comércio raso que a religião instituiu. A experiência da dor para o cristão não deve resultar em aprendizado, de modo a evitá-la ou vencê-la no futuro – não é dessa lógica que se trata aqui –, mas para utilizá-la como moeda de troca na contabilidade divina *post mortem*. Quanto maior a dor suportada com humildade – já sabemos! –, melhores as chances de um cristão superar a conta de seus pecados carnis para obter a salvação das mãos do divino comerciante.

Desde Platão, entre os judeus, estoicos, cristãos e, depois, os mulçumanos, o ódio ao corpo é cultuado com fervor radical, justamente pelo fato da carne humana ser o elo de comunicação com a incontável esfera do sagrado. Entre os greco-romanos, por exemplo, são amplamente conhecidos os efeitos devastadores do *enthousiasmos* (possessão divina), causado pela cruenta intervenção do sagrado sobre a libido humana, motivo pelo qual são oferecidas as festas em homenagem a Baco, “as bacanais”, traduzidas das festividades gregas para o deus Dioniso, sempre envoltas em ebriedade, desregramentos sexuais e orgiásticos.

25. Termo de origem grega (*algos*: dor; *lagneia*: prazer), sinônimo de sadismo e masoquismo. *Algolagnia* é uma enfermidade psíquica que encontra prazer sexual na dor. Esta palavra foi criada pelo médico alemão Albert von Schrenck-Notzing (1862-1929), para indicar uma *parafilia* – um padrão de comportamento sexual que não encontra prazer na cópula, mas em experiências dolorosas, assim como na sublimação do sexo, pelo celibato e abstinência, focando a energia sexual em uma fé ou atividade desviante. A *algolagnia* é o prazer sensual alcançado com a dor, que pode ser exemplificado pela boca semiaberta de santa Tereza de Ávila, quando prestes a ser trespassada pela seta do anjo do amor divino, representada na famosa escultura barroca de G. Lorenzo Bernini (1652).

Priapo, o deus da fertilidade, filho de Afrodite e Dioniso, seguia à frente dos cortejos eróticos arrebanhando os mortais para a procissão de êxtase e loucura que tomava conta da *polis*. Contra esse transbordo energético do sagrado, que impõe a loucura da libido sobre a precária razão humana, a religião sempre lutou, visando afastar a paixão do sexo, sabidamente o mais forte canal estético para a comunicação com o sagrado.

Isto explica a esquizofrenia contra o sexo, que é a mais poderosa e prazerosa prova de nossa real vinculação com a carne original do mundo. As três religiões monoteístas tentam evitar, proibir, limitar, diminuir, tornar abominável e vergonhosa qualquer experiência sexual, opondo-lhe o caminho da alma, do espírito, da mente e do intelecto.

Como os seres humanos não podem se procriar sem a prática sexual, o sexo é admitido no cristianismo, judaísmo e islamismo, desde que completamente restrito à procriação. Por isso, qualquer outro tipo de atividade sexual que não gera uma gravidez continua terminantemente proibido, demonizado, emporcalhado, acusado de imoral e pecaminoso. É tão forte o preconceito contra o sexo que, inclusive os messias e profetas sempre nascem de mães virgens e de imaculadas concepções, diferentemente dos seres humanos comuns, que nascem entre urina e fezes, carregando pelo sexo o pecado original de sua encarnação.

As passagens bíblicas mais eloquentes são aquelas que condenam com veemência as relações sexuais inférteis, que não produzem uma gravidez (como o sexo homoafetivo, sexo anal, sexo oral, masturbação etc.), tanto por meio de contraceptivos de quaisquer naturezas, quanto pelo sexo realizado em dias inférteis da mulher (menstruação e pós-parto).

A condenação radical contra o aborto não vem do fato da religião ser a favor da vida, nem do blábláblá acerca dos direitos do feto. Mas o que se proíbe veementemente é o controle da mulher sobre o resultado da única relação sexual permiti-

da, que só se justifica para a religião quando produz descendência. No monoteísmo, o sexo está completamente sitiado, tão cercado de proibições que apenas sua lembrança já é capaz de gerar vergonha, culpa e repulsa.

Porque motivo tudo aquilo que gera gozo é sempre imoral, ilegal e nos condena ao inferno? Simplesmente porque o gozo corporal gera dois seríssimos problemas para o domínio da religião monoteísta. O primeiro deles está no fato de que o prazer corporal desvia o pensamento do crente para longe de sua meta espiritual, que deve mirar apenas a salvação alémtúmulo. O segundo problema ocorre quando o crente goza de algum prazer terreno – isso pode levá-lo a repelir sua sina e fazê-lo fiar-se em sua ciência para minimizar a dor, ao invés de sacrificá-la em louvor da providência divina.

Na atualidade, a sociedade contemporânea já optou pela tecnociência como panaceia para a solução de seus problemas e abdicou da religião como mediadora de seu destino. Alcançamos no ocidente um tempo que pode ser denominado de pós-cristão, pois a religião de Paulo de Tarso não responde mais as questões fundamentais acerca da vida, como também há muito deixou de mediar as relações entre nosso mundo profano e o plano sagrado da existência. A maioria das pessoas já sabe que quando “se coloca o centro de gravidade da vida não na vida, mas no ‘além’ – *no nada* –, então se priva a vida de qualquer centro de gravidade”. (NIETZSCHE, 2013, p. 408)

Com o colapso do cristianismo que fazia, mesmo precariamente, a mediação entre a racionalidade da consciência e a esteticidade diabólica do sagrado, vivemos hoje em um momento de perturbação, cuja transição ainda não fez emergir as alternativas contemporâneas para a substituição das relações tradicionais com o sagrado.

Por outro lado, o que se entende por sagrado pode, sem qualquer prejuízo de natureza cognitiva, ser traduzido por esté-

tico e por diabólico. Devido a isso, podemos considerar alguns substitutos contemporâneos em função do desaparecimento das religiões tradicionais. A realidade do sagrado pode, perfeitamente, ser experimentada a partir de todas as atividades relacionadas à fruição da arte, à prática do esporte, ao prazer da aventura, às práticas da meditação, ao tempo do lazer, do entretenimento, do sexo e das drogas.

Se é verdade o que disse Agostinho de Hipona – “não se entra na verdade, senão através do amor (*non intratur in veritatem nisi per caritatem*)” –, somente a estética, que conhece os afetos e não se descuida de sua cognição, pode restaurar a importância do evento religioso que, diferentemente do filósofo ou do cientista, sabe colher a *constituição originária da consciência*, a qual, como reconhece Aristóteles, aprendeu a inquirir a partir da dor e do estupor, ou seja, por meio do regime dos afetos, e não daquelas “ideias claras e distintas”. (GALIMBERTI, 2012, p. 315)

ESTÉTICA E FILOSOFIA

*O mais orgulhoso dos homens,
o filósofo, acredita ver por todos
os lados os olhos do universo
voltados telescopicamente na
direção de seu agir e pensar.*

F. Nietzsche

Para seguir com o que Nietzsche nos diz acima, seria apropriado perguntar quem são os filósofos? Uma definição praticamente cabal pode ser encontrada em Hegel, que descreveu o filósofo como um escolástico que jamais entra em um rio antes

de aprender a nadar... O cacoete da antecipação, do apriorismo, é a melhor e a pior característica do filósofo.

Quando filosofamos, “ainda estamos, de algum modo, re-produzindo, mesmo sem ter clareza disto, o modelo grego de pensamento”. (MOSÉ, 2011-B, p. 94). Em um amplo espectro, podemos afirmar que duas correntes do pensamento grego disputaram a hegemonia do saber no ocidente. De um lado, sofistas, alguns pré-socráticos e outros filósofos escolheram variadas formas de materialismo e perspectivismo, relativizando o poder da palavra em transmitir o conhecimento. Por outro lado, filósofos idealistas, como Platão, Aristóteles e seus discípulos, preferiram crer na possibilidade de conhecer verdades universais, baseados na crença ancestral de que o cerne da sabedoria consiste em conceber o nome verdadeiro das coisas – estes metafísicos tornaram-se dependentes dos atributos da gramática, cujos métodos permitiram a abstração do real.

A criação de um “mundo além do mundo”, isto é, da metafísica, foi uma operação ideológica que tomou certo tempo para se constituir, tendo em Platão seu primeiro grande articulador. Dentre as diversas fontes das quais surgiu a metafísica, GALIMBERTI nos lembra daquela que talvez seja sua matriz principal.

Dessa piedade²⁶ cósmica nasce a primeira reflexão ontológica da filosofia ocidental, quando no *Parmênides* Platão pensa a *relação entre o múltiplo e o Uno*. A conclusão dessa reflexão é que o Todo tem precedência sobre as partes e é melhor do que as partes. É nele que as partes estão, aí encontram a sua causa e também o significado das suas existências. (2006, p. 33)

26. Do latim *pietatem*, significa o sentimento de fidelidade que conduz o homem a crer no divino e nas coisas da religião, podendo ser interpretado como “fé”. Mas, a palavra *piedade* vem ao português com a conotação de “compaixão”, derivada da ideia de que o crente em deus, por óbvia razão, seria alguém que nutre compaixão pelo outro. Mas, ao contrário da ideia de compaixão, a palavra “piedade”, em seu sentido original, se refere a “fé” e “crença”.

Aqui surge o embrião do pensamento metafísico que nega, de imediato, a origem do real como produto de forças naturais, com a intenção de assumir sem qualquer prova ou exame, a crença de que a origem do mundo está além de tudo o que existe. Via de consequência, aquilo que origina o mundo não está no mundo originado, mas se encontra em outro princípio original, enquanto este mundo no qual vivemos se torna mero reflexo fragmentado (formado de partículas e manifestações singulares) do “outro mundo” que, então, passa a ser considerado o mundo verdadeiro – o “Uno”.

Ao criarem um mundo ideal mais permanente e pacífico do que o mundo das aparências movediças e transitórias do real, os idealistas imbuíram-se da portentosa tarefa de tornar “melhor” o homem e seu mundo “imperfeito”. Impuseram-se o trabalho de submeter o devir aos parâmetros do pensamento claro, exato, distinto e objetivo da razão. E as gerações de pensadores que prepararam o edifício doutrinário hoje conhecido como racionalismo ocidental assentaram as bases intelectuais da única forma de pensar considerada verdadeira, isto é, aquela cuja principal estratégia provém do sequestro exaustivo da exuberância do real e da experiência da vida.

O que chamamos de razão ocidental não somente busca, mas afirma atingir, desligando-se de todas as condições históricas e particulares, o permanente, o incondicionado e o verdadeiro. A busca pela verdade é a base daquilo que chamamos razão ocidental. (MOSE, 2011-B, p. 95)

O abuso cometido pela tradição filosófica ocidental foi descrer da abundância diversificante do mundo e nos fazer acreditar na verdade oculta das abstrações essenciais. A petulância orgulhosa do pensador chegou à delirante conclusão de que a razão humana, subsidiada pela linguagem, poderia, cabalmente, alcançar a perfeição e a universalidade, qualidades

imprescindíveis à contemplação da verdade eterna. Diferentemente da propalada busca pela adequação do pensamento às coisas, a verdade filosófica acabou por se fazer estranha ao mundo real, para flutuar no plano metafísico das essências.

Segundo esse pensamento, a verdade deixa de ser a melhor interpretação semiótica da realidade do fenômeno, de modo a dirigir o pensamento para fora deste mundo, na forma de uma concordância entre as regras da razão. Nietzsche supõe que “a verdade quer alguma coisa, e o que ela quer é um outro mundo, uma outra vida. O mundo ‘pensado’ é o mundo simplificado, codificado, tornado linguagem”. (MOSÉ, 2011, p. 37)

O programa da tradição filosófica, que ainda permeia a maior parte do debate contemporâneo, sempre teve por objetivo fazer crer que todo conhecimento passa pelo verbo, pois acredita que todo o real é inteligível. Mas, o real, esse conjunto indefinido de fenômenos materiais inefáveis, jamais será completamente acessível a qualquer linguagem humana.

Os guardiões da palavra – os filósofos –, crendo ser a realidade redutível ao verbo, manipulam mundos a seu bel prazer, projetam utopias universais, criam um ‘novo’ homem, transformando a gramática numa espécie de chave geral do conhecimento. “Na interpretação de Nietzsche, a filosofia não conseguiu dar um passo além da gramática: toda filosofia é, em última instância, uma ‘filosofia da gramática’”. (MOSÉ, 2011, p. 139)

Por conta de uma manobra diversionista da tradição, a lógica gramatical impôs-se como método de exposição do pensamento filosófico, descolando a produção do discurso reflexivo do chão das coisas para o céu das ideias. Por isso, “a metafísica decorre de um aperfeiçoamento da linguagem. Linguagem e razão são ‘aparelhos’ de produzir duração. É a linguagem que ‘advoga’ a favor do erro metafísico do ser: raciocinar é submeter o pensamento a este sistema”. (MOSÉ, 2011-B, p. 164) Mas, o pobre “filósofo que crê alcançar por reflexão significações

puras tropeça nos mal-entendidos acumulados pela história das palavras”. (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 56)

A impressão que se tem é que a verdade dos conceitos só é universal porque dura o tempo que a linguagem resiste contra as derivas semânticas. A ilusão de estabilidade do sentido é a miragem com a qual a linguagem ilude os incautos idealistas, que passam a crer na verdade como permanência e identidade do ser. Para que o ‘ser’ ganhasse existência concreta seria preciso congelar o fluxo do real, paralisando o mundo, de modo que se impeçam as coisas de *vir-a-ser* outras.

No mundo real não pode haver o ser, já que não existe duração suficiente para estancar o fluxo das coisas e congelá-las no momento em que elas ‘são’. Contudo, apesar da insistente realidade dos fatos, os “filósofos gostam de mumificar tudo que amam, arrastar de um lado para outro múmias conceituais enquanto a vida escapa”. (MOSEÉ, 2011-B, p. 173)

Ao investir contra a fisiologia dos corpos, a tradição do pensamento concebeu a metafísica, cuja etimologia é muito simples ao indicar tudo aquilo que está situado além ou fora do mundo real. Também se atribui ao idealismo filosófico a invenção do “niilismo, como forma de substituição da vida pela ideia. É somente na ficção, na ideia, que a duração, a verdade, a identidade, podem se sustentar” (MOSEÉ, 2011, p. 14).

Uma das mais prementes urgências, a que a humanidade está sujeita, é conhecer melhor o ambiente em que habita, de modo a garantir sua sobrevivência e prosperidade. Todo e qualquer conhecimento deve contribuir para o esforço do homem em seu relacionamento com a realidade do mundo. Em vista disso, as linguagens não podem ser utilizadas, como querem os idealistas, para inventar outros mundos descolados da realidade – ficções artísticas à parte –, muito menos serem instrumentos de imposição de ideias antropocêntricas ao fluxo inconstante do real.

Como foi mencionado em capítulo anterior, as linguagens dão suporte à consciência. Embora seja o repositório da sabedoria comunitária, a consciência não é universal, porque sempre se trata da história cultural de uma sociedade específica. Transmitida por meio das linguagens, de geração em geração, não existe uma “consciência em si”, porque seu justo papel é fornecer às pessoas os modelos de representação social e psicológica aos quais elas devem se submeter para garantir seu pertencimento a uma comunidade específica.

[A] consciência é o lugar da semelhança, do nivelamento, da vulgaridade. Por ser a valorização da linguagem, do pensamento, da tradução em signos de comunicação, a consciência diz respeito, exclusivamente, ao tornar-se rebanho, mediano, comum. A consciência é uma grade interpretativa que traduz a vida para um universo específico de conceitos e valores e se tornou a instância moral por excelência. (MOSÉ, 2011-B, p. 45)

Sem se apresentar de forma oposta ao pensamento inteligível, existe em cada indivíduo um conjunto de conhecimentos subjetivos, pessoais, privados e singulares, que se compõe de experiências pessoais adquiridas a partir do exercício das percepções, sensações, emoções, sentimentos e afetos, formadores da memória sensível (estética). Esse conhecimento estético está na base da constituição da personalidade individual e se junta (harmônica e/ou conflituosamente) à consciência coletiva internalizada socialmente pelo indivíduo, dando forma à sua memória de longo prazo (estética e lógica), fonte da qual emerge a ipseidade do homem.

Se considerarmos que a consciência é da ordem do coletivo, a ideia de uma “autoconsciência” independente se transforma num equívoco metafísico. Pois a consciência pessoal é aquela parte do conhecimento coletivo que todo membro da sociedade incorpora em sua *psiché*, como condição necessária de seu per-

tencimento ao grupo social. No âmbito da consciência não tem como predominar um 'eu', mas obrigatoriamente um 'nós'. Este é o caso, por exemplo, do domínio filosófico da ética – a regra, por excelência, da convivência comunitária –, que muitos ainda acreditam ter vínculos metafísicos com verdades reveladas acerca do bem e do mal, e encravadas no subsolo da *psiché* humana, como traço definitivo de nossa origem divina. Tolice!

Toda ética e suas moralidades são obra e reflexo de longa sedimentação de valores no interior de uma comunidade, que passam ao indivíduo pela comunicação da consciência (*cum + scientia* = ciência de todos), que se coletiviza, na medida em que é sempre mais comunicada e reafirmada pela tradição. Mas a consciência não deixa de ser a superfície de um lago, que reflete nada mais que os valores de uma comunidade. E como espelho, a consciência reflete o que existe pelo lado de fora e nos dá a ciência do mundo exterior ao 'eu'. Somente os processos não-conscientes (inconscientes) pertencem exclusivamente ao indivíduo!

Note o parentesco entre reflexo, coisa de espelho, e reflexão, coisa do pensamento: reflexão é pensar os reflexos. [...] As águas profundas são o corpo. A psicanálise fala de 'inconsciente'. O inconsciente é o lugar onde mora a sabedoria, os saberes que o corpo sabe sem que deles a consciência tenha consciência. Por isso, eles não podem ser ditos. Na profundidade das águas, tudo é silêncio. A sabedoria do corpo não pode ser dita com palavras-conceitos. Ela só pode ser sugerida por meio de metáforas. (ALVES, 2011, p. 71-72)

Se a consciência é a ciência da sabedoria comum, ela é o conhecimento do outro, que cada membro compartilha com a comunidade a qual pertence. Por ser produto dos discursos das linguagens da cultura, a consciência se parece muito com, por exemplo, a linguagem verbal: é comum a todos e ninguém a possui, cada indivíduo se utiliza dela, mas por ela é moldado; a

linguagem não existe sem os indivíduos, mas ela controla suas vidas. Por isso, a consciência é sobredeterminada pela comunicação social de símbolos e valores.

Se a sociedade é formada por indivíduos, precisamos ter ao menos duas ciências para lidar com nossa humanidade. Uma delas é a ‘consciência’, necessária para nos relacionarmos com o outro, a partir de sistemas simbólicos e discursos que estão presentes da cultura. O outro conhecimento que faz par com a consciência se relaciona com minha ipseidade e remete ao conhecimento que acumulo de minhas experiências pessoais e que permite me individualizar em relação a todos os demais membros da comunidade.

Como não existem comunidades sem indivíduos, a coletividade e a individualidade são conexas. A noção de ipseidade não tem como se opor à consciência, pois ambos os conhecimentos (do outro e de si) são necessários para a congregação humana. Se adotarmos essa interpretação, a consciência não pode então ser entendida como a mente individual desperta em estado de vigília, nem como sinônimo de subjetividade, mas como um conjunto de cognições e valores comunitários impostos ao/ou apropriados pelo indivíduo durante o aprendizado necessário para se tornar membro de sua comunidade.

A ipseidade, por sua vez, não pode ser considerada uma oposição à consciência, tão pouco significar o domínio onírico do inconsciente, nem a totalidade dos processos fisiológicos de nosso sistema cerebral, mas o conjunto de cognições individuais e subjetivas adquirido pela experiência do corpo em atrito com o fluxo do real – que forma a memória estética, em seu processo natural de ‘egocentramento’.

Podemos inferir que a consciência é o ambiente, ao mesmo tempo social e psicológico, em que o *logos* predomina, enquanto que a ipseidade é o meio apropriado para a formação de cognições estéticas e da memória afetiva (experi-

mental). Naquilo que se refere à cognoscência humana, essas regiões cognitivas (consciência e ipseidade) não são opostas, mas complementares e interdependentes. Para se obter um conhecimento eficiente do mundo real, o pensamento humano deve se utilizar de cognições híbridas, que comportem elementos lógicos, como também estéticos – o que demanda uma educação estética, a par com a educação intelectual.

Comenta Luc FERRY que, antes de Freud, Nietzsche já teria dito que a consciência é um produto da linguagem verbal, desenvolvida a partir da necessidade de comunicar. Desse modo, o humano teria se tornado consciente apenas daquilo que é comunicável, partilhável e comum. Caso concordemos nisso, seria necessário reconsiderar o famoso aforismo délfico *nosce te ipsum* (conhece-te a ti mesmo), pois tal preceito não poderia se realizar, caso levássemos em conta apenas a consciência que, segundo o pensador alemão, é a menor parte, talvez o mais vulgar conjunto de conhecimentos que socialmente obtemos sobre nós e as coisas. (2003, p. 181-182) Sócrates, quando propôs este oráculo como um elemento próprio da filosofia, teria sido o primeiro a se enganar a respeito.

Além de constituir um conhecimento parcial, a consciência pode ser também perigosa. Segundo narra a mitologia grega, a mãe de Narciso desejou saber se seu filho teria uma longa vida e para isso procurou Tirésias, que Juno havia cegado, mas Júpiter concedido o dom de ver o futuro. Segundo o oráculo, Narciso terá “uma longa vida se não conhecer a si mesmo”. Todos sabemos que Narciso ainda jovem definiu até a morte, ao apaixonar-se pelo reflexo de sua própria imagem nas águas de um lago.

Como deveríamos interpretar essa alegoria mítica? Seria, talvez, uma advertência contra a vaidade intelectual de enxergar a imagem do homem na face do mundo? Se esta for a in-

interpretação do oráculo, corremos o risco de nos destruir, e ao mundo, caso humanizemos a realidade à nossa semelhança.

Ao inverter o mandamento délfico, tão venerado e repetido como um mantra pelo senso comum, Tirésias denuncia a orgulhosa pretensão humana de se conhecer pela reflexão (das águas do lago e do pensamento) e o perigo que a ilusão da consciência pode representar, ao nos fazer crer que podemos saber quem somos e nos maravilhar acreditando ser aquilo que pensamos de nós mesmos. (CASSIN, 1999, p. 131)

Esse maravilhamento do homem para consigo mesmo é de longa data. O consenso produzido pelas linguagens no interior das comunidades humanas é um feito ímpar na história da vida, embora muitas vezes nos iluda com a forçada identidade que produzimos com a imagem que fazemos de nós e do mundo.

Mas, por meio das linguagens o homem também produziu a concórdia, que por sua vez criou a civilização. Desse modo, as regras das linguagens tornaram-se as regras da comunidade (e vice-versa), criando-se o princípio do *logos* como o acordo geral que o homem sonha fazer entre si e o real, a ponto de imaginar que as palavras e sua gramática provêm das próprias coisas (*nomina sunt consequentia rerum*²⁷). Os gregos já imaginavam o *logos* como o sentido da ordem cósmica partilhado por todas as coisas e eventos, igualmente presente no interior do verbo.

O *logos* também é comum enquanto princípio de acordo entre potências diversas, de entendimento entre quem fala e quem escuta, de unidade pública e ação conjunta entre os membros de uma dada comunidade política. O *logos* é todas

27. “As palavras são consequência das coisas”. Este conceito provém da crença de que as palavras emitidas pela linguagem humana mantêm vínculos metafísicos com as coisas que denominam, o que faz da palavra um elemento da realidade ou daquilo que formata a realidade, podendo substituí-la ou até criá-la.

essas coisas porque o termo significa não apenas o discurso dotado de sentido, mas o exercício da inteligência enquanto tal, [...] *logos* significa não simplesmente 'linguagem', mas também discussão racional, cálculo e escolha: a racionalidade tal como expressa na fala, no pensamento e na ação. (KAHN, 2009, p. 132)

A lógica (*logos + technè*) desenvolveu-se ao longo dos milênios como a base constituinte da filosofia, da ciência, como também das instituições sociais ocidentais, tornando-se nesse processo a própria maquinaria da consciência, sob a qual os indivíduos se tornaram 'sujeitos'. A construção da ordem geral e do acordo político em torno do qual o governo apascenta o rebanho humano, demandou o desenvolvimento da racionalidade, cuja base hermenêutica é o *logos*. Hospedeiro das entranhas da consciência ocidental, o *logos* se alojou no cerne do pensamento filosófico e ganhou com a modernidade cartesiana seu mais representativo modelo teórico.

Fundada na cisão entre sujeito e objeto, a herança deixada pelas filosofias da consciência (de Descartes a Husserl) foi a separação e oposição entre corpo e alma, matéria e espírito, mundo e consciência, fato e ideia, sensível e inteligível. [...] Torna-se o projeto de posse intelectual do mundo, domesticado pelas representações construídas pelo sujeito do conhecimento. (CHAUÍ, 2010, p. 267)

Ainda influenciada direta e/ou indiretamente pela onipresença do judaico-cristianismo, segundo o qual é imperativo transcender a matéria da encarnação, a filosofia moderna continua crendo no *logos* como o lócus privilegiado da verdade (alcançável apenas por suas *technai*: gramática e matemática), enquanto transfere todas suas preocupações de ordem reflexiva para o exercício da consciência como modelo humano a ser imposto ao mundo, inclusive aos outros homens. Em sentido contrário, mantém isolado sob o tapete epistemológico, o

conjunto desarticulado das forças sensoriais, das percepções sensoriais, das paixões pulsionais, dos desejos e necessidades fisiológicas, que ali perfazem o reino obscuro da ipseidade.

Esse abismo cognitivo sobre o qual o olhar transcendental do filósofo pouco se demora é ...

o conhecimento do sensível, da não razão, dos estados que antecedem a distinção entre sujeito e objecto [que] constitui um território ainda muito pouco explorado. [...] O meu corpo, cuja coesão é a de uma 'coisa', é preso no tecido do mundo, o qual é percebido como qualquer coisa de contínuo. (PERNIOLA, 1998, p. 114-115)

O que incomoda a esse filósofo tradicional é a impossibilidade de abstrair o corpo humano e torná-lo invisível, para que sua carne deixe de ser essa coisa sensível, atada a este mundo em inconstante transição, material e concreto, que sempre desafia a imagem excelsa dos conceitos da razão.

O esforço milenar do idealismo filosófico e religioso para dessensibilizar o corpo do homem contaminou também o senso comum. Em seu famoso livro *O pequeno príncipe*, Antoine de Saint-Exupéry escreve que “o essencial é invisível aos olhos”. Se interpretarmos que “essencial” para o escritor é tudo aquilo de mais importante, Saint-Exupéry estaria fazendo coro com o senso comum cartesiano que ainda vigora no ocidente, ao crer que “o mais importante é o conteúdo”.

O hálito morno que exala da boca dos corpos vivos talvez seja aquilo de invisível que realmente importa para a vida, mas não os castelos de vento das utopias intelectuais que visam transcender a biologia e a fisiologia dos corpos para criar um novo mundo, um “homem novo”. Na sociedade contemporânea, vemos aumentar o grau de desconfiança com relação às promessas jamais cumpridas pela razão e nos sentimos algo fatigados de tanto pensamento abstrato e transcendental, de

modo que uma revolução silenciosa caracterizada por uma estética cognitiva abre espaço para a elaboração de uma ideia mais concreta de pensamento²⁸.

Essa ideia de pensamento repousa sobre uma afirmação fundamental: existe pensamento que não pensa, pensamento operando não apenas no elemento estranho do não-pensamento, mas na própria forma do não-pensamento. Inversamente, existe não-pensamento que habita o pensamento e lhe dá uma potência específica. Esse não-pensamento não é só uma forma de ausência do pensamento, é a presença eficaz de seu oposto. (RANCIÈRE, 2009, p. 34)

Quando se crê que apenas o *logos* é capaz de fundar o verdadeiro pensamento, obviamente tudo aquilo que não traz a *logomarca* da racionalidade deve ser desprezado como não-pensamento. No entanto, também devemos reconhecer que o conjunto da humanidade e sua cultura sempre serão menores que o mundo que nos abriga, ultrapassa e determina. O alcance do *logos* é limitado não apenas em sua versão humana, como também pelo fato do homem auferir conhecimentos por outras vias.

Além de existirem outros conhecimentos (e, conseqüentemente, outros pensamentos) gerados a partir da atuação de diversas linguagens e sistemas simbólicos não-verbais, encontra-se disponível em nosso campo cognitivo todo conhecimento inefável derivado de percepções e experiências sensoriais que constituem vasta soma de conhecimentos eficientes acerca do mundo.

Quando a filosofia se vê como uma reflexão sobre o conhecimento humano, precisa deixar de se traduzir apenas e tão somente pelo verbo. O conhecimento humano tem várias faces, dentre elas aquelas que não se configuram por meio da gramática ou da matemática. Textos de linguagens, como a imagética, musical, cinestésica, dentre outras, permitem um

28. Ver Glossário

imenso volume de informações capazes de gerar, transmitir e registrar conhecimentos vitais para a sociedade humana. Além disso, a memória afetiva e experimental produzida pela sensibilidade do indivíduo em contato com o mundo também é outro recurso cognitivo indispensável ao sucesso do humano em sua busca pelo conhecimento.

A filosofia deveria impor-se o desafio de também pensar sem palavras, por meio de outros signos ou pela experiência de saborear o real. Fazendo isso, talvez a filosofia nos brindasse com novos conhecimentos, desenvolvendo pensamentos bem mais originais e criativos do que os surrados conceitos abstratos sobre tudo. Segundo Roberto MACHADO, quando Deleuze diz que o filósofo deve ser um criador e não apenas um reflexivo, faz uma crítica contra a caracterização da filosofia como um metadiscurso, uma metalinguagem. “Insurgindo-se contra essa tendência, ele reivindica para a filosofia a produção de conhecimento ou, mais propriamente, a criação de pensamento, como acontece com as outras formas de saber, sejam elas científicas ou não”. (2009, pp. 12-13) O pensamento não é privilégio da filosofia: filósofos, cientistas, artistas, inovadores de quaisquer áreas são antes de tudo, pensadores.

A filosofia contemporânea já entendeu que a função do filósofo não é mais justificar o real ou transformar o mundo em pensamento, nem criar um novo homem. Agora é preciso inventar conceitos, tal como um artista inventa sua obra, de modo a dar ao homem variadas opções de imagem do real, algo novo com o que possamos vislumbrar outras facetas das coisas.

Abrir-se para outros vieses da cognição demanda evadir-se do *logos*, que se mimetiza em meio aos ordenamentos da gramática à maneira de um Minotauro no labirinto; esta é uma condição sem a qual não alcançaremos outras formas de pensamento que reclamam nossa mais aguda atenção. Mas a tradição filosófica que compõe a falange do *logos* ainda se

encontra por aí, nas instituições, na linguagem e no senso comum, com a estratégia de contaminar todos os campos do saber com sua metafísica. A política do *logos* sempre foi impor um sentido final ao pensamento, embutindo-o em suas classificações abstratas, com o intuito de domesticar a confusão natural do mundo e purificar as ideias por meio de sua ascensão ao suprassensível e ao inteligível.

Ora, o mundo, que se torna presente sob as espécies do sensível, não se organiza sob a forma de *um* sentido (o que se dá a ver, a ouvir, a tocar) mas sob a forma de um complexo de sensações – o *sensível*. O que vem a nós, ocorre sob a forma da *confusão* (na terminologia de Baumgarten), sob a forma do sensível, que é na explicação de Mikel Dufrenne, ‘aquilo relativamente ao qual não há recuo, aquilo sobre o qual não podemos construir um ponto de vista’ (FERRY, 2003, p. 16).

A imagem movediça do real embaralha as velhas retinas dos sóbrios pensadores, que reafirmam sua rejeição ao mundo, meditando sobre suas essências universais como anteparos marmóreos, brancos e frios, a proteger suas múmias inteligíveis do turbilhão da realidade. Mas parece que a velha meditação já perdeu toda sua dignidade simbólica, “tornou-se ridículo o cerimonial e a atitude solene daquele que reflete; não se poderia mais suportar um sábio da velha escola. Pensamos muito rápido, e a caminho, em plena marcha, em meio a negócios de toda sorte, mesmo quando se trata das coisas mais graves...” (NIETZSCHE, 1976, p. 43).

A filosofia falocrática – com a pretensão universalista de abarcar toda a ciência humana, nunca houve qualquer campo do conhecimento em que a tradição filosófica não se fizesse presente, com a evidente exceção dos assuntos relativos à mulher. Uma das curiosidades mais espantosas que assombra o mundo da filosofia é o completo e suspeito silêncio acerca do pensamento feminino e da mulher como pensadora. Todos os

filósofos centrais da história oficial do pensamento são homens e tratam os temas femininos exatamente como o senso comum e vulgar de sua época, sem empreender qualquer reflexão mais ampla sobre o pensamento da mulher ou sobre a mulher como objeto de reflexão.

É certo que grande parte desse desprezo para com o pensamento feminino tem fundo religioso, devido à incestuosa promiscuidade entre a filosofia ocidental e a teologia judaico-cristã, desde o princípio desta era. “A maioria dos doutrinadores cristãos, dos chamados membros da *patrística*, migrou de algum movimento filosófico para o cristianismo”. (SPINELLI, 2009, p. 351) Com a rápida *neoplatonização* do pensamento cristão, observou-se desde muito cedo seus efeitos colaterais deletérios, dentre eles a reprovação incondicional do corpo humano, a condenação da mulher e o banimento do pensamento feminino.

Também é sabido que a tradição machista do pensamento cristão não é devida apenas a seu idealismo neoplatônico, ela também se encontra em quase toda a história cultural dos povos. Reza a lenda que Brahma criou a primeira mulher e lhe concedeu o nome de Sarasvati; ela lhe deu um filho por nome de Manu, que se tornou o pai da humanidade e grande legislador. Os livros oitavo e novo do Código de Manu legisla assim sobre a mulher:

Art. 420. Dia e noite as mulheres devem ser mantidas em um estado de dependência por seus protetores; e, mesmo quando elas têm demasiada inclinação pelos prazeres inocentes e legítimos, devem ser submetidas por aqueles de quem dependem à sua autoridade. Art. 421. Uma mulher está sob a guarda de seu pai durante a infância; sob a guarda de seu marido durante a juventude; sob a guarda de seus filhos na velhice; ela não deve jamais se conduzir à sua vontade. (VIEIRA, 2011, p. 89)

Ainda hoje, quando os judeus ortodoxos recitam suas preces matinais diárias, nunca se esquecem de agradecer a Javé:

“abençoado seja Deus, Rei do universo que não nos fez mulher”. A graça que os judeus e muitos cristãos julgam ter recebido dos céus por terem nascido homens e escapado da má sorte de ser mulher, certamente tem a ver com o que diz o texto bíblico: “O pecado começa com a mulher e, graças a ela, todos nós devemos morrer”. (Eclesiastes 25:33).

Aristóteles, próximo à tradição de sua época, sustenta que a natureza só faz mulheres quando não pode fazer homens. Para este importante filósofo grego, a mulher é um espécime humano defeituoso e inferior. Seria o caso de se perguntar a Aristóteles porque a natureza erra tanto a ponto de criar uma humanidade com 50% de mulheres?

Paulo de Tarso recomenda em sua primeira carta a Timóteo (2:12) a seguinte orientação: “Pois não permito que a mulher ensine, nem que tenha domínio sobre o homem, mas que esteja em silêncio”, assim como em sua primeira carta aos Coríntios (14:34/35): “conservem-se as mulheres caladas nas igrejas, porque não lhes é permitido falar; mas estejam submissas como também a lei o determina. [...] para a mulher é vergonhoso falar na igreja”. Tomás de Aquino, refletindo o pensamento de Aristóteles em sua Suma Teológica, questão 92, diz com todas as letras no artigo primeiro: “A mulher é defeituosa e bastarda, pois o princípio ativo da semente masculina tende a produzir homens gerados à sua perfeita semelhança. A geração de uma mulher resulta de defeitos no princípio ativo...”.

No ocidente muito raramente o pensamento filosófico de uma mulher chegou a gozar de boa reputação entre os pensadores. Pelo contrário, até mesmo os grandes filósofos incensados pela historiografia oficial, fazendo coro com religiosos e hierarcas de todas as épocas, jamais desconfiaram que a mulher fosse um indivíduo pensante.

A *mulher* é declarada civilmente incapaz em qualquer idade: o marido é seu curador natural. [...] as mulheres não defendem pessoalmente seus direitos, nem exercem por si mesmas seus deveres cívicos-estatais, mas somente mediante um responsável, assim como tampouco convém a seu sexo ir à guerra, e essa menoridade legal no que se refere ao debate público a torna tanto mais poderosa no que se refere ao bem-estar doméstico: porque aqui entra o *direito do mais fraco*, que o sexo masculino, já por sua natureza, se sente convocado a defender. (KANT, 2006, p. 106)

O solteirão e celibatário Immanuel Kant ainda tentou um falso elogio à mulher concedendo a ela o duvidoso poder de reinar sobre o lar, tal e qual o senso comum de todas as épocas. Hegel, por seu turno, no livro *Princípios da filosofia do direito* (1821) declara que a diferença entre homens e mulheres é a mesma que se dá entre um animal e uma planta, sendo que o temperamento animal é masculino e da planta, feminino. Segundo este filósofo de Stuttgart, o pensamento da mulher é indeterminado pela sensibilidade e se torna um perigo quando decide segundo suas inclinações emocionais, ao contrário do homem que age segundo a universalidade exigida pelo governo do Estado.

E o mais interessante a se registrar é que o mesmo NIETZSCHE que rompe com toda a filosofia socrática, desmonta toda a tradição metafísica platônica e dá início à mais radical de todas as revisões epistemológicas da filosofia ocidental, não consegue ultrapassar o mais venal senso comum acerca do mundo feminino. Segundo o criador de Zaratustra, a mulher “aprende a odiar à medida que desaprende a fascinar. [...] Onde não está em jogo nem o amor nem o ódio, as mulheres são medíocres artistas”. (1977, pp.90/94). Este pensador também acredita que o pensamento é incompatível com a maternidade, e quando uma “mulher tem veleidades literárias, eis um índice de qualquer afecção da sensualidade. A esterilidade predispõe a uma certa virilidade do gosto...” (NIETZSCHE, 1977, p. 99).

Adversários em pensamento, Kant e Nietzsche, ao menos em relação a um assunto coincidem perfeitamente: a inferioridade da mulher. Vejamos suas vidas pessoais; eles não se casaram e, ao que parece, tudo o que aprenderam a respeito da mulher foi com suas mães, com seus livros e as tradições de seu tempo (!). O primeiro viveu casto pelos seus oitenta anos de vida; Nietzsche chegou a pedir a mão de Lou Andrea Salomè em casamento, que ao recusá-lo parece ter-lhe acentuado a misoginia. Ambos não mantiveram qualquer relação madura com uma mulher sexualmente ativa, mas só conviveram com estereótipos femininos.

Os filósofos parecem nunca ter sido realmente amigos da mulher. Com exceção de alguns sofistas e epicuristas que chegaram a compreender a especificidade do pensamento feminino, os pensadores da antiguidade clássica, helenística, romana, medieval, renascentista e moderna apenas refletiram a cultura de seu tempo, quando a mulher não tinha posição de grande destaque na sociedade.

É óbvio que, desde sempre, a mulher produziu pensamento de qualidade em todas as áreas do conhecimento, mas isso foi constantemente negligenciado, ignorado ou menosprezado pelo pensamento oficial. Quando o cristianismo se aliou ao poder imperial romano no quarto século desta era a reflexão passou a ser privilégio único dos padres da Igreja e nem é preciso comentar – o mínimo espaço devido à mulher no estertor do mundo greco-latino desaparece completamente da ordem do pensamento cristão. Com o fim do medievo a situação não melhorou para a mulher, pois a modernidade cartesiana jamais compreendeu a contribuição feminina ao embate dialético entre razão e sensibilidade humanas.

Por volta do século XVII, quando os cientistas desenvolveram os primeiros microscópios, uma de suas mais vivas preocupações foi saber o que poderia conter o espermatozóide masculino. O que o primitivo aparelho permitiu vislumbrar, obviamente

por meio de uma imagem muito pouco nítida, não impediu que os observadores confirmassem o antigo preconceito patriarcal ao “enxergarem” na parte bulbosa do espermatozoide humano um homúnculo em posição fetal. O entendimento geral à época era de que o espermatozoide continha um protótipo completo de ser humano, semelhante a uma semente que contém a árvore, enquanto o útero fazia o papel mais humilde e inerte de um vaso que apoia o crescimento de uma planta, reafirmando a inferioridade da mulher. Somente nos anos 1950, quando as pesquisas relativas ao DNA comprovaram evidentemente a separação e a combinação dos genes na reprodução sexuada, a contribuição genética da mulher ao feto deixou de ser uma hipótese, para se tornar uma realidade incômoda para tradicionalistas, que ainda veem a mulher como responsável pelo traço demoníaco da humanidade.

Apenas com as feministas, no último quarto do século XX, a contragosto dos pensadores masculinos, a mulher começa a imiscuir-se no mundo machista da reflexão filosófica. Ainda hoje, contudo, a ciência e a filosofia ocidentais formam uma escolástica completamente falocrática. Prova disso é o fato de que até o ano de 2016, as mulheres respondem por menos de 5% dos agraciados com o Prêmio Nobel. Em mais de cem anos, apenas duas mulheres receberam o Prêmio Nobel de Física.

Quando a filosofia se entende como teoria do conhecimento, se dá o direito de dizer o que é o conhecimento humano, enquanto o olhar falocêntrico do filósofo qualifica o saber.

A mulher e a estética – uma das mais distintas evidências de que o pensamento do macho humano não tem condições de alcançar a tão propalada universalidade que sonha para seus conceitos, reside no fato de que sua filosofia não consegue compreender o campo da estética nos termos de sua racionalidade. A mesma incapacidade que o pensamento falocêntrico tem de entender a estética sem conceituá-la, curio-

samente se repete na ideia que o filósofo masculino faz acerca da mulher como fenômeno do mundo. Não é de estanhar que o mesmo preconceito filosófico que ainda perdura sobre a estética como forma de conhecimento, também se estende ao mundo feminino como produtor de pensamento original.

Em primeiro lugar, o homem se recusa a lidar com a peculiaridade da razão feminina e trata a mulher como uma coisa entre outras, tornando-a em um objeto que não dispõe de suficiente racionalidade. Oblitera seu pensamento sensível e denuncia a incompatibilidade de sua intuição com a virilidade dos conceitos filosóficos. Ao desterrar a mulher para os confins inferiores da paixão e da sensibilidade, o homem nega a importância de seu viés cognitivo, que o universo feminino desenvolve por meio de um pensamento experimental e estético.

O filósofo talvez seja o mais machista entre homens. Praticamente estéril, como disse Nietzsche, a subjetividade do filósofo é um deserto; seu ego é a-tômico (de onde vem a crença masculina no uno, unidade, univocidade e não-contradição); não tendo como se dividir psiquicamente, nem sequer consegue compartilhar de si com os outros – talvez por isso a “cabeça” masculina seja tão clara e distinta –, um vazio em busca de sentido, que lhe empresta a excepcional facilidade para abstrair. Por ser menos complexa, a mente masculina não experimenta conflitos identitários de imagem, o que lhe permite maravilhar-se com a univocidade de seu raciocínio – o homem se sente sempre aquilo que ele pensa que é! Em função de sua cognição de ângulos retos e contornos exatos, não há outro papel social que se lhe imponha, senão, o de ser homem.

Ao temer a natural ambiguidade de sua *psiché*, dividida entre atitudes lógicas e estéticas, o homem experimenta uma grande angústia. Por esse motivo, sempre tenta fazer de sua personalidade um monobloco indivisível. Ao contrário, a mulher vive em si mesma com no mínimo duas subjetividades,

por vezes até conflitantes: juntamente com seu próprio ego individual e singular, ela comporta outra subjetividade que lhe é posta pela biologia da espécie: a de ser agente do banco genético da humanidade – o meio de reprodução da espécie.

Esta segunda subjetividade, que compõe a *psyché* feminina, faz da mulher a casa do conflito existencial, emocional e psicológico, que lhe permite conceber o pensamento por perspectivas nunca alcançadas pelo raciocínio monológico do macho. Por isso, a mulher tem mais facilidade para desenvolver pensamentos híbridos acerca de si e do outro. Diferentemente da mentalidade masculina, que só produz discursos solipsistas provenientes de sua individualidade monotípica, o pensamento feminino é aquele que consegue fazer a relação entre a subjetividade egoística e a objetividade social, gerando um pensamento capaz de ponderar mais eficientemente os pesos da personalidade e da sociedade, na conta do conhecimento humano.

Vendo-se como indivíduo e, ao mesmo tempo, como máquina biológica de interesse público, a mulher transita entre a consciência e o inconsciente (ipseidade) com muito mais facilidade, a ponto de ter um entendimento mais íntimo da fusão cognitiva entre sujeito e objeto, entre inteligível e sensível, entre lógica e estética. Mas, contabilizada pela tradição tão somente como serviçal da espécie, a mulher é constrangida e pilhada de seus plenos direitos à individualidade, devido ao compromisso a ela imposto pela sociedade, de ser a garantia e a promessa de sobrevivência do grupo.

Em variados graus, cada sociedade concede à mulher apenas uma *pseudo*individualidade que limita sua completa autarquia pessoal, enquanto reafirma sua imagem social na forma de um maquinário biológico de uso geral, sob a administração do patriarcado, do clã, da religião e do Estado.

Esse controle arbitrário e alienador se impõe mais exatamente às funções biológicas vinculadas à reprodução. Mas,

como a mulher não pode se desvincular de seus próprios órgãos, a tradição se encarrega de arbitrar sobre sua vida, uma vez que provém de seu corpo a garantia do futuro da comunidade. Por isso mesmo é comum em todas as culturas as mais diversas formas de obstrução (e até mesmo de negação) dos direitos individuais da mulher, na medida em que seu corpo é tomado como responsabilidade política de toda a coletividade.

Não é à toa a enorme resistência que a tradição impõe contra leis que reservam à mulher o direito exclusivo sobre a gestação. O fato de que somente as mulheres possuem úteros faz com que toda tradição, de qualquer cultura humana, nutra algum tipo de temor, desconfiança e até mesmo ódio do sexo feminino, cobrindo-o com maldições, desprezo, condenações, que são abundantes nas narrativas dos livros religiosos, filosóficos e tradicionais. Tudo isso, porque a história e, até mesmo a glória de todo homem, deve passar obrigatoriamente por entre as pernas da mulher.

Diferentemente do macho humano, cuja individualidade lhe confere um senso de unidade física, psicológica e cognitiva, a mulher luta desde sempre para apropriar-se de seu próprio corpo que, por diversas formas, lhe é alienado e colocado a serviço da descendência. Entender-se como uma pessoa esgarçada, com a psicologia dividida entre ser um indivíduo de plenos direitos e ser um objeto impessoal, destinado à revelia para o benefício da espécie, produz uma fissura psicológica na mulher, da qual o sexo masculino não tem a menor noção. Essa subjetividade bifurcada, de caráter diabólico, que habita cada ser humano do sexo feminino, torna sua *psiché* muito mais complexa, multiforme, sofisticada e indefinida, em relação ao monopsiquismo masculino.

Certamente, é por isso que a reflexão filosófica masculina sempre qualificou o pensamento da mulher como dispersivo e incapaz de alcançar a ideia de unidade na multiplicidade, nem

tão pouco de entender a abstração da multiplicidade em favor da univocidade da essência universal. – *blábláblá!* – A estéril tagarelice intelectual dos machos pensadores.

Os meandros labirínticos do pensamento polissêmico da mulher sempre serão obscuros e confusos para a cultura falocrática da filosofia. A mulher, por ter as mesmas condições cognitivas dos homens está apta a elucubrar conceitos com a mesma desenvoltura de qualquer pensador masculino. Mas, ela dispõe de mecanismos psíquicos mais afeitos a conjugar a racionalidade dos silogismos abstratos com a sensualidade dos afetos concretos que se comunicam por meio dos corpos vivos.

Forçada a encarar a materialidade dos corpos humanos que emergem de seu próprio corpo, a mente feminina sempre foi capaz de desconfiar das melindrosas especulações abstracionistas que têm grande valor para o pensador masculino; o pensamento feminino, ao contrário, é um mar atormentado por conflitos inteligíveis e derivas estéticas, acerca dos quais o macho humano é incompetente para perceber, criticar ou sequer refletir filosoficamente.

O pensamento feminino é mais bem adaptado para elaborar o conhecimento em fluxo, porque conecta-se mais facilmente com a carne semovente do mundo, ao mesmo tempo em que compreende conceitualmente esse devir em uma linguagem híbrida, que só recentemente a tecnologia da informação vem tornando possível.

Como pode, então, o pensador tradicional imaginar-se criador de conceitos universais se nem sequer vislumbra o modo de pensar experimentado pela outra metade da humanidade - a mulher?

Como o olhar feminino em direção ao mundo pouco foi levado em conta até hoje, o pensamento filosófico ignora ao menos outra importante forma de inferir conhecimentos acer-

ca do real. Enquanto for majoritariamente masculino, o conhecimento filosófico não pode ser universal.

A primeira grande diversidade irreduzível a conceitos e impenetrável ao pensador masculino é a mulher. O feminino é o diverso que mais incomoda o pensador masculino, porque a sensibilidade feminina não pode ser convertida a uma identificação genérica pelos conceitos.

Obviamente, a tradição masculina do pensamento sempre temeu e condenou aquilo que não podia conter em ideias abstratas; sempre evitou abordar ou reconhecer o que não podia ser generalizado, classificado, compreendido e definido em qualidades essenciais de um conceito. A dor, o gozo, a alegria e a angústia da existência humana são arenas nas quais a razão masculina falha, enquanto aponta tais manifestações como demasiado humanas, refugos sensoriais que não merecem a atenção da ilustração – seriam os campos da obscuridade e da confusão afetivas próprios do mundo feminino.

O que a tradição filosófica masculina entende como reflexão só tem a ver com a virilidade sólida, rígida e objetiva do pensamento intelectual, que visa penetrar falicamente a substância das coisas, para fecundá-las com interpretações categóricas, fazendo germinar no útero da razão os conceitos de feições antropológicas, que se dão à luz para transcender o mundo e dominar a realidade.

O caminho da identidade escolhido pela reflexão masculina mesmifica, homogeneiza e aplaina das diferenças realmente existentes no mundo, tornando-se um olhar mortal sobre a vida. Desde sempre tem sido necessária a contribuição da forma feminina de pensar o real, de modo a complementar a cognição humana.

Segundo Stephen PINKER, a “neurociência, genética, psicologia e etnografia estão documentando diferenças entre os sexos que quase certamente se originam da biologia humana”. (2004, p. 462) Mas, a desigualdade biológica entre os sexos não

contradiz a realidade da extrema semelhança genética de nossa espécie, embora forneça uma rica oportunidade de colher dessa diversidade várias formas de ver o mundo. As diferenças entre os sexos masculino e feminino não devem ser apagadas, mitigadas ou hostilizadas, de modo a falsificar uma igualdade ideológica, mas explicitadas com o objetivo de ampliar toda experiência cultural da humanidade, para que o respeito à diversidade entre os sexos produza múltiplos olhares, capazes de ampliar os recursos cognitivos a disposição da humanidade.

Porque as pessoas têm tanto medo da idéia de que as mentes de homens e mulheres não são idênticas em todos os aspectos? [...] O medo, evidentemente, é que diferença implique desigualdade – de que se os sexos diferem em qualquer aspecto, os homens teriam de ser melhores, ou mais dominantes, ou ficar com toda a diversão. [...] [Mas] a seleção natural tende a um investimento igual dos dois sexos: números iguais, igual complexidade de corpos e cérebros, organizações igualmente eficientes para a sobrevivência. [...] Homens e mulheres possuem todos os mesmos genes, com exceção de um punhado no cromossomo Y, e seus cérebros são tão semelhantes que é preciso um neuroanatomista com olho de águia para encontrar as pequenas diferenças entre eles. (PINKER, 2004, pp. 464-465)

Até na baixa modernidade ainda pensávamos que o caminho da igualdade social, econômica, política e jurídica entre homem e mulher seria a única forma de resgatar o mundo feminino de seu lugar impróprio e garantir direitos até então vedados à mulher. Embora a legalização da cidadania feminina ainda seja uma luta importante e decisiva, neste princípio de século XXI tem se investido também no respeito às diferenças entre a mulher e o homem. É claro que sempre haverá identidade genética entre os sexos, que permite grande coincidência cognitiva entre homens e mulheres, porém, as qualidades que os diferem também são extremamente úteis para explorarmos outras dimensões do conhecimento humano.

As mentes de homens e mulheres não são idênticas. Estudos recentes sobre as diferenças entre os sexos convergiram para algumas características dignas de nota: os homens têm mais probabilidade de competir violentamente pelos seus interesses, mais habilidade em manipular mentalmente coisas tridimensionais; elas, por sua vez, são melhores em lembrar a posição espacial dos objetos, são melhores em fazer cálculos, mais sensíveis a sons e odores, tem melhor percepção de profundidade, mais fluência e memória para material verbal, fazem correspondência entre as formas mais depressa e são muito melhores na leitura de expressões faciais e da linguagem corporal. (PINKER, 2004, p. 467)

Duas dessas características diversificantes se provam promissoras: diversos estudos cognitivos têm atribuído à mulher grande facilidade em cálculo e mais fluência verbal, que parecem habilitá-las mais à ciência e à filosofia. Seria o caso de se imaginar o quanto as ciências e as filosofias tornar-se-iam mais ricas e desenvolvidas caso fossem desde sempre abertas à participação da mulher!

A conhecida e propalada propensão feminina para a linguagem nunca foi aproveitada pelas reflexões da linguística. Até recentemente, as formas masculinas de comunicar a língua eram entendidas como normal, geral e universal.

Embora exista uma longa tradição de estudos das variações na língua dependentes da classe social e/ou da região do/a falante, poucas pesquisas foram realizadas sobre as variações que dependem do sexo, pelo menos até o começo da década de [19]80. Agora, no entanto, já é evidente que homens e mulheres não falam exatamente da mesma maneira. (COULTHARD, 2001, p. 8)

A linguagem verbal não fundamenta todos os tipos de reflexão, nem comunica adequadamente todos os tipos de pensamento, mas principalmente aqueles da ordem do conceito.

Apesar de sua limitação, a linguagem conceitual (verbal) tem sido desde muito tempo o grande veículo de comunicação de conhecimentos socialmente decisivos, de modo que a destreza no conhecimento verbal é condição necessária ao exercício da convivência social. Não por acaso, a forma verbal masculina sempre foi considerada “natural” e universal. Vista como objeto, a mulher nunca foi sujeito para a gramática.

Como criação de homens, a gramática verbal em seu âmbito lexical e sintático reflete a forma masculina de significar o mundo. No Gênesis, não foi Eva a quem o criador chamou para nominar os animais e plantas, mas Adão. Formador de conceitos e árbitro do significado das palavras, o homem transformou os discursos religiosos, filosóficos, científicos, políticos e artísticos em cosmovisões masculinas do mundo. No âmbito gramatical, a linguagem construída por homens também caracteriza fortemente o pensamento conceitual, especialmente quando o masculino é considerado linguisticamente “não marcado”, isto é, geral e genérico, dando ao âmbito feminino dos termos um caráter particular e específico.

Para a linguagem da tradição filosófica apenas o gênero masculino tem condições de inferir os universais. Portanto, quando se quer fazer referência a uma lei universal, a palavra ou o discurso ganha um caráter masculino. Basta ver os termos que definem a própria humanidade: Homem, *mankind*, *Mensh*, Homo sapiens.

Chega a ser curiosa a atenção dada por filósofos às nuances estilísticas entre filosofias de vários autores, épocas, países e até continentes, tal como os conceitos de “filosofia anglo-saxã”, “filosofia francesa” e a “filosofia alemã” ou “filosofia continental”. Porém, esses mesmos pensadores não conseguem perceber – ou dizem que não há – diferenças notáveis entre o pensamento filosófico feminino e o masculino, já que eles entendem a linguagem conceitual como uma universalidade

que se sobrepõe à manifestação específica dos sexos. Mas é evidente que homens não pensam como mulheres!

O pensamento tradicional alimenta a imagem, segundo a qual todo filósofo é um desinteressado observador, assexuado, incorpóreo e racional, insistindo na falácia epistemológica da neutralidade de gênero. Em vista dessa ingênua crença, os homens filósofos pensam que a reflexão crítica que eles produzem não é influenciada por seus corpos físicos, permitindo-lhes serem observadores externos da cena humana e, por assim dizer, despidos de suas sexualidades no ato da reflexão – creem pensar não como machos da espécie humana, mas como mentes universais abstratas.

O chauvinismo filosófico deplora a capacidade do pensamento feminino em promover um convívio frutífero entre a razão e a sensibilidade, já que para a tradição do pensamento essa mistura, qualquer miscelânea ou miscigenação, é sempre perigosa e deletéria para a clareza e distinção dos conceitos. Assim, condenam a reflexão feminina, acusando a falsidade e a precariedade de seu ecletismo ou, pior dos pecados, denunciando o viés emocional de suas ponderações.

O idealismo da tradição sempre será misógino. Abstrações são incompatíveis com a cornucópia biológica da realidade do mundo. Atualmente, no entanto, tornou-se urgente denunciar a falsa superioridade do pensamento masculino. Ao contrário, o pensamento feminino se revela muito mais rico do que o masculino, devido ao fato de a mulher tanto alcançar quaisquer níveis de raciocínio lógico desenvolvido pelo homem, como também, muitas vezes ao mesmo tempo, exceder as capacidades masculinas ao obter conhecimentos eficientes a partir da sensibilidade e da percepção educadas pela experiência da vida feminina.

Bem ao contrário do mundo das ideias perfeitas, sonhado e cultivado por homens pensadores que julgaram domesticar

o real pela força mesmificadora do conceito, o pensamento feminino sempre atribuiu à carne de seu corpo o fundamento de qualquer forma de conhecimento humanamente factível. A mulher sempre soube que de suas entranhas provém a encarnação do homem, que por sua vez não pode pensar sem a carne que o constitui – a mesma carne que a mulher alimenta em seu ventre, cresce e se desenvolve em meio à violenta fluidez do real.

Por saber sentir mais do que o homem a dor dessa concepção mortal, a mulher conhece a diabólica natureza insensata do devir e sempre soube mais que o homem acerca da completa falta de sentido em que o real existe no eterno conflito.

Todo vir a ser se faz da guerra entre os opostos: as qualidades definidas, que a nós parecem persistentes, expressam apenas a preponderância momentânea de um dos combatentes, mas a guerra não termina com isso; a contenda continua pela eternidade. Tudo ocorre conforme a luta, e é ela mesma que explicita a justiça eterna. (NIETZSCHE, 2013, p. 28)

Pelo fato de sua natureza biológica lhe permitir gerar uma vida geneticamente diversa de seu próprio corpo, faz da mulher um campo de batalha entre corpos que se atraem e se misturam para, em seguida, se distanciarem e se estranharem. Essa natureza diametral e diabólica faz do pensamento feminino uma cognição estética. Desde sempre, a *psiché* feminina acostumou-se à inescrutável criação da vida e do efêmero. A mulher, portanto, possui a única subjetividade fendida, capaz de enxergar esteticamente tanto os conceitos abstratos da razão, quanto o fenômeno sensível de um mundo, cuja inferência só é possível a quem experimenta a paixão de um afeto que atinge sua carne cognoscente. A mulher pensa na encruzilhada diabólica entre a lógica e a estética.

Se a filosofia não se renovar agora, para recepcionar o pensamento não-verbal, feminino e estético, ampliando seu modo

de entender o mundo, a reflexão filosófica será definitivamente superada pela explicação tecnocientífica dos fenômenos, que vem se tornando bem mais eficiente ao justificar a dinâmica dos novos processos de apresentação e representação do real, na cultura contemporânea.

ESTÉTICA E CIÊNCIA

[..] pessoas superficiais não julgam pelas aparências. O verdadeiro mistério do mundo está no visível e não no invisível.
Oscar Wilde, em
O Retrato de Dorian Gray.

Assim como nasceu a mulher da costela de Adão, segundo o mito bíblico, a ciência também emergiu das entranhas da filosofia geral, quando seu campo de estudos deixou de se denominar “filosofia natural” para se transformar em um novo sistema de conhecimento. Embora traços genéticos da reflexão filosófica ainda podem ser identificados na ciência, especialmente no que se refere à busca pela verdade e a elaboração de conceitos.

A tradição filosófica que ainda predomina na ciência conduziu-a pelos caminhos do pensamento idealista, que sempre buscou pela verdade fora do “mundo aparente”. Por isso, ainda hoje, tal como procede a tradição filosófica, a ciência desconfia das aparências e dos fenômenos, preferindo perseguir a verdade junto ao mundo invisível das leis universais.

Depois de quatro séculos de ciência das causas, a modernidade se embriagou com seu idealismo cientificista, convencendo-se daquilo que Antoine de Saint-Exupéry es-

creveu em seu famoso livro – citado atrás –, acerca da invisibilidade do essencial. Não deixa de ser uma deliciosa ironia a anedota, segundo a qual, na tentativa de superar o materialismo pragmático de *O Príncipe*, de Maquiavel, o idealismo do senso comum não conseguiu produzir nada melhor do que um pequeno príncipe.

Obviamente, seria estultícia imaginar que o mundo só é composto de coisas “visíveis”, principalmente se as traduzirmos por “sensíveis”. Desde os estoicos já se sabe que o fenômeno, por exemplo, aparece na superfície das coisas como resultado de ações entre os corpos (sensíveis); é desse movimento superficial que surge o incorporeal, como efeito de ações entre as coisas, que não se resumem às suas corporeidades. Deleuze chama a isso de “acontecimento”, cuja realidade é virtualmente invisível – o que se vê são geralmente os seus resultados.

Os estoicos criaram uma filosofia dos acontecimentos, em parte retomada pelo pensamento contemporâneo, em que o evento, o movimento e a ação modificadora se tornam elementos centrais dessa filosofia. A dinâmica dos acontecimentos (incorporais) embaralha toda relação clássica de causa e efeito, de modo que uma coisa não se parece com o resultado de outra, mas sim com a relação entre corpos que, tensionados entre si, provocam o surgimento de um terceiro elemento, que surge como incorporeal.

No entanto, os incorporais não pertencem à metafísica, pois são elementos invisíveis da *physis* que produzem, tanto quanto são produzidos por acontecimentos entre os corpos. Os incorporais são as forças invisíveis da natureza que causam os (mas também são causados pelos) corpos visíveis (sensíveis). Eles podem ser percebidos na medida em que se observam os efeitos de ordens naturais sobre as coisas. Não se tratam de habitantes de um mundo suprassensível por detrás do mun-

do realmente existente. Abstrações, conceitos e ideias também podem, de algum modo, ser arrolados entre incorporais, de vez que induzem, tanto quanto são induzidos por acontecimentos. Mas esses também não pertencem a outro mundo, pois são produto da mente e da cultura humanas.

É óbvio que não se pode flagrar conceitos abstratos perambulando pelas ruas – pelo simples fato de que eles são incorporais –, nem tão pouco fotografar leis universais exercendo suas determinações em praças públicas, embora tenhamos ciência da realidade de forças e ordens existentes no mundo. Mas, daí a dizer que o essencial é invisível aos olhos vai uma longa distância, que beira a ingenuidade idealista, ao considerar as essências como dados de realidade, quando elas não passam de criações da gramática.

Deve-se confessá-lo, a vida não seria possível sem toda uma engrenagem de apreciações e de aparências, e se se suprimisse o “mundo aparente”, com toda a indignação voltada contra ele por certos filósofos, supondo-se que isso fosse possível, nada restaria tampouco de nossa “verdade”. [...] O filósofo não tem razão de declarar-se rebelde contra a confiança cega concedida à gramática? (NIETZSCHE, 1977, p. 55)

Por essas e outras, alguma coisa mudou desde o fim da modernidade. E essa transformação pode ser percebida na frase de Paul Valéry, que Gilles Deleuze tanto apreciava: “o mais profundo é a pele”.

As linguagens da cultura, dentre elas a verbal e a matemática, são também aparências de realidade, na medida em que representam apenas algumas partes do mundo real para o entendimento humano, na forma de ideias abstratas. A gramática, por exemplo, só é compreensível cognitivamente quando a observamos agir em uma superfície diáfana (tanto da voz, como das letras), que serve de veículo de comunicação para nossas mentes representarem o real na forma de

imagens codificadas. A tão desejada verdade que os pensadores buscam em suas reflexões, mais não é do que uma eficiente interpretação inscrita em textos, cuja sintaxe visa simular certas qualidades do real.

A verdade é uma aparência de realidade.

O dano colateral causado pela crença na verdade como propriedade de uma coisa é a ilusão acerca da existência de um significado e um sentido imanentes ao real, que poderia ser capturado pela linguagem verbal. O ser humano não tem como enxergar o real de outro ponto de vista, a não ser por meio de seu próprio antropocentrismo. A humanidade de nossas interpretações não permite encontrar uma verdade neutra, própria, única, mas somente verdades provisórias, quando damos um sentido humano ao mundo. O real é sempre apenas o real, sem significado, nem sentido; completamente absurdo e idiota.

Lembremo-nos de que o termo ‘idiota’, antes de ser interpretado como enfermidade pela medicina, era definido originalmente pelo conceito de ‘particular’, ‘único’ e ‘individual’, isto é, *idiossincrático* – aquilo que é insubordinável e que tem governo próprio. Em outras palavras, o real jamais será reduzido à compreensão humana, e a alternativa está em conhecê-lo sempre melhor para entendermos que somos nós que lhe emprestamos sentido, quando olhamos para ele com nossos olhos humanos.

Esta idiotia da realidade é, aliás, um fato reconhecido desde sempre pelos metafísicos, que repetem que o “sentido” do real não poderia ser encontrado aqui, mas sim em outro lugar. A dialética metafísica é fundamentalmente uma dialética do aqui e do alhures, de um aqui do qual se duvida ou que se recusa e de um alhures do qual se espera a salvação. (ROSSET, 2008, p. 54)

Apesar de a metafísica analisar corretamente acerca do estado de idiotia do mundo real, ela se engana ao pensar que o homem seria capaz de encontrar ou prover-lhe algum senti-

do buscando-o em outro mundo. Ao homem não nos foi dado o poder de significar o mundo, mas apenas constituir sentido para nossas próprias ideias acerca do real. O mundo inteligível (o ‘alhores’ da metafísica) é uma duplicata fantasmagórica do real atada às linguagens lógicas, que se imagina independente da idiotia do mundo concreto.

Se ao menos por instantes conseguíssemos nos afastar de nosso antropocentrismo, poderíamos seguir em direção a outra experiência cognitiva do real e de sua idiotia, pois nosso corpo desde sempre pertence ao devir e, de algum modo, também é idiota – por que nosso próprio ego é incomunicável. Ao contrário, porém, “os filósofos são caracterizados por seu ‘egipticismo’, visto que não manipulam senão ‘múmiás conceituais’ e impõem à vida do devir categorias e identidades que não são mais do que os pressupostos metafísicos da linguagem”. (LEFRANC, 2011, p. 297)

Essa disputa é antiga, e a ciência a herdou da filosofia.

Os métodos e instrumentos científicos são medidas de garantia contra as aparências dos fenômenos e meios para alcançar suas essências que, ao serem comunicadas pelos pesquisadores, ganham existência nas linguagens da cultura. Essa operação de semantização (doação de sentidos) dos fenômenos, segundo os métodos científicos, garante às verdades a impressão de que o homem pode, sim, tocar a realidade dos fatos, distinguindo sistematicamente a essência, da aparência das coisas. Essa distinção já foi traçada pela primeira vez no poema de Parmênides, em que a cognição divina (*noein*) e a verdade são contrastadas com as opiniões dos mortais (*doxai*) ‘nas quais não há verdadeira confiança’ (*pistis*).

Mas antes de Parmênides, e mesmo antes de Heráclito, Xenófanes já havia negado que um homem pudesse ter uma visão clara ou um conhecimento certo sobre as coisas mais importantes, insistindo em que deveríamos nos satisfazer

com conjecturas (*dokos*) ou opiniões próximas da verdade (*dedoxastho*). Assim *dokien* invoca a noção de uma espécie de cognição tipicamente humana e tipicamente falível. (KAHN, 2009, p. 326)

Na atualidade, quando finalmente nos rendemos à crua evidência de que o real está em fluxo e que o conhecimento humano só pode ser histórico (narrativas de transformações), a verdade (*noein*) volta a ser uma opinião (*doxai*) válida, enquanto eficaz, enquanto transitória. Desse modo, ao participar da historialização do real, a verdade científica não tem como significar uma essência atemporal; ela perde sua fixidez e deixa de se opor à aparência. A aparência (a pele das coisas) deixa de ser oposição à verdade, para participar dos modos de apreensão do real.

Sob o termo “aparência”, [o filósofo alemão Martin] Seel reúne as condições com as quais o mundo nos é dado e apresentado aos sentidos humanos (outra palavra que ele usa no mesmo contexto é *Wahrnehmung*, “percepção”). Como é óbvio, uma estética da aparência é uma tentativa de nos devolver, à consciência e ao corpo, a coisidade do mundo. [...] Não por acaso, portanto, Seel repetidamente associa a aparência à presença – o que quer que “apareça” está “presente” porque se oferece aos sentidos do ser humano. (GUMBRETTCH, 2010, p. 88)

A aparência não é a mera ilusão dos sentidos, que o pensador cartesiano deveria evitar a todo custo na busca pela verdade essencial. Ela é o sintoma da presença das coisas diante da sensibilidade do corpo humano. A aparência não é movediça pela insuficiência de verdade em sua manifestação. Pelo contrário, a fluidez da aparência desvela ao homem o devir, de modo muito mais eficiente do que a exatidão de conceito poderia formular.

A qualidade da “exatidão”, com que a ciência se define, na verdade é uma ilusão verbal que esconde a real incapacidade de apreender a natureza em conceitos. Proveniente do latim, a palavra *exactus* (exato) compõe-se da partícula *ex* (fora, ausência, negação) e do participio passado do verbo *agere*: *actus* (ação, movimento). Etimologicamente, a ‘exatidão’ das ciências implica um conhecimento formado na *ausência do movimento* do mundo. De fato, somente quando a ciência consegue se evadir da assimetria, da irregularidade, obscuridade e vagueza do real pode apresentar resultados “exatos” e matematicamente perfeitos, produzidos a partir de equações simétricas e harmônicas, obedientes a regras apriorísticas antecipadas pela ordem lógica do pensamento abstrato. O curioso é saber que a ciência só é exata quando não corresponde ao mundo real, que é fluído – como diz a anedota popular: “o papel aceita tudo!”

Linguagem e ciência – ao mesmo tempo em que são considerados os filósofos que definiram o campo da ciência como conhecimento autônomo, Descartes, como também Galileu, Bacon, Pascal, Leibniz e seus contemporâneos, foram os responsáveis pelo início da matematização da filosofia.

Se, por um lado, a filosofia moderna ganha mais racionalidade com a forma matemática de pensar a verdade, por outro, aumenta ainda mais seu grau de abstracionismo e de idealismo. E por mais importante que seja para a cultura humana, a matemática não é a forma do real capturada imediatamente pelo intelecto, visto que também se trata de uma linguagem de representação de ideias humanas acerca do real.

O poder (mas também a fragilidade) da linguagem matemática reside no fato de que seus conceitos são aplicados de modo universal, não se levando em conta a particularidade do fenômeno a ser mensurado. Um círculo e sua equação são os mesmos aqui e em Júpiter; a equação da parábola se aplica

tanto na Lua como no Tajiquistão. Devido a axiomas e equações que independem de contexto, história ou lugar, cujas regras resultam em provas sempre idênticas e previsíveis, o pensamento matemático empresta uma grande sensação de confiança naquele que busca por verdades permanentes. Daí, até extrapolar a matemática como a própria engrenagem do mundo, basta um pequeno alento da vaidade intelectual.

Como qualquer linguagem, a matemática assemelha-se a um jogo, do tipo que Wittgenstein atribuiu à gramática. Apesar das regras rígidas e códigos estáveis, a matemática permite inúmeras formas de “jogo” – cálculos aplicáveis a um sem-número de situações conhecidas, além daquelas que a criatividade possa inventar. Essas regras e abstrações matemáticas fazem parte da cultura humana, elas são invenções do homem, como ferramenta cognitiva adaptada para lidar com o real de maneira vantajosa para nossa sobrevivência e sucesso biológico. A matemática não é a essência do mundo que se mostra para nós, mas o nosso próprio modo antropológico de pensar e ver o mundo em que vivemos.

Embora a lógica interna às regras matemáticas busque mimetizar a ordem que o homem percebe na natureza, como ferramenta de compreensão do mundo, a matemática jamais emula completamente a realidade em suas equações, de vez que toda linguagem é mapa, sempre menor e mais simplificado do que o território que representa.

Ao longo dos séculos modernos a matemática abandonou aquela cautela que os gregos se impuseram em sua relação com a realidade e se tornou a linguagem de representação das ciências, o que permitiu avanços impressionantes que conduziram a civilização humana a níveis de desenvolvimento jamais imaginados. Porém, o idealismo das formas matemáticas também trouxe aos cientistas a mesma soberba dos filósofos – a caprichosa pretensão de extrapolar matematicamente o mundo,

pretendendo que os fenômenos naturais respondam universalmente às cadeias categoriais e classificatórias antecipadamente definidas pelos matemáticos.

Fazer matemática, para o grego, significa captar tudo o que a natureza (*phýsis*) oferece à visão (*ideîn*) e não comprimir a natureza numa série de hipóteses aprioristicamente construídas pelo homem. Na Grécia, portanto, havia a matemática, mas não o matematicismo, ou seja, a absorção da natureza num sistema conceitual abstrato e pré-constituído pelo homem, em que os elementos sensíveis e visualizáveis cessam de ter relevância em si, para adquirir uma relevância proporcional à sua tradutibilidade em entidades matemáticas não sensíveis e não visualizáveis. (GALIMBERTI, 2006, p. 338)

Como linguagem, a matemática é um sistema de representação do real, que utilizamos para entendê-lo. Dizer que a matemática tem o poder de colocar o real em equações, é se esquecer de que as figuras abstratas (calculáveis pela matemática) são aproximações sintéticas das formas reais.

[A] partir daí a matemática dá um grande salto e simplifica as coisas, aproximando as assimetrias dos objetos do mundo por formas simétricas, que são mais facilmente manipuláveis por nossas mentes. [...] O poder da matemática vem de sua liberdade, de não estar necessariamente ligada à realidade física, tentando “explicar” o mundo. (GLEISER, 2014, p. 289)

Ao contrário do que pensa o senso comum, a desenvoltura com que a matemática projeta cenários com seus cálculos não se refere à intimidade que ela desfruta com o real, mas se deve à sua liberdade com relação ao mundo. Os desenvolvimentos mais avançados da matemática não se vinculam com experimentos ou fatos realmente existentes, mas a resultados extraordinários derivados de suas próprias

regras. Apenas alguns desses experimentos abstratos encontram utilidade na vida prática.

[A] maioria das construções matemáticas habitam um mundo abstrato, desvinculado da realidade em que vivemos. Este transplante de ideias, abstraíndo formas e números da Natureza para uma melhor manipulação conceitual, explica por que a matemática, mesmo quando aplicada ao mundo, é sempre uma aproximação da realidade, não a realidade em si. (GLEISER, 2014, p. 289)

A arbitrariedade dos conceitos matemáticos permite a seus usuários constituir fantásticos universos teóricos, cuja perfeição e simetria fascinam seus operadores, a ponto de fazê-los crer terem alcançado algum nicho misterioso da realidade. Há os que chegam a crer que as abstrações matemáticas constituem o DNA da realidade em si mesma, de onde podem sacar frutos da mítica árvore do conhecimento que se situaria no centro do mundo dos números.

A crença em um domínio matemático habitado por verdades que a mente humana pode captar com maior ou menor eficiência – dependendo da imaginação e habilidade do indivíduo – tem todos os ingredientes de uma fantasia religiosa: um mundo imaginário, que existe em uma realidade paralela à nossa, onde se ocultam verdades eternas, acessíveis apenas àqueles que, como profetas, têm a habilidade de enxergar mais longe do que os outros e que podem, então, traduzir para o deleite e sabedoria do homem comum. (GLEISER, 2014, pp. 290/291)

Como consequência dessa visão platônico-religiosa, que alguns ainda guardam da matemática, provém uma extrapolação, igualmente platônica, entre verdade e beleza. Ao julgar o mundo como uma projeção imperfeita da realidade, os platônicos e judaico-cristãos buscaram elevar o conceito de belo para as alturas abstratas do pensamento, fazendo crer que a

beleza “real” só pode ocorrer como uma qualidade da “verdade eterna”. O que encanta os platônicos e judaico-cristãos, de fato, são as simetrias perfeitas, a pacificação eterna dos conflitos e a identificação completa do mundo ao pensamento humano. No entanto, para que esse mundo fantástico sobreviva em suas mentes, é preciso sonegar o fato de que as equações matemáticas são, por certo, aproximações abstratas ao fluxo inconstante do real.

[...] a noção de que “a verdade é bela e a beleza é verdade”, ou seja, de que existe uma estética de beleza na matemática que se espelha na Natureza, é falaciosa. [...] a maioria das simetrias é fruto de aproximações e todos os objetos reais são essencialmente assimétricos, mesmo que alguns apenas de forma sutil. [...] o poder criativo da Natureza emerge principalmente das imperfeições, não de simetrias e perfeições. (GLEISER, 2014, pp. 293/294/296)

O mundo real depende fortemente dos desequilíbrios, assimetrias e desproporções entre os sistemas e os elementos naturais, para criar o movimento que faz fluir a vida. Platônicos e judaico-cristãos só veem a ordem e se maravilham com ela. Mal admitem, no entanto, que aquilo que define a ordem é a desordem que tudo envolve. É um engano afirmar que fazer ciência é apenas buscar pela ordem e definir generalizações, visto que o conhecimento do mundo demanda considerar em maior proporção o caos que alimenta as assimetrias e da ipseidade das coisas.

A Natureza precisa do desequilíbrio para criar. Benoît Mandelbrot, o inventor dos fractais, expressou isso de forma bem clara: “Nuvens não são esferas, montanhas não são cones, as costas dos países não são círculos, os troncos das árvores não são lisos e os relâmpagos não viajam em linha reta.” A riqueza que identificamos na Natureza não vem de isolarmos a ordem acima de tudo, mas ao contrastarmos ordem e desordem, simetria e assimetria, como aspectos complementares

de nossa descrição do mundo natural. [...] O perigo (e aqui identificamos a origem da falácia platônica) é considerar as simetrias uma característica essencial da Natureza quando na verdade são ferramentas conceituais que usamos para descrever o que vemos e medimos no mundo. (GLEISER, 2014, pp. 293/294/296)

Como, então, superar uma ideia de ciência que ainda se pratica, com seus cacoetes neoplatônicos, que buscam tão somente pela ordem e pelo padrão? É preciso considerar que a ordem em si mesma não é suficiente para explicar o real. A ordem, isto é, a regularidade que o cientista encontra (ou fabrica!) não é suficiente para esgotar o conhecimento de um dado sistema, visto que tais padrões são formações sobre um fundo de desordem e caos. Enxergar apenas o padrão, significa tropeçar inevitavelmente em seus limites, além dos quais o caos reina soberano.

A primeira pergunta que o cientista tradicional faz refere-se a como conhecer cientificamente o caos, quando toda maquinaria intelectual da ciência está voltada apenas para recepcionar a ordem em seus cálculos. Obviamente, não será com essa tradição científica que seremos capazes de abordar a realidade das assimetrias. A entropia é incalculável. Nem todo conhecimento provém de cálculos racionais e metodológicos. A cognição experimental, pela qual o cérebro investe a maior parte de sua energia, tem capacidade plena de conhecer esteticamente o real. A cognição estética é a forma de conhecimento mais apta a realizar a passagem entre as formas simbólicas da cultura e as formas diabólicas do real, permitindo ao pesquisador experimentar a assimetria entre a ordem e a desordem do mundo.

O conhecimento humano não deve se limitar apenas a contabilizar sistemas e subsistemas ordenados, simétricos e proporcionais, com os quais se pretendem representar o mundo. O conhecimento precisa expandir suas fronteiras incluindo

modos de cognição estética que permitam inclusive validar a metodologia utilizada pela ciência.

Considere, portanto, que a totalidade de nosso conhecimento acumulado constitua uma ilha, que eu chamo de “Ilha do Conhecimento” [...] cercada por um vasto oceano, o inexplorado Oceano do Desconhecido, onde, inevitavelmente, ocultam-se inúmeros mistérios. [...] O crescimento da Ilha do Conhecimento tem uma consequência tão surpreendente quanto essencial [...] vemos que, quando a Ilha do Conhecimento cresce, nossa ignorância também cresce, delimitada pelo perímetro da Ilha, a fronteira entre o conhecido e o desconhecido: aprender mais sobre o mundo não nos aproxima de um destino final [...] mas, sim, leva a novas perguntas e mistérios. Quanto mais sabemos, melhor entendemos a vastidão de nossa ignorância... (GLEISER, 2014, pp. 22/23)

Prestemos atenção a isto: o senso comum se engana ao imaginar que há um fim (uma finalidade) para o conhecimento, alcançável pelo esforço humano, no intuito de atingir a verdade plena sobre as coisas. Ledo engano! A metáfora da “ilha do conhecimento”, utilizada pelo autor citado, é bem útil para percebermos que, na medida em que a ilha cresce, expande seu litoral, da mesma maneira aumenta o contato com o mar da ignorância. Toda vez que o conhecimento humano se amplia não chega mais perto de sua realização, mas entra em relação com mais mistérios a serem superados e, assim, sucessivamente, quanto mais sabemos, mais entendemos não ser possível tudo conhecer.

Por essas e outras, não devemos nos limitar a um só modo inteligível de conhecer, visando apenas a ordem e os sistemas. Precisamos acrescentar ao infindável esforço de entender o mundo os modos perceptivos, experimentais, afetivos e estéticos da cognição, como prática de uma pesquisa mais aberta, que considere todos os aspectos do conhecimento acessíveis à cognoscência humana.

A “ciência é uma criatura dos olhos. Surgiu como uma tecnologia para ver melhor. Esse é o sentido da palavra ‘teoria’: no grego ela quer dizer ‘contemplar’. Saber é ver” (ALVES, 2011, p. 62). Mas, a maioria dos filósofos e cientistas prefere ver somente a ordem que determina os fenômenos, evitando o convívio com as coisas. O mito da objetividade filosófica e científica persiste na crença de que o olhar crítico do pensador/cientista não implica qualquer participação subjetiva no exame do objeto recortado. Contudo, qualquer recorte realizado pelo pensador/cientista, para pesquisar uma parcela do *continuum* real, conduz a uma opção antropocêntrica e subjetiva. Por causa da humanidade dos cientistas, a ciência não caminha por si mesma, para realizar objetivamente suas metas universais; muito pelo contrário, a ciência é o conjunto desarticulado das mais variadas pesquisas, aleatoriamente distribuídas segundo interesses, por vezes, muito pouco racionais e até contraditórios.

O impulso natural pela sobrevivência e prosperidade é uma necessidade vital que empurra as espécies para uma angustiada e permanente investigação sobre as mutações e as permanências características do ambiente em que vivem. Encontrar as regularidades que determinam o atual e o futuro comportamento de um ambiente faz a diferença entre a vida e a morte. Por isso, a ordem sempre fascinou o homem, porque ela permite que se façam previsões. “*Esse espanto perante a ordem é a primeira inspiração da ciência*. Quando o cientista enuncia uma lei ou uma teoria, ele está contando *como se processa a ordem*, está oferecendo um *modelo da ordem*”. (ALVES, 2009, pp. 28-29)

A ordem é incorpórea, no sentido de que tais leis não residem nas coisas, mas as determinam de fora. Para a filosofia, tanto quanto para a ciência, as coisas são meras provas e fatos produzidos pela atuação das leis invisíveis que regem o mundo. Entretanto, só se pode tomar conhecimento da or-

dem invisível a partir da percepção aguçada de seus efeitos sobre as coisas particulares que habitam a realidade sensível – o que implica uma percepção e sensibilidade educadas para distinguir as simetrias e assimetrias que se manifestam na aparência das coisas.

Os cientistas facilmente se esquecem de que lidam com modelos explicativos das ordens fornecidos pelas linguagens da cultura, enquanto o real continua a fluir em absoluta idiotia. Prova disso são os inúmeros fracassos experimentados por aqueles que aplicam com rigor os modelos científicos diretamente sobre a realidade natural e/ou social. O que lhes falta a considerar, para o sucesso de suas adaptações, é a leitura das assimetrias do real que abarcam toda e qualquer manifestação de caráter material, individual e singular.

[A ciência] nos dá apenas modelos hipotéticos e provisórios. Modelos: o que é isso? Miniatura de um original? Talvez. Um aeromodelo é uma miniatura. Como se faz para construir um aeromodelo? Antes de mais nada é necessário conhecer o original. A partir do original constrói-se uma réplica, em escala reduzida. Quando dizemos que um modelo é bom? Quando, comparando-o com o original, verifica-se que ele está reproduzido, copiado, de forma precisa. Ora, isso só é possível se conheço o original. (ALVES, 2009, p. 47)

Contrariamente à ingênua crença nas ideias inatas, construir um conceito, um modelo explicativo de algum fenômeno real, depende exclusivamente do melhor conhecimento possível da coisa sob análise. Ou seja, antes de qualquer teoria é preciso experimentar o fenômeno com todos os órgãos dos sentidos disponíveis, fazendo-se da relação coisa-coisa (corpo humano-fenômeno real) a primeira atitude cognitiva, cuja memória agirá como juíza da fidelidade do modelo a ser estabelecido pela linguagem.

A ciência é máquina semantizadora, derivada das linguagens da cultura, que nos oferece modelos replicantes do real. Aparelho de significação do mundo, a ciência demanda uma forma de explicação para conhecer o real, que os cientistas denominam método. Entretanto, todo método é uma rede de captura ajustada para identificar apenas a ordem previamente deduzida na teoria ou na hipótese antecipatória. Não há método científico que revele ordens desconhecidas ou singularidades originais, pois todos os métodos são – antes de tudo – apriorísticos e antropomórficos. Assim como o próprio olho não se vê, o homem não pensa fora de sua humanidade.

Talvez, se pudessemos extrapolar nosso antropocentrismo por um pouco, quem sabe entenderíamos a verdade comunicada por este fragmento de Heráclito: “A mais bela ordem do mundo é extensão amontoada varrida ao acaso”. (KAHN, 2004, p. 106) Esta descrição milenar acerca da natureza do real parece nos dizer que não devemos enxergar apenas a ordem, quando olhamos para o mundo. A ordem não provém de outra ordem anterior ou superior, mas da desordem primordial, advém do caos. Além disso, a ciência já sabe através da segunda lei da termodinâmica que tudo está a caminho do caos, da entropia. A ordem, portanto, está em fluxo. Houve um tempo em que ela não existia e noutro tempo irá desaparecer.

Um dos principais modos de auferir conhecimento é ordenar e reduzir parte do universo apreensível ao mundo conhecido por nós, através de nossas faculdades sensíveis e intelectuais. “O conhecido, o familiar, é a rede com que nos aventuramos a pescar no mar do ignorado. Compreensivelmente – e não poderia ser de outra forma – a gente só pesca o que cabe nessa rede (isso não quer dizer que, de vez em quando, a rede não sofra alterações)” (ALVES, 2009, p. 50).

Ao desprezar as faculdades sensíveis da cognição humana, a ciência tem sofrido dificuldades para expandir suas fronteiras, na medida em que se constringe à busca pela ordem, ignorando a miríade de singularidades que habita o real. Atada ao pressuposto da generalidade, a ciência ainda persegue apenas os fundamentos da ordem que causa as coisas, enquanto menospreza o testemunho sensível que as coisas reais oferecem como provas dos efeitos da ordem e do caos.

Devido à ortodoxia, a ciência se prende às suas próprias idealizações, quando enxerga as coisas no mundo real com os óculos do método que abraça, ao invés de experimentar as coisas tal como se manifestam no mundo.

Uma dessas idealizações científicas responde pela crença de que a especialização contínua faria surgir uma orquestra de disciplinas e campos de pesquisa capazes de compor em conjunto uma sinfonia metodológica unificada e coerente. Ledo engano! – O todo não é melhor que a soma das partes. “O que ocorre, frequentemente, é que cada músico é surdo para o que os outros estão tocando. Físicos não entendem os sociólogos, que não sabem traduzir as afirmações dos biólogos, que por sua vez não compreendem a linguagem da economia, e assim por diante”. (ALVES, 2009, p. 11)

A visão romântica de uma ciência ordenada e progressiva se deve ao viés idealista do conhecimento, herdado da tradição filosófica. Por isso, é preciso que a ciência (ou, quem sabe, a epistemologia) recomponha-se a partir de sua própria história, que um dia se baseou na dúvida metódica. “O grande lance é a hesitação, é a dúvida. O não-saber produz o saber. Em outras palavras, a ciência se funda na pergunta, e não nas respostas”. (PINTO, 2002, p. 14). A ciência não deve esquecer de duvidar de seus processos e, nesse gesto, garantir o próprio avanço, a invenção de novos métodos, novas “redes” para capturar dados ainda não observados.

Como disse Bacon, *scientia est potentia*. Vale dizer, então, que há muito se sabe que a ciência acumula a humanidade de poder, que se traduz em liberdade, quando a sociedade emprega a ciência para fortalecer os direitos humanos.

Se por liberdade entendemos o exercício da livre escolha a partir das condições existentes, devemos dizer que as sociedades tecnologicamente avançadas oferecem um espaço de liberdade decididamente superior àquele concedido pelas sociedades pouco diferenciadas, nas quais, como vimos, a qualidade dos laços e a homogeneidade social reduzem a margem de liberdade ao elementar da obediência ou da desobediência. (GALIMBERTI, 2006, p. 664)

Atualmente, a fronteira da ciência está se movendo para além dos limites da tradicional noção de distinção e clareza, inclusive no âmbito das ciências ditas exatas. “O que é certo e que a actual ‘nova ciência’ está fortemente a redescobrir é a virtude do *quase* [grifo meu]. [...] O universo do impreciso, do indefinido, do vago mostra-se pois rico de sedução para a *mentalidade* contemporânea”. (CALABRASE, 1999, p. 171)

Ao adentrar pelo mundo da vagueza, do incomensurável e da obscuridade inerentes ao fluxo do real – campo do *analogon rationis* da estética –, a ciência tem de incorporar em seus métodos e procedimentos as ferramentas da cognição sensível. A estética cognitiva, entendida aqui como uma teoria da percepção cognoscente, dispõe das trilhas sensitivas capazes de conduzir o cientista em direção das singularidades dos corpos habitantes do fluxo do real e de suas inter-relações indefiníveis.

Trata-se de fazer enxergar aquilo que era considerado não-científico, como possível contribuição ao conhecimento efetivo. “A questão continua a ser, porém, como pensar esse ‘outro’ da razão científica quando o pensamento, e em especial

o pensamento por meio de conceitos, é visto como uma redução do ‘outro’ ao mesmo”. (STEUERMAN, 2003, p. 17)

A virtude do método é separar aquilo que é, daquilo que não é cientificamente adequado, embora nenhum método seja capaz de identificar o novo fenômeno ou uma nova ordem, porque seus procedimentos são previamente definidos para capturar tudo aquilo que o cientista desconfia já existir, segundo hipóteses logicamente elaboradas de antemão. Por isso mesmo, quando algo realmente novo aparece é identificado apenas como uma variação heteróclita de algo que já existe, reduzindo a real estranheza da novidade a uma variável esquisita do conhecido.

Se a ciência não pode prescindir de seus métodos, ela mesma não tem como julgar sua eficiência por meio de juízos internos aos mesmos métodos que pretende testar. Seria “razoável” submeter a razão ao tribunal da própria razão? Não seria paradoxal, bizarro até, exigir que um instrumento critique sua própria natureza e sua própria competência, fazendo o reconhecimento de seus próprios limites? Não é a mesma ciência que diz ser necessário um parâmetro externo para julgar algo de maneira objetiva?

Toda vez que o cientista vai a “campo” testar sua teoria, ele coloca seu experimento em contato com o devir, onde predomina o ambiente estético e diabólico do real. O que, de fato, julga a simetria da hipótese do cientista são os elementos físicos que constituem o fluxo do real. É a empiria do “campo” que autoriza ou rejeita a hipótese em teste.

Esse juízo se forma em uma instância externa à ciência. Este parâmetro estrangeiro é que julga a efetividade do conhecimento científico. A ciência – e mesmo a filosofia – deveria considerar a estética cognitiva como instrumento judicativo capaz de validar seus limites, métodos, procedimentos e resul-

tados. Somente a ciência do singular – a estética – pode oferecer os contornos que definem de fora as ciências do geral.



**POST
SCRIPTUM**

*Os grandes crimes, frequentemente,
partem de grandes ideias.*

Z. Bauman

[Estamos] numa dessas épocas de transição, raras, porém decisivas, em que as categorias de compreensão, as referências culturais, tornadas obsoletas, não permitem mais que nos orientemos no curso dos acontecimentos, menos ainda que o reorientemos eficientemente, o que requer uma profunda metamorfose de nossas perspectivas sobre a existência. [...] Todas as grandes ideias que davam sentido à vida (Deus, a Pátria, a Revolução) estão hoje fragilizadas [...]; o amor é doravante o único valor no qual todos acreditamos sem reserva. Por isso educação, saúde, assistência às pessoas dependentes, preservação do planeta para as gerações futuras e, de modo mais geral, todas as iniciativas que favorecem a plena realização individual passaram a ser os temas centrais do debate político. (FERRY, 2013, pp. 13/14)

Adentramos uma era de desconfiança e descrédito acerca de tudo aquilo pelo que nossos ancestrais lutaram e, muitos deles, deram a própria vida. Agora, observamos sarcasticamente o enfraquecimento de ideias grandiosas como honra nacional, religião verdadeira, igualdade, identidade cultural etc. Nem mesmo o futuro nos restou! – o desespero tornou-se um valor, pois cada vez menos pessoas “esperam” pelo advento de uma conclusão cósmica.

Ao olharmo-nos no espelho de nossa história nos vemos nus, despidos das velhas verdades que sustentavam as crenças no destino. Deus nos legou tão só a orfandade; deixamos de ser a imagem e semelhança da perfeição, borrou-se o limite entre a verdade e a falsidade, a tagarelice filosófica foi pregar conceitos no deserto, ninguém mais pode responder o “porquê” dos fatos.

Não faltam os argumentos indicativos de que estaríamos vivendo uma era de “pós-sociedade civil” ou então de desaparecimento da política em favor da estética. [...] No entanto, sempre se soube e se afirmou que a política era uma *ilusão* (desde Aristóteles, a experiência do indivíduo na *polis* é mediada pelo sensível ou “estético”) necessária à organização da pluralidade humana em comunidades e intensificada na Modernidade depois da “morte” de Deus como o grande comunicador do mundo. (SODRÉ, 2014, p. 181)

Restou-nos, porém, um corpo limitado, finito, frágil e mortal. É dele que precisamos cuidar, porque não há mais ideais para defendermos com nosso sacrifício. Bastou-nos a encarnação! Motivo pelo qual, vemos com crescente frequência o interesse em educar-se, manter a saúde, atender ao próprio corpo (não mais a alma), como do corpo do semelhante; preservar o planeta e colocar o Estado a serviço do indivíduo (não mais a serviço da estatística ou das “questões de Estado”).

Toda transformação histórica causa medo, apreensão e resistências de todo tipo, especialmente por parte de setores da sociedade, temerosos de perder seus privilégios, ver suas posições e suas crenças destituídas de valor, com o resultado da mudança.

Enquanto isso, o senso comum ainda reafirma sua crença na ideia de que “no passado tudo era melhor”. Segundo crenças populares, quanto mais retornamos ao passado, de volta às origens, mais nos aproximamos das “eras de ouro”, tempo em que a humanidade supostamente experimentava maior aproximação com sua própria natureza, ainda a salvo da corrupção do progresso.

Mitos a esse respeito persistem, como é o caso da crença na língua adâmica supostamente falada pelos habitantes do paraíso, cujas palavras teriam poderes divinos de criar e alterar a realidade. Personagens bíblicos, como Matusalém, teriam vivido séculos a mais do que o homem moderno, por serem moral-

mente incorruptíveis. Doenças contemporâneas, como a Aids, seriam provas da corrupção dos valores, e assim por diante.

O que ocorre na psicologia humana é a sensação de que o passado não ameaça, pois ele já foi vencido, superado, e pode ser reconstruído narrativamente, segundo as crenças míticas dos grupos culturais. Mas o futuro é quase sempre incerto, obscuro, impõe seus receios, dentre eles o sumo temor de revoluções que quebrem o contrato social vigente. A xenofobia (contra o desconhecido) também se aplica ao mistério do futuro. Daí a necessidade de controlar o tempo: enquanto a religião busca dominar a narrativa do passado, atraindo nossa atenção e os nossos sentimentos para as origens mitológicas do homem, as ideologias políticas tentam dar forma a um futuro, construindo utopias para nos transformar em novos homens – todos esses querem nos salvar de nós mesmos!

O *regressismo* religioso e o *progressismo* político-ideológico se esforçam por nos retirar da história e nos alienar do presente momento, projetando-nos num tempo fictício, em que estamos exilados da realidade de nossa própria existência no mundo. Estes são os amargos frutos da velha ‘cultura do sentido’.

Em seu livro *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*, Hans Ulrich GUMBRETCH (2010, p. 105 e seguintes) expõe o que ele chama de ‘cultura do sentido’ e ‘cultura da presença’. Por conta das aproximações propostas pelo autor, seu estudo permite semelhanças conceituais e analogias com o que chamo de ‘cultura intelectual’, enquanto Gumbretch a chama de ‘cultura do sentido’. Ao passo que também posso comparar o conceito de ‘cultura estético-afetiva’, com o que o autor denomina de ‘cultura da presença’. Feitas essas relações formais, vejamos como Gumbretch dispõe sobre essas duas culturas que se confrontam na atualidade.

Para este pensador alemão, o antropocentrismo intelectual predomina em uma cultura do sentido (*res cogitans*), com o

objetivo de semantizar o mundo, enquanto a referência mais comum a uma cultura da presença é a manifestação do corpo (*res extensa*), cujos afetos garantem o pertencimento do homem ao mundo. Numa cultura do sentido, os humanos se veem como excêntricos ao mundo; como sujeitos que observam de fora os objetos e a eles atribuem sentido. Em uma cultura da presença, as pessoas consideram seus corpos como parte integrante da cosmogonia que forma espacialmente o mundo.

Numa cultura do sentido, o conhecimento legítimo é produzido por um sujeito interpretante, que encontra a verdade universal além do mundo. Em uma cultura da presença, o conhecimento se processa por meio de eventos de desvelamento do real, que alcançam a percepção e a sensibilidade, constituindo a memória estética do perceptor. Na cultura da presença, o indivíduo não se comporta como um sujeito exterior aos objetos do mundo, porque conhece o real a partir da *presentificação* das coisas em sua sensibilidade.

Em uma cultura do sentido, o signo (veículo semiótico de comunicação de conhecimentos conceituais) configura-se numa estrutura metafísica, que Ferdinand de Saussure defende ser a sua condição universal: a união de um significante puramente material com um ou mais significados (ou “sentidos”) puramente espirituais. Por outro lado, em uma cultura da presença, a matéria sensível do signo (seu traço, tinta, papel, superfície, figura, coisa, som ou movimento) compõe parte imprescindível do conhecimento transmitido, para além do sentido eventualmente codificado.

Enquanto numa cultura do sentido a dimensão primordial é o tempo, na medida em que este serve como referência das relações metafísicas entre o homem e o mundo, numa cultura da presença o espaço é a principal dimensão, já que nele se constitui a relação estética entre os corpos existentes no fluxo do devir.

Milênios de idealismo e séculos de cartesianismo nos sequestraram a capacidade de viver a carne de que somos compostos, obrigando-nos a buscar sentido na fantasia que idealizamos sobre nós. Porém, a fadiga do material ideológico do platonismo vulgar, que ainda vigora na cultura do senso comum, expôs por entre os rasgos das vestimentas simbólicas da tradição, os afloramentos de desejos e sensações provenientes dos corpos, cada vez mais evidentes e ansiosos em manifestar a realidade de suas existências.

Se compreendermos nosso desejo de presença como uma reação a um ambiente cotidiano que se tornou tão predominantemente cartesiano ao longo dos últimos séculos, faz sentido esperar que a experiência estética possa nos ajudar a recuperar a dimensão espacial e a dimensão corpórea de nossa existência; faz sentido esperar que a experiência estética nos devolva pelo menos a sensação de estarmos-no-mundo, no sentido de fazermos parte do mundo físico das coisas. (GUMBRETCH, 2010, p. 146)

A estética como uma teoria do conhecimento perceptivo e sensível, vista agora como uma forma de cognição, só pode se viabilizar na medida em que tomamos ciência de que estamos no mundo, encarnados em corpos cognoscentes. A ordem do conhecimento intelectual já não é mais suficiente para dar conta da afluência do real, que a sensibilidade de nossos corpos percebe cada vez mais presente. Uma cultura estético-afetiva ameaça tomar de assalto o lugar antes atribuído à cultura intelectual, na medida em que meios de comunicação compostos de tecnologia capaz de registrar, transmitir e criar mensagens cineaudiotactuvisuais dão suporte à memória estética de eventos inconcebíveis, intraduzíveis em linguagem conceitual.

[A] afetação radical da experiência pela tecnologia faz-nos viver plenamente além da era em que prevalecia o pensamento conceitual, dedutivo e sequencial, sem que ainda te-

nhamos conseguido elaborar uma práxis (conceito e prática) coerente com esse espírito do tempo marcado pela imagem e pelo sensível, em que emergem novas configurações humanas da força produtiva e novas possibilidades de organização dos meios de produção. (SODRÉ, 2006, p. 12)

O advento de suportes tecnológicos capazes de comunicar imagens, sons, movimentos e taticidade tem permitido à sociedade contemporânea constituir conhecimentos a partir de novas linguagens, cujos textos e mensagens nos apresentam novas ideias, além de novas organizações dos meios de produção.

Novas linguagens desenvolvem conhecimentos diferentes. “O conhecimento ordena os eventos. Formas diferentes de conhecimento geram esquemas diferentes de ordenação”. (FEYERABEND, 2010, p. 136) Ao vermos as novas estruturas semióticas oferecendo apoio a discursos de variadas linguagens que não se baseiam na abstração, identidade e universalidade, percebemos que a sociedade tem seus valores radicalmente alterados, razão pela qual assistimos ao nascimento de um novo modelo de mundo, “sem grandes valores fixos e eixos centrais, se compoem como uma imensa rede sem centro, com múltiplas conexões, compostas de uma infinidade de jogos e saberes, que se aglutinam e se afastam, que se estendem.” (MOSÉ, 2011-B, p. 176)

A cineaudiotactuvisualidade é o fenômeno produzido pelas novas mídias do conhecimento que se relacionam com a emergência simultânea de variadas percepções estético-sensoriais na atualidade. O que há em comum a essas linguagens não-verbais é o recurso à experimentação (*pathos*) física de sensações e às matrizes afetivas do conhecimento.

As formas simbólicas da cultura do sentido perderam o monopólio de interpretação e ordenamento de conhecimento humano; “a cultura passa a definir-se mais por signos de envolvimento sensorial do que pelo apelo ao racionalismo

da representação tradicional, que privilegia a linearidade da escrita” (SODRÉ, 2006, p. 19). Nesse momento, as formas diabólicas que compõem a experiência estética e as linguagens híbridas das mídias cineaudiotactuvisuais, vão se tornando comuns na constituição do conhecimento, porque são capazes de ampliar os horizontes do saber humano, para além daquilo que até aqui se imaginou possível. No lugar de uma comunidade argumentativa e consensual, produtora de normas e sentidos, “emerge uma comunidade afetiva, de base estética, onde a paixão dos sujeitos mobiliza a discursividade das interações”. (SODRÉ, 2006, p. 66)

As interações nucleares entre indivíduos e suas afinidades, que vêm se processando nas redes sociais baseadas na internet, não se configuram numa hierarquia social clássica, nem tão pouco em uma hierarquia funcional, no sentido de uma divisão social de trabalho, cultural ou política. Segmentam-se em tribos com identidades afetivas, passando por cima de classes sociais, níveis de instrução, orientações políticas, ideológicas, religiões ou de nacionalidade. Não é o caso de se afirmar que as divisões socioculturais modernas tenham desaparecido, porém, já é bem visível no comportamento dos “nativos digitais” a preferência por uma miscelância de relações, sobre a qual os padrões racionais de explicação tornaram-se inadequados para compreender o fenômeno.

É até curioso reconhecer que a sociedade contemporânea e suas mídias cineaudiotactuvisuais, opondo-se ao abstracionismo racionalista moderno, tenham obrigado o pensamento atual a uma inflexão de volta à antiga sofística, em busca daquela sensibilidade sequestrada pela inteligência.

Ainda se encontram lá, nos fundamentos gregos da cultura ocidental, as mais frutíferas relações entre razão e sensibilidade. A mesma importância atribuída pela retórica à cognição estética vem sendo reivindicada pela sensibilidade contempo-

rânea e comunicada pelas linguagens híbridas que se utilizam de imagens, sons, movimentos e tato para produzir novos conhecimentos para os nativos digitais deste início de século XXI.

Enquanto isso, os carcomidos e moribundos ideais abstratos da razão moderna, que dão suportes aos conceitos sobre a divindade, o Estado e a identidade, se despencam do céu da velha metafísica e perdem o poder de determinar nosso destino. Talvez não seja bem o niilismo contemporâneo, mas a generalização de um ceticismo mais saudável, fruto da sabedoria das novas gerações, que não aceitam mais histórias da carochinha e do lobo mau.

O que fazer com a gravidade e a seriedade dos conceitos, ideais e abstrações, sobre os quais deixamos de depositar confiança ou fé? Restam-nos nossos corpos descrentes! Assim, uma cultura da presença vem – curiosamente – ganhando vitalidade em um ambiente digital (ao mesmo tempo virtual e tátil), enquanto eleger outro escopo para a encarnação humana: a alegria.

[A alegria é] um dos movimentos mais vivos da sensibilidade, para o qual existem em latim termos diferenciados: *gaudium*, *laetitia*, *alacer*. O *gáudio* refere-se a uma extravasão imediata, mais profana, atinente a um gozo ou um regozijo incitado por um móvel prontamente disponível. Já *laetitia* (do latim castrense, termo preferido por Espinosa) implica “graça” [...] que significa saudação, traduzia na Antiguidade o espanto e a celebração da vida, razão pela qual estavam colocadas as três Graças na entrada da acrópole de Atenas. *Alacer*, *alacris* (no latim vulgar, *alicer*, *alecris*) são adjetivos semanticamente referidos à liberdade da asa (ala) no céu e à permanência da terra (*acer*, derivada de *ager*, campo). (SODRÉ, 2006, p. 200)

Voltamos a sentir a grama verde e fresca sob nossos pés descalços, ao descermos definitivamente do céu da metafísica. Não faz mais sentido hostilizar a carne do mundo com a qual somos produzidos. Devemos nos regozijar por, finalmente, nos

encontrarmos em nosso próprio tempo (presente), na coincidência feliz entre experiência e pensamento.

A cultura do sentido, forjada pelo *logos*, esqueceu-se do tempo presente, onde, justamente ocorre a vida dos corpos, a realidade das coisas e o fluxo do real. Passionalmente, a geração contemporânea vem aprendendo a escapar dos grilhões da tradição, da tirania do passado, tanto quanto das ilusões do futuro, na medida em que traz para seu convívio as formas diabólicas da cineaudiotactuvizualidade, geradas a partir da fusão definitiva entre a mente e o corpo, no presente momento.

Aquela ingênua gravidade que acompanhava a sobriedade do pensamento intelectual, responsável pelo passado e esperançoso do futuro, cede lugar a uma inconsequente alegria pueril e diabólica, que zomba das fantasias idealistas e suas esperanças modernas.

A alegria não é retrospectiva, mas presente. [...] Nenhuma esperança constitui a alegria. [...] O homem alegre é, assim, o homem do desespero ou da desesperança [...] O real, aqui e agora, lhe basta. [...] Para este modo de pensar convergem as tradições especulativas dos epicuristas, dos estoicos e dos hindus. As duas correntes gregas sustentavam a inutilidade de se esperar pela virtude e pela felicidade, enquanto que um trecho do Samkhya-Sutra sintetiza a posição oriental: “Só é feliz aquele que perdeu toda a esperança, pois a esperança é a maior tortura que existe, e o desespero a maior felicidade”. (SODRÉ, 2006, pp. 204/205)

REFERÊNCIAS



ALBUQUERQUE VIEIRA, J. **Teoria do conhecimento e arte**. Revista Musica Hodie, Vol. 9, nº 2, 2009.

ALVES, R. **Filosofia da ciência**: introdução ao jogo e a suas regras. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. **Variações sobre o prazer [Santo Agostinho, Nietzsche, Marx e Babette]**. São Paulo: Planeta, 2011.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Trad. Edson BINI. São Paulo: EDIPRO, 2011.

BACON, F. **Novo organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**: nova Atlântida. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

BADIOU, A. **Pequeno manual de inestética**. São Paulo: Estação liberdade, 2002.

BARRENECHEA, M.A.; CASANOVA, M.A.; DIAS, R.; FEITOSA, C. (organizadores). **Assim falou Nietzsche III**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001.

BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BAUMGARTEN, A. G. Estética. In: DUARTE, R. (org.) **O belo autônomo**. Textos clássicos de estética. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CALABRESE, O. **A idade neobarroca**. Lisboa: Edições 70, 1999.

CAMARGO, M. H. **Cognição estética**: o complexo de Dante. São Paulo: Annablume, 2013.

CASANOVA, M. A. (2010) Heidegger e o acontecimento poético da verdade. *In*: HADDOCK-LOBO, R. (org.) **Os filósofos e a arte**. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

CASSIN, B. **Aristóteles e o logos**: contos da fenomenologia comum. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. **O efeito sofisticado**. São Paulo: Ed. 34, 2005.

CATALÀ DOMÈNECH, J. M. **A forma do real**. São Paulo: Summus, 2011.

CHAUÍ, M. Merleau-Ponty: o que as artes ensinam à filosofia. *In*: HADDOCK-LOBO, R. (org.) **Os filósofos e a arte**. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

CÍCERO, A. **Poesia e filosofia**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012.

CLOUD, D. **The domestication of language**: cultural evolution and the uniqueness of the human animal. New York, Columbia University Press, 2015.

COULTHARD, M. **Linguagem e sexo**. São Paulo: Editora Ática, 2001.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DERRIDA, J. **A farmácia de Platão**. São Paulo: Iluminuras, 1991.

ECO, U. **Kant e o ornitorrinco**. Rio de Janeiro: Record, 1998.

_____. **A busca da língua perfeita na cultura europeia**. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FERRY, L. **Homo aestheticus**: a invenção do gosto na era democrática. Coimbra: Almedina, 2003.

_____. **Do amor**. Rio de Janeiro: Difel, 2013.

FEYERABEND, P. **Adeus à razão**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

FIORIN, J. L. **Linguagem e ideologia**. São Paulo: Editora Ática, 2005.

GALIMBERTI, U. **Psiche e technè**: o homem na idade da técnica. São Paulo, Paulus, 2006.

_____. **Cristianesimo**. La religione dal cielo vuoto. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2012.

GLEISER, M. **A ilha do conhecimento**: os limites da ciência e a busca por sentido. Rio de Janeiro: Editora Record, 2014.

GOMBRICH, E. H. **O sentido da ordem; um estudo sobre a psicologia da arte decorativa**. Porto Alegre: Bookman, 2012.

GUMBRECHT, H. U. **Produção de presença**: o que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.

HADOT, P. **O que é a filosofia antiga**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HERWITZ, D. **Estética**: conceitos-chave em filosofia. Porto Alegre: Armed, 2010.

KAHN, C. H. **A arte e o pensamento de Heráclito**: uma edição dos fragmentos com tradução e comentários. São Paulo: Paulus, 2004.

KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KERFERD, G. B. **O movimento sofista**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

LEFRANC, J. **Compreender Nietzsche**. Petrópolis: Vozes, 2011.

MACHADO, R. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

_____. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MERLEAU-PONTY, M. **A prosa do mundo**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

MIQUEU, C. *in*: MARTINS, A. (org) **O mais potente dos afetos**: Spinoza & Nietzsche. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

MOSÉ, V. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. **O homem que sabe**: do homo sapiens à crise da razão. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2011-B.

MUNIZ, F. Platão contra a arte. *In*: HADDOCK-LOBO, R. (org.) **Os filósofos e a arte**. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. São Paulo: Hemus, 1976.

_____. **Além do bem e do mal ou o prelúdio de uma filosofia do futuro.** São Paulo: Hemus, 1977.

_____. **Humano, demasiado humano:** um livro para espíritos livres (vol. II). São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. A filosofia na era trágica dos gregos. *In.:* **Friedrich Nietzsche:** obras escolhidas. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo. *In.:* **Friedrich Nietzsche:** obras escolhidas. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. O anticristo. Maldição contra o cristianismo. *In.:* **Friedrich Nietzsche:** obras escolhidas. Porto Alegre: L&PM, 2013.

ONFRAY, M. **Contra-história da filosofia 1:** as sabedorias antigas. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Contra-história da filosofia 2:** o cristianismo hedonista. São Paulo: Martins Fontes, 2008 B.

_____. **Tratado de ateologia.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Contra-história da filosofia 3:** libertinos barrocos. São Paulo: Martins Fontes, 2009 B.

_____. **Contra-história da filosofia 4:** os ultras das luzes. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

PEREIRA, L. F.; CAMARGO, M. H. e STECZ, S. S. **Arte e conhecimento; tudo a ver.** Curitiba: UNESPAR, Coleção Technè, 2016.

PERNIOLA, M. **A estética do século XX.** Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

PINKER, S. **Tabula rasa**: a negação contemporânea da natureza humana. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PINTO, J. **O ruído e outras inutilidades; ensaios de comunicação e semiótica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

RANCIÈRE, J. **O inconsciente estético**. São Paulo: Ed 34, 2009.

RAWLS, J. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROSSET, C. **El objeto singular**. Madrid: Sexto Piso España. S. L., 2007.

_____. **O real e seu duplo**: ensaio sobre a ilusão. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2008.

SANTAELLA, L. **Corpo e comunicação**: sintoma da cultura. São Paulo: Paulus, 2006.

SÉVÉRAC, P. *in*: MARTINS, A. (org) **O mais potente dos afetos**: Spinoza & Nietzsche. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

SODRE, M. **Jogos extremos do espírito**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

_____. **As estratégias sensíveis**: afeto, mídia e política. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

_____. **A ciência do comum**: notas sobre o método comunicacional. Petrópolis, RJ. Vozes, 2014.

SHUSTERMAN, R. **Consciência corporal**. São Paulo: Realizações Editora, 2008.

SONTAG, S. **Doença como metáfora**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. **Contra a interpretação**. Porto Alegre: L&PM, 1987.

SPINELLI, M. **Os caminhos de Epicuro**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

STEUERMAN, E. **Os limites da razão**: Habermas, Lyotard, Melanie Klein e a racionalidade. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2003.

SUAREZ, R. Nietzsche: a arte em o nascimento da tragédia. *In*: HADDOCK-LOBO, R. **Os filósofos e a arte**. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

VALADÃO SILVA, G. **Friedrich Nietzsche**: obras escolhidas. Porto Alegre: L&PM, 2013.

VIEIRA, J. L. **Código de Hamurabi**: Código de Manu, excertos (livros oitavo e nono): Leis das XII Tábuas. São Paulo: EDI-PRO, 2011.

GLOSSÁRIO



Este Glossário tem por objetivo satisfazer a necessidade de ampliar definições e interpretações acerca de alguns conceitos apresentados nestes ensaios, cujos significados e sentidos propostos diferem daqueles do senso comum, além de oferecer um pouco mais de informação sobre os neologismos assumidos nesta pesquisa.

É comum em qualquer literatura a ocorrência de armadilhas semânticas em que os incautos caem quando não dispõem de outras definições possíveis sobre os termos empregados – o acúmulo de sentidos e significados depositados pela tradição vai fazendo com que as palavras percam suas insígnias etimológicas, para se tornar veículo de crenças muitas vezes antagônicas às suas origens. Para mantermo-nos alertas em face das derivações semânticas, apresento aqui algumas palavras-chave para este estudo, cuja história etimológica precisa ser revisitada, libertando alguns destes termos de suas crostas simbólicas, para compreendê-los por outras perspectivas.

Cineaudiotactuvisualidade – trata-se de um neologismo, como mencionado no corpo do livro, que tem por objetivo definir uma qualidade da comunicação das mídias contemporâneas. As mídias que vêm atualizando o conhecimento tornaram-se digitais e oferecem múltiplos veículos para as diversas linguagens que compõem a cultura humana: ‘cine’ se refere a imagens em movimento, tanto de corpos humanos, como de todos os demais corpos animados, inanimados e coisas que se movem diante da uma câmera, sobre uma tela; ‘audio’ se refere a todo tipo de som captado e processado pelas mídias digitais; ‘tactu’ diz respeito a todo toque de dedos, mão, braços e quaisquer outras partes do corpo humano, que ganha significado quando processa um comando em qualquer dispositivo com superfície sensível ao toque; ‘visual’ diz de toda imagem captada, produzida e comunicada pelos dispositivos digitais de comunicação social. A neopalavra ‘cineaudiotactuvisualidade’ visa englobar os principais sentidos físicos que podem ser acionados para processar informação e conhecimento por meio

das mídias digitais. Outro aspecto da ‘cineaudiotactuvisualidade’ diz respeito ao hibridismo dos modos de apreensão da realidade, em relação às mídias tradicionais que se dirigiam apenas a um dos sentidos, como a fala (som) ou a escrita (visão). Quando vivíamos na era do livro, esta mídia do conhecimento ensinou-nos a pensar de modo gramatical, segundo a lógica da escrita, que se confunde bem com a lógica dos filósofos ocidentais. Durante muitos séculos pensamos por meio das letras, privilegiando apenas a linguagem verbal, construindo e modificando mundos abstratos, com a ajuda da gramática e das palavras. A ‘cineaudiotactuvisualidade’ não difere da antiga mídia monotemática apenas em função de quantidade, porque ao se compor de várias linguagens que se articulam numa mensagem híbrida, a ‘cineaudiotactuvisualidade’ oferece ao indivíduo uma experiência cognitiva completamente diferente. Quando as linguagens e os modos de apreensão de informação se diferem, a forma e o sentido do pensamento se transformam radicalmente. A cultura do livro não vai desaparecer, mas se tornará ocupação de especialistas. A sociedade já está modificando seus modos e meios de processar conhecimento com o emprego da ‘cineaudiotactuvisualidade’.

Cognição – Como palavra, o termo ‘cognição’ se define pelo ato de conhecer. Biologicamente, tomar conhecimento de uma coisa, evento ou ideia não é uma operação simples. O processo é tão complexo que muitas correntes das ciências cognitivas ainda disputam a melhor definição e os passos necessários para compreender o fenômeno. Para alguns pesquisadores, a ‘cognição’ compõe-se de dois aspectos interagentes (estético e lógico); outros cientistas preferem ver duas ‘cognições’ diferentes (estética e lógica). O que sabemos com algum grau de certeza está no fato de que a ‘cognição’ guarda características estéticas e lógicas. As neurociências afirmam que mais de $\frac{3}{4}$ da capacidade cerebral é exclusivamente dedicada à ‘cognição’ estética. Esta ‘cognição’ resulta da experiência física do corpo no mundo material, formada a partir

da sensação e da percepção providas pelos órgãos dos sentidos. Menos de $\frac{1}{4}$ da capacidade cerebral é dedicada à decifração de formas sensíveis, percebidas como fenômenos naturais padronizados ou como signos codificados pela cultura: a ‘cognição’ lógica tem por objetivo a leitura de signos e a produção de significados, pela observação do comportamento do meio ambiente e dos símbolos produzidos por uma coletividade humana. Quando levamos em conta a proporção do investimento realizado pelo cérebro, com relação aos dois tipos de ‘cognição’, não é difícil constatar que a biologia humana optou evolucionariamente por uma base cognitiva sensível e estética, até para oferecer suporte biológico para a cognição lógica. Prefiro enxergar a cognição humana como única, embora formada de partes interdependentes (estética e lógica), sendo a característica estética da cognição o vértice dominante, enquanto a característica lógica prefigura como uma função derivada da primeira, responsável pela comunicação codificada, que posteriormente evoluiu até a linguagem. A cognição é um processo de captura de informação tanto interna, como externa ao corpo, que permite o reconhecimento do ambiente em que o indivíduo ocorre, com vistas a lhe permitir encontrar alimento, abrigo, proteção e reprodução. A captura de informações depende de sensores biológicos especializados que “sentem”, “percebem” e reagem às regularidades e às impermanências do meio ambiente e de outros indivíduos, oferecendo alternativas e soluções para enfrentar as necessidades biológicas que precisam ser satisfeitas. Na imensa maioria das vezes as soluções dos problemas ocorrem na dimensão sensível e perceptiva, em outras situações surge a necessidade de interpretar sinais naturais e/ou culturais. Em todos os casos, a ‘cognição’ mantém seu caráter duplo, operando estética e logicamente, ao mesmo tempo.

Diábolo – embora esta pesquisa tenha dedicado bom espaço para explicar e exemplificar o conceito de ‘diábolo’, pareceu-me importante aprofundar ainda mais em seu entendimento, pois

essa “novidade” epistêmica enfrenta um desconhecimento compreensível, não apenas pela distorção etimológica produzida pela história da palavra “diabo”, mas porque a cultura só tem olhos para seu oposto semântico: o símbolo. Além do que já foi definido etimologicamente, a ideia central que a palavra ‘diábolo’ abriga refere-se ao conhecimento insignificante. Prestemos atenção ao termo “insignificante”, que não diz respeito a uma coisa sem valor, mas a algo que “não significa” – que não é signo, nem representa. O conhecimento insignificante é adquirido pela percepção de formas que não significam qualquer ideia, nem se colocam no lugar de uma coisa ou fato. O símbolo é uma forma significativa, porque se trata de um signo que representa uma coisa, ideia ou fato – algo que está para algo mais. O ‘diábolo’ é uma informação insignificante, porque não se presta a significar nada – trata-se de uma forma, à qual a cultura não atribuiu qualquer sentido. Essas formas existem entre nós como reais novidades recém-criadas, aparições espontâneas e percebidas de um modo bem diferente daquele usualmente conhecido. ‘Diábolo’ é toda forma que se manifesta aos sentidos como uma existência sem essência. Todas as formas que se manifestam pela primeira vez aos órgãos dos sentidos, aparecem como ‘diábolo’. Com o tempo, algumas dessas formas podem vir a ganhar algum significado, na medida em que vão se tornando conhecidas pelos membros de uma comunidade – nesse processo de domesticação, algumas formas diabólicas se tornam formas simbólicas. Tudo o que estamos para conhecer, mas ainda não conhecemos, são formas diabólicas. Todas as coisas que percebemos, mas não conseguimos obter delas significados definidos, são formas diabólicas. Todas as formas simbólicas constituídas pela cultura também detêm em sua materialidade elementos diabólicos, de vez que nenhuma significação é completa, nenhuma representação é total.

Egosciência – o campo da psicanálise e da psicologia é muito controverso, especialmente no que diz respeito a definições acer-

ca da consciência e do inconsciente. Para não colaborar com a confusão acadêmica e epistemológica, me propus a elaborar uma nova palavra, um neologismo, para designar tudo aquilo que se refere exclusivamente ao indivíduo, em contraste com a consciência, entendida neste estudo como o espaço cerebral reservado aos conhecimentos referentes à coletividade e ao conhecimento do outro, no âmbito do relacionamento humano. A ‘egosciência’ não é uma oposição à consciência, de vez que essas instâncias da cognoscência humana interagem constantemente. Esta neopalavra foi inventada para designar todo conhecimento próprio, pessoal, individual e intransferível aos outros por meio de linguagens da cultura – é justamente a parte da personalidade que nos faz ingressar na humanidade e garante a irrepetibilidade de nosso caráter. ‘Egosciência’ não se confunde com o que a psicanálise/psicologia chama de inconsciente, mas comporta grande parte dos processos inscientes que não vêm à consciência. A ‘egosciência’ também compreende parte de processos perceptivos, sensoriais, emotivos, passionais, intuitivos, dos quais nos tornamos cientes, embora não possamos comunicá-los aos outros por meio de narrativas semióticas de nenhuma linguagem da cultura. A ‘ego-ciência’ é a ciência que cada um produz sobre si e sobre o mundo, que nenhum outro humano pode compartilhar, especialmente pelo fato desse conhecimento ser idiossincrático (próprio, particular, singular, pessoal). Se a cognição humana fosse apenas consciente, todos os indivíduos seriam formados pelos mesmos conhecimentos, sem diferenciação, como robôs autômatos com a mesma programação. O que nos faz humanos é o conhecimento egosciente, responsável pela nossa individuação e pela irrepetibilidade de nosso caráter.

Estese – a semiótica contemporânea desenvolveu o conceito de ‘semiose’ para denominar o processo de interpretação do significado do signo. O processo da ‘semiose’ tem início no momento em que uma forma simbólica afeta qualquer dos órgãos dos sentidos do perceptor. Num exemplo, quando vemos ou ou-

vimos uma palavra de nossa língua, quase imediatamente nossa memória intelectual é acionada para identificar aquela imagem codificada ou som articulado com o registro mental de imagens abstratas ou concretas, dependendo do que a palavra visa nos dizer. A partir da percepção sonora ou visual da palavra, a memória explícita é acionada, resultando em um vínculo estabelecido pelo aprendizado da linguagem. A isso a semiótica denomina 'semiose'. O conceito de 'estese' funciona aproximadamente do mesmo modo: quando uma forma sonora, visual, tátil, olfativa, gustativa ou cinética é percebida pelos órgãos dos sentidos humanos aciona uma memória de experiências e a conseqüente relação da experiência original com as variações dessa nova experiência, gerando a cognição sensível (*cognitio sensitiva*) de algo, de um fato ou ideia, a partir da comparação das diferenças entre as experiências de natureza semelhante. Notemos que as formas sonoras, visuais, táteis, olfativas, gustativas e cinéticas que experimentamos por meio de nossa sensibilidade orgânica não são formas simbólicas, nem pertencem a linguagens codificadas, pois são produzidas pelo entorno e capturadas de modo espontâneo pela percepção humana. A 'estese' ocorre no momento em que essas formas não-simbólicas (diabólicas) excitam a sensibilidade e nos informam da presença de algo, da configuração de um acontecimento e do acionamento de uma ideia em nossa memória estética. Diferentemente da 'semiose', que ocorre com a percepção de um código e o acionamento de uma memória decifrador e interpretante, a 'estese' ocorre com a percepção de uma forma sensível, que aciona a memória experimental (sensível e estética), gerando cognição a partir da analogia entre a experiência anterior e a atual. Ambos os atos de cognição (semiose e estese) provêm da cognoscência humana, que detém um caráter duplo, gerando memória intelectual e estética, de modo interdependente.

Explicação – do latim, recebemos os termos *plici/plica/plicare*, que significam 'pregar', 'prega', 'dobra', gerando o termo francês

plissé, cujos significados reafirmam a ideia de ‘prega’, ‘dobra’. De modo geral, as palavras que comportam essa raiz latina (*plici*) referem-se a algo que não é plano, nem liso, contendo dobras, protuberâncias, superfícies de difícil superação. Quando várias línguas neolatinas desejam significar alguma coisa de difícil execução ou de raro entendimento, utilizam-se da palavra ‘complicação’, cujo prefixo latino *cum* significa ‘junto com’ ou ‘ajuntamento’, permitindo designar algo ‘com muitas dobras’ ou algum tipo de evento, coisa ou ideia de difícil acesso, devido suas múltiplas características. Nesses casos, a demanda é pela diminuição ou eliminação das ‘dobras’ incompreensíveis, deixando de fora (*ex*) ou eliminando as *plici* – ‘explicação’. Palavra originalmente semelhante, mas com significado bem diverso, trata-se do termo ‘explicitar’. Neste caso, ‘explicitar’ não é limpar as *plici*, como em “explicar”, mas torná-las visíveis aos outros. Desta mesma raiz latina, temos a palavra ‘simples’, que se compõe do prefixo *sin* (sem), somada a *plici*, designando a ideia de algo “sem dobras”, “lisa”, “plana” e de fácil observação. O cuidado que tive em trazer raízes etimológicas de algumas palavras consideradas conceituais e substantivas se deve ao fato de que a maioria das palavras das quais nos utilizamos para descrever o mundo são metáforas. Grande parte das palavras não mantêm vínculos necessários e suficientes com a realidade objetiva do mundo e quando as utilizamos para dizer aquilo que julgamos ser verdade, não estamos senão construindo mundos fantásticos nos quais aprisionamos nossas mentes, muito antes de conseguirmos oferecer algum tipo de “explicação” epistemologicamente satisfatória. “Explicar” já se trata de uma traição ao acontecimento, coisa ou ideia que eventualmente desejamos tornar compreensível, porque ao “explicitarmos” estamos ‘alisando’ e ‘aplanando’ algo que realmente não é liso nem plano. Essa deficiência linguística demonstra que muitas “explicações” filosófico-científicas que abundam nos livros e nos púlpitos são narrativas metafóricas que não têm correspondência com o fluxo do real.

Filosofia da arte – por um bom tempo, a filosofia entendeu que a arte fazia parte de seu escopo de explicação do mundo, devido a crença de que a arte produz algum tipo de verdade que deve submeter-se aos critérios de avaliação e juízo filosófico. Neste sentido, a filosofia, que se ocupa de encontrar a verdade por meio de conceitos, trouxe para si o dever de discutir e discorrer sobre a arte, seus valores e sua realidade. Até recentemente, a filosofia da arte ainda era denominada de “Estética”, por muitos pensadores, devido a uma torção gerada por Kant, sobre a interpretação deste termo. Antes de Immanuel Kant, Alexander Baumgarten é o criador da palavra ‘estética’ e autor do primeiro livro em que apresenta e descreve sua nova ciência: a estética, como um modo de conhecer a partir das experiências sensoriais. Embora Baumgarten associe sua estética à poesia (no sentido aristotélico, em que o termo grego *poiesis* significa ‘fazer’, ‘construir’, ‘produzir’ com habilidades manuais), esse vínculo não obrigava a estética a se referir sempre às belas artes. Foram Kant, Hegel e pensadores posteriores a Baumgarten que trouxeram a estética de volta para o aprisco da filosofia, insistindo na necessária submissão da atividade artística aos cânones de uma filosofia idealista. Depois de Friedrich Nietzsche, as diferenças de pensamento entre a estética e a filosofia voltam a ser observadas, levando-se em conta que a filosofia pensa por conceitos, enquanto a estética pensa por meio da afecção. Começam a suspeitar que a obra de arte não é um conceito, mas uma coisa real existente no mundo (obras de arte não são abstrações) – uma produção (*poiesis*) realizada por um artista, cuja presença diante dos sentidos físicos causa sensações que transformam o modo com que as pessoas veem o mundo e a si próprias, sem o emprego de conceitos e verdades. Como a obra de arte comunica um conhecimento próprio por meio de sensações experimentadas por um perceptor, a arte não gera cognição por meio de conceitos, mas através da paixão (gr.: *pathos*), que em sua origem etimológica significava toda experiência humana que inaugura em nossa sensibi-

lidade um conhecimento do mundo. Ao significarem cognições diferentes, produzidas por meios diversos, estética e filosofia não têm como participar de um só ramo do conhecimento – não pode haver uma “filosofia” da arte.

História – não se trata aqui de produzir mais uma definição de história para enfrentar os mais bem elaborados conceitos sobre história desenvolvidos por historiadores. A palavra ‘história’ nestes ensaios ganhou outra dimensão, para além daqueles significados normalmente atribuídos ao termo. Todos sabemos que a ‘história’ não é feita de fatos ou eventos, mas da interpretação de historiadores, o que faz com que ela mude o passado toda vez que um historiador olha para ele. Em várias ocasiões, nestes ensaios, afirmei que todo conhecimento humano deve ser histórico. Esta afirmação tem por intenção alertar para a realidade do conhecimento humano, no sentido de que ninguém pode se arvorar de possuir um conhecimento definitivo, constante, imutável, eterno, final, sobre qualquer coisa que seja. Quando se aceita que todo conhecimento humano se transforma com o tempo, obviamente não se pode admitir que haja qualquer conhecimento que seja definitivo, mas sempre transitório. Isto posto, podemos admitir que a natureza do conhecimento humano só pode ser histórica, pois esse conhecimento é a própria ‘história’ de transformações que o entendimento humano sofre ao investigar o mundo. Veja o caso do conhecimento sobre a forma do planeta Terra. Muitos povos acreditavam que a Terra era chata, plana, apoiada nas costas de gigantes. Com o tempo e o conhecimento de outros povos, entendeu-se que a Terra era um disco chato, como o Sol e a Lua. Posteriormente, contra preconceitos e obscurantismos, alguns pesquisadores heroicos admitiram e depois provaram que a Terra era uma esfera. Finalmente, no século XX, com os satélites em torno do planeta, descobriu-se que esta esfera não é totalmente redonda, mas teria um formato sutilmente semelhante a uma pera, com o hemisfério Sul ligeiramente menor que o Norte. Neste exemplo,

demonstramos aquilo que falei acerca do caráter histórico do conhecimento – o que sabemos sobre a forma do nosso planeta evoluiu e se transformou com os séculos. Da mesma maneira, todos os demais tipos de conhecimentos adquiridos pela humanidade são, sem exceção, históricos – pois evoluem com o tempo.

Inteligência – ver *Memória lógica (explícita)*, adiante.

Logos – esta palavra de origem grega significava inicialmente tanto a escrita, como a fala, e foi traduzida para o latim como “o Verbo”. Os primeiros filósofos deram ao ‘Logos’ um sentido mais amplo, passando a figurar como um conceito filosófico que resume ideias acerca da razão, pensamento, discurso, assim como também a ordem e a harmonia naturais. Proveniente do verbo légo (no infinitivo: légein), ‘Logos’ sintetiza vários significados: (1) contar, enumerar, calcular, escolher, ordenar; (2) narrar, pronunciar, proferir, falar, dizer, declarar, nomear, discutir; (3) pensar, refletir; (4) significar, proferir, discursar, recitar. ‘Logos’ reúne numa só palavra quatro sentidos principais: (1) linguagem; (2) pensamento e razão; (3) norma e regra; (4) ser e realidade íntima de alguma coisa. Notemos que o ‘Logos’ perfaz todos os campos que os pensadores filosóficos e científicos privilegiam, tratando-os como conhecimento verdadeiro. Toda filosofia, toda ciência ocidental está baseada e comprometida com o ‘Logos’, de modo que só entende o mundo a partir de generalizações e universalizações retiradas de leis e ordens creditadas à natureza. Por isso, Jacques Derrida vai afirmar que o pensamento ocidental é “logocêntrico”, pois afirma-se prioritariamente no ‘Logos’ como princípio fundamental, simplesmente negligenciado todos os demais saberes que não se baseiam nas qualidades do ‘Logos’. Porém, como já sabiam os antigos gregos, o ‘Logos’ não é a origem, mas uma derivação do Caos. É da caótica origem dos elementos que emerge posteriormente a ordem das substâncias. Ainda assim, nos interstícios entre as leis, normas, raciocínios e essências que se acomodam no campo do ‘Logos’ convivem elementos livres que podem ser

percebidos e computados como informação, embora não sejam inteligíveis. Esses elementos são muito mais abundantes em toda natureza, do que as qualidades do ‘Logos’. Para produzir cognição por meio dessa ampla fonte de sinais, temos de acessá-los por meio de nossa sensibilidade. A estética, como uma forma de conhecimento irracional, oferece a cognição apropriada para a formação de conhecimento fora do campo do ‘Logos’.

Memória afetiva (implícita) – a memória implícita, também conhecida como memória inefável ou tácita, dificilmente pode ser verbalizada ou declarada (não é traduzível em discurso). Trata-se da memória de hábitos, habilidades, condicionamentos, percepções, sensações, apetites, acionados a partir dos órgãos perceptivos do indivíduo – por exemplo, *saber como* realizar um concerto ou um concerto. A memória implícita se divide em memória *adquirida*, relativa às experiências e impressões geradas a partir dos órgãos dos sentidos, vestígios ou indícios de eventos que tocam a sensibilidade do indivíduo, antes mesmo dele processar qualquer juízo a respeito; e memória *de procedimentos*, vinculada às habilidades, hábitos e condicionamentos adquiridos de acordo com variados tipos de treinamentos intencionais ou involuntários. Por exemplo, hábitos alimentares (intervalos entre as refeições, tipos de alimentos), habilidades profissionais (motorista, cirurgião, mecânico, digitador, perfumista), habilidades artísticas (instrumentista, ator, artista visual, dançarino), comportamentos condicionados (lutas marciais, modos à mesa, pudor, preceitos morais, reflexos musculares treinados). A memória implícita constitui-se a partir da formação de conhecimento que ocorre de modo muitas vezes independente da consciência. Essa aquisição de conhecimento implícito é de difícil verbalização, de vez que tais habilidades são raramente comunicáveis; por exemplo: não há como ensinar com palavras a andar de bicicleta. A memória implícita ainda se destaca por ser mais antiga na filogênese e na ontogênese do homem; ocorre independentemente da idade, do desenvolvi-

mento, da cultura e da instrução formal, além de produzir efeitos mais duradouros que os provocados pela aprendizagem explícita. Também é mais econômica cognitivamente, tendendo a ser mais robusta e se preservar em situações que afetariam a aprendizagem explícita. Por conta desses aspectos, a memória implícita participa dos processos inconscientes do indivíduo, desde que **não** se compreenda o inconsciente como um estado de torpor ou alienação, mas como um processo individual e subjetivo (não comunitário) de aquisição de conhecimentos. Quando colocamos os recursos morfofisiológicos em um sentido evolucionista, supomos com certo grau de certeza que a memória implícita (inefável, tácita, subjetiva, sensível, estética) não é apenas a mais primitiva, porém a mais importante, sem a qual a posterior memória explícita (objetiva, lógica, discursável) não tem como se haver com o volume de informações disponíveis. Não é por acaso que a biologia humana sustenta tamanha desproporção de recursos em favor da memória implícita – pois ali residem os melhores instrumentos mnemônicos para a solução criativa de novos problemas que a impermanência dos ambientes impõe ao homem, já que a memória explícita trata majoritariamente da solução de problemas recorrentes, comuns, devidamente semantizados na cultura. Por outro ângulo, podemos inferir que a memória implícita, desencadeada no/com os órgãos dos sentidos, guarda características de esteticidade (*aisthesis*), desde que se entenda por ‘estética’ o conhecimento processado por meio de percepções, sintomas, sensações, sentidos, afetos e intuições.

Memória lógica (explícita) – processa interpretações de fatos, episódios, padrões, ordens e símbolos, como datas, situações históricas, números de telefone, placas de trânsito, equações matemáticas, palavras, entre outros signos. Por isso denomina-se ‘declarativa’, isto é, pode ser comunicada por linguagens. Mais recente, no que se refere à evolução humana, a memória explícita subdivide-se em *episódica* (envolvendo a lembrança de ‘episódios’

da vida, da história), quando se recordam fatos e acontecimentos que ocorrem no ambiente externo; e, em *semântica* (quando envolve a interpretação de símbolos e de ordens lógicas), que se relaciona com o *saber que* tal signo significa algum tipo de informação. A memória explícita (declarativa) é justamente aquela que o senso comum reconhece como “a” memória. Ela também é mais prestigiada pelos pensadores, cientistas e educadores, por ser identificada como parte fundamental do ‘raciocínio’. A memória explícita envolve uma aprendizagem que demanda a focalização da atenção, como também a vontade deliberada do indivíduo por meio de processos de interpretação, que são de três tipos: (1) *supressão representacional* – envolve isolar um ou mais estímulo para privilegiar outro, tal como estabelecer as diferenças entre figura e fundo, no processo de percepção de formas imagéticas ou para a leitura de palavras em superfícies. Tal supressão é necessária, pois é mais difícil perceber todas as partes das coisas e dos eventos de modo concomitante. Outro exemplo seria nossa capacidade para destacar a voz de uma pessoa em meio a uma multidão; (2) *suspensão representacional* – envolve inibir uma função e substituí-la por outra função ou significante. Em um jogo de faz de conta, por exemplo, uma criança brinca de fazer comida com a areia da praia e quando ela oferece a um adulto não espera que este coloque efetivamente a areia na boca; e (3) *redescrição representacional* – diz respeito à reelaboração, refinamento e flexibilização de nossos conceitos em geral, compreensão de mundo, de nós mesmos e dos outros, a partir de quebras de paradigmas. Notemos que a memória explícita relaciona-se com a faculdade de *escolher, intercambiar e (re)interpretar* representações simbólicas. Este tipo de memória mantém vínculos com a consciência do indivíduo, desde que se interprete a ‘consciência’ como processo de intercomunicação social de símbolos (linguagens). A memória implícita (estética) e a memória explícita (lógica) não têm como evocar, isoladamente, conhecimentos eficientes acerca do ambiente interno e externo

ao ser humano. Sua interação as torna mutuamente dependentes, enquanto denuncia a falsa noção de hierarquia epistêmica entre razão e sensibilidade, como também a enganosa ênfase nas disciplinas intelectuais, que se observa nos currículos escolares.

Panta Rhei – esta é a célebre frase atribuída pela história da filosofia ao pensamento de Heráclito, identificada com o tema do devir, em contraposição à ontologia clássica nascida de Parmênides e Platão. Segundo este aforismo (Tudo flui!), nossas vidas estão impregnadas de *transformações*. Nossos corpos mudam, nossas ideias mudam, nossas relações não perpetuam. Nunca adentramos duas vezes o mesmo rio, porque na segunda vez seremos outros e o rio já não será o mesmo! – a esse transe constante deu-se o nome de ‘devir’. A filosofia ocidental nasce com a quadriga grega (Parmênides, Sócrates, Platão e Aristóteles) contrapondo-se ao pensamento de Heráclito e à ideia de devir, opondo-lhes o conceito de ‘ser’ e partindo o mundo em oposições irreconciliáveis (essência e aparência). O medo da transformação continua e irrevogável do devir heraclitiano fez surgir um pensamento que buscou pela permanência – o conhecimento daquela parte das coisas que realmente seria o que sempre foi, sem qualquer alteração no tempo. Em outras palavras, tudo o que existe deveria ter uma parte permanente (a sua essência, o seu ‘ser’) e uma parte mutável (sua aparência). Após renegar o *panta rhei* de Heráclito, o conceito de realidade fendida em duas partes incompatíveis seria a explicação da natureza do mundo, ensinada pela tradição filosófica durante mais de dois mil anos. A partir do século XIX, vários ramos das ciências passaram a admitir que a natureza está em inconstante transformação e que não pode haver qualquer permanência possível no mundo material. No século XX, com as teorias de físicos, como Einstein, Heidelberg e outros, desfizeram-se completamente as últimas ilusões acerca de quaisquer permanências no tempo, abolindo definitivamente o conceito de essência e do próprio ‘ser’ das coisas. Hoje, ainda utilizamos vocábulos como ‘núcleo’, ‘con-

teúdo, ‘cerne’, ‘princípio ativo’ etc. Mas nenhuma dessas palavras mantém caráter de superioridade com relação a outros termos como ‘periférico’, ‘forma’, ‘superfície’, ‘aparência’ etc. Agora, esses conceitos são interpretações de estados e processos que compõem as coisas e os eventos, sem que haja qualquer precedência entre as partes que eles nominam. Pelo menos no que se refere à transformação de todas as coisas e processos, Heráclito prevaleceu sobre Parmênides, Sócrates, Platão e Aristóteles.

Pensamento – pensar não é exclusividade da espécie humana. Muitos animais, especialmente os ‘grandes macacos’ (gorilas, chimpanzés, orangotangos), golfinhos e alguns pássaros, vêm sendo estudados minuciosamente por cognitivistas, cujas pesquisas têm registrado alto nível de pensamento abstrato nessas espécies, sem o uso de linguagens semelhantes à humana. A clássica relação entre o pensamento e a linguagem (verbal-matemática), defendida pela tradição filosófica, também não responde mais pela verdade dos fatos. Cognitivistas e outros ramos das ciências neurológicas vêm modificando radicalmente o entendimento daquilo que chamamos de ‘pensamento’. Pensar ou gerar uma cognição, segundo as mais recentes teorias das ciências cognitivas, é uma ação-reação complexa do corpo (não apenas do cérebro), cuja função principal é conhecer o entorno no qual o indivíduo habita, com a intensão de prover-lhe alimento, proteção, abrigo e reprodução. Esta definição contemporânea abole completamente aquela noção clássica, acerca das relações entre o ‘pensamento’ e o raciocínio lógico, mediado pela linguagem e pela reflexão analítica. A ação-reação complexa do pensar se liberta da determinação cartesiana (Penso, logo existo!), para abranger campos cognitivos até recentemente desconsiderados pela tradição filosófico-científica, no que se refere à construção do conhecimento por meio do ‘pensamento’. A cognição deixa de ser mera função da razão objetiva e ganha importância na formação do pensamento humano, a partir da percepção e registro mnemônico de experiências sobre o ambiente

(entorno), com vistas a extrair do real os elementos necessários à criação, manutenção e propagação da vida. O ‘pensamento’ deixa de ser exclusivamente uma dedução/indução proposicional e silogística, fabricado pela gramática alfanumérica, para se tornar um grande mecanismo de relacionamento dos diversos registros mnemônicos das experiências individuais, em prol do sucesso biológico do corpo. Os registros mnemônicos (as memórias implícita e explícita) podem ser de natureza estética e de conceituação abstrata. A natureza estética da memória oferece ao ‘pensamento’ possibilidades relacionais de ordem perceptiva e afetiva para lidar com o real. Ideias codificadas pelas linguagens lógicas da cultura oferecem ao ‘pensamento’ modelos abstratos representacionais do real. A natureza dupla do ‘pensamento’ (estética e lógica) revela sua constituição, que se baseia tanto na experiência sensível, quanto na abstração lógica. Se a sociedade entende a importância de se ampliar o conhecimento deve encontrar meios e formas de lidar com a complexidade do pensamento humano, desenvolvendo aprendizado e aperfeiçoamento da capacidade de pensar, que leve em conta seus aspectos estéticos e lógicos.

Real (Fluxo do) – o ‘real’ em que habitamos é um emaranhado de forças e relações interdependentes que se misturam e fundem-se ordenada e caoticamente, sempre deixando de ser o que era e vindo a ser coisa diversa. O ‘real’, denominado pela tradição de *res extensa*, compõe-se de coisas e eventos que intensificam sua própria diversidade quando fluem o mundo. ‘Real’ é tudo o que existe. Aquilo que nós, humanos, entendemos acerca do ‘real’ varia muito de cultura para cultura, de tempo para tempo, de ciência para ciência, impedindo que tenhamos do ‘real’ um único juízo capaz de defini-lo inequivocamente. A verdade sobre o ‘real’ sempre esteve em disputa pelas mais variadas tradições filosóficas e científicas, por que sua definição sempre foi requisitada como fundamento deste ou daquele tipo de pensamento organizado. Quem dominasse a melhor definição do ‘real’ teria condições de

fundamentar melhor sua forma de pensamento na disputa filosófica das várias escolas. *Realissimum ens* era o nome que a metafísica dava à realidade perfeita e absoluta, que se confundia com deus. Por muito tempo, a tradição acreditou que o mundo abstrato do pensamento estava protegido das transformações e, por isso, era “mais real” do que a realidade semovente do mundo. Por isso acreditavam que uma boa definição poderia explicar o ‘real’ e dominá-lo em benefício do pensamento humano. Nietzsche classificou essa tentativa de contensão do ‘real’ na palavra, de “fetiche” da linguagem –, a crença de que as palavras têm o dom de mudar a realidade, dar-lhe forma e sentido, transformando o mundo real em pensamento abstrato. A palavra ‘real’ é o signo mais incompetente para designar a soma de tudo o que existe, mas a linguagem não tem como indicar a ideia que fazemos da existência das coisas, sem o uso de palavras como ‘real’. Por outro lado, é difícil a tarefa de comunicar a ideia de ‘real’, principalmente num texto que visa dizer algo sobre as relações entre o homem e o mundo. O ‘real’, sendo tudo o que existe, comporta também todos os humanos – existimos no ‘real’, sem poder defini-lo adequadamente. O ‘real’ não é perfeito, jamais se encontrará num estado de imutabilidade eterna, impedindo qualquer definição conceitual a seu respeito.

Semiose – ver *Estese*, acima.

Signo – todos os sinais que afetam nossos sentidos e permitem interpretações sistemáticas (Se é *A*, não é *B*. Se *A*, então *B*. Se *A*, logo *B*.), podem ser codificados por um grupo de usuários, na forma de signos. Todo signo é uma tradução sistemática e codificada de sinais que formam a memória de eventos recorrentes e regulares, permitindo que uma comunidade de usuários registre e comunique internamente suas informações. Embora percebidos individualmente, muitos sinais são traduzidos sob acordo coletivo, de modo que todos os membros do grupo se beneficiem com a comunicação da informação. Por ser uma tradução coletiva de sinais do entorno ambiental que afeta a sensibilidade do indivíduo,

o signo é objetivo – sua construção é coletiva e não depende das variáveis subjetivas de um membro do grupo de usuários. Por ser objetivo, o signo é o fundamento da linguagem, juntamente com suas regras de uso (sintaxes e gramáticas). Como tradução construída pela comunidade de uso, o signo tem seus significados vinculados objetiva e arbitrariamente à coisa, evento ou ideia da qual se torna uma representação. Ao se tornar uma representação, o signo é uma recorrência regular, pois se refere à coisa, evento ou ideia, de um modo codificado e sistemático, motivo pelo qual se evitam a criatividade e a fantasia na representação, justamente para não confundir os usuários da linguagem, com interpretações extemporâneas àquelas longamente constituídas pela história de seus significados (semântica). Ser uma representação faz do signo uma constante re-apresentação dos mesmos significados, com um mínimo de variações, para que sirva ao acordo geral e objetivo da comunicação social empreendida pela linguagem. O signo é uma representação que invariavelmente se “reapresenta” ao usuário, toda vez que a pessoa e seu grupo precisam traduzir coisas, eventos e ideias entre si. Mas isso impede que o signo seja criativo, caso contrário não traduziria constante e objetivamente aquilo que comunitariamente representa. Quanto mais rígida e supercodificada se torna uma representação, faz com que o signo substitua psicologicamente a coisa, evento ou ideia que está representando. Este fenômeno psicolinguístico já foi comentado pelos antigos e registrado na clássica oração *nomina sunt consequentia rerum*. Desde então e até hoje, muitos creem que, segundo esta frase acima, os signos seriam consequência direta da existência das coisas, ou, segundo outro entendimento, as palavras teriam o dom de substituir as coisas, não apenas na memória, mas também no mundo real, motivo pelo qual está escrito que o mundo foi criado pelo verbo divino, ao serem proferidas as palavras *Fiat lux* (Faça-se a luz!). A crença de que os signos (especialmente os verbais) podem agir no mundo real é tão popular que ainda hoje se proferem maldições

e se conjuram feitiços com palavras “mágicas”, na ilusão de que tais vocábulos especiais teriam o poder de modificar a realidade. Ao longo da evolução humana, o signo misturou-se tanto com o pensamento humano e imiscuiu-se tão profundamente em nossa interpretação do mundo, que muitas vezes não percebemos que trocamos o mundo material realmente existente, pelas imagens abstratas dos significados e suas paisagens fantásticas produzidas pelos signos. Vejamos o exemplo do tempo, que não é uma realidade, mas apenas um signo. O tempo é um signo constituído pela cultura para significar o modo como o homem mede o movimento do mundo. Os ponteiros dos antigos relógios não marcavam, nem mediam o tempo, mas a relação entre os movimentos daquele mecanismo (o relógio) e o movimento realizado pela Terra, entorno de si. O movimento do planeta foi dividido por várias culturas em 3, 6, 12 ou 24 partes, conforme sua capacidade de medir essas divisões. Nomearam-se os períodos com termos como ‘hora’, ‘dia’, ‘noite’, ‘manhã’, ‘tarde’, ‘madrugada’ etc. – criando o tempo com palavras. Mas o tempo, propriamente dito, não existe. O que existe é a medida do movimento regular, que serve como parâmetro para outros movimentos que têm importância para a sociedade humana, como saber sobre as transformações do clima, do crescimento da colheita, do crédito de um comércio, do movimento das marés, da gestação dos herdeiros, dos períodos de governo etc. Como signo, o tempo é uma convenção tão útil, que da mesma maneira como as pessoas acreditam que palavras têm poder, também creem que o tempo existe como uma realidade. O poder do signo na cultura humana não está em criar as coisas ou fazê-las flutuar no ar, mas de nos introduzir em um mundo fantástico, comum a todos os usuários da linguagem, em que primeiro se criam os planos e as utopias, para depois tentarmos realizá-los no mundo material. O efeito colateral dessa maravilhosa invenção humana ocorre quando confundimos o mundo das palavras com o real em fluxo.

Símbolo – ver *Diábolo*, acima.

A etimologia das palavras 'símbolo' e 'diábolo' indica ideias sobre junção e separação, respectivamente. Símbolos são todos os signos da cultura que juntam forma e conteúdo, permitindo o funcionamento de linguagens e a comunicação de conhecimentos abstratos sobre coisas, eventos e pensamentos. 'Diábolos' são formas sem conteúdo (sem significado, nem sentido) que não constituem linguagens, mas produzem sensações, percepções, emoções, paixões e intuições capazes de gerar conhecimento experimental sobre coisas, eventos e pensamentos. A cognição estética é produzida e comunicada por meio de formas diabólicas, que não se opõem, mas se diferem das formas simbólicas que representam conceitos.

