

Condições de possibilidade para o pensar e o agir ético: a experiência da diferença e do *outro*

1

Conditions of possibility for the thinking and ethical acting: the experience of difference and the other

Wanderley J. Ferreira Júnior*

Resumo: Este texto analisa a experiência do pensar e do agir ético em tempos de morte do desejo de filosofar e do sujeito. Também o caráter da experiência de pensamento e a exigência de ruptura com uma determinada imagem do pensamento, consolidada pela própria tradição filosófica e por nossa prática como professores de filosofia e sujeitos éticos. Faz uma crítica à ética universal e à ideia de sujeito universal que lhe é subjacente num contexto em que se proclama a morte do sujeito.

Palavras-chave: Filosofia. Educação. Sociedade. Ética. Sujeito.

Abstract: This paper analyse as teaching and learning philosophy as a thought experiment in times of death of the desire to philosophize. Discussion of the character of the thought experiment that requires a break with a certain image of thought itself consolidated by philosophical tradition and our practice as teachers of philosophy and ethical subjects. Criticism of universal ethics and the idea of universal subject that underlies in a context in which it proclaims the death of the subject.

Keywords: Philosophy. Education. Society. Ethical. Subject.

Introdução

Em cada uma de nossas experiências no campo do pensamento ou da ação, deparamo-nos, não apenas com a questão do *Outro*, da diferença, da alteridade, do imponderável, mas com a exigência de que façamos da ética e da razão pontes entre o abismo existente entre o *eu* e o *outro* (que pode ser

* Doutor em Filosofia. Professor na Faculdade de Educação (FE) da Universidade Federal de Goiás (UFG).

a natureza, o mundo, outra pessoa...). Esse *outro* não deve ser reduzido a um momento do mesmo (a razão). Essa lógica do reconhecimento faz do *outro*, da diferença, momentos do mesmo no processo de seu autorreconhecimento (Hegel). Assim, sendo seres sociais, vivemos numa sociedade que institui valores concernentes ao bem e ao mal, ao permitido e ao proibido, ao justo e ao injusto. Valores que são considerados válidos por uma grande maioria, sem o devido questionamento acerca, por exemplo, da legitimidade e da validade das proposições prescritivas e normativas da ética e dos códigos morais. Ninguém pergunta quem ou o que se fala por trás dos valores supremos da humanidade? Não seriam esses valores, como postulou certa vez Nietzsche (1985), sintomas de decadência alimentados por forças reativas e por uma vontade de negar a vida?

Enfim, que época é essa que não pensa, mas que apenas planifica e calcula reduzindo tudo e todos à condição de estoques de reserva, mercadorias, consumidores-usuários, num mundo uniformizado pelo cálculo? O filósofo alemão Heidegger (1889-1976) via, por exemplo, a indigência e a penúria de nossa época justamente ali onde tudo denota progresso, bem-estar e segurança. Isso é o mais inquietante – o perigo que nos ameaça nesse domínio planetário da técnica apresenta-se com os sinais do progresso, da segurança e da racionalidade eficaz numa “sociedade do espetáculo” (DEBORD), que hiper-realiza o real mediante imagens, modelos, simulações que, cada vez mais, substituem as próprias coisas e pessoas. Uma sociedade que mata o desejo de filosofar, impede a experiência do pensar mediante o excesso de conhecimentos e informações cuja origem, sentido e finalidades nos escapam enquanto somos meros usuários. Ora, em tal contexto, em que se proclama a morte do sujeito (FOUCAULT, ALTHUSSER, LACAN), o fim da filosofia mediante sua realização nas ciências tecnicizadas e a conseqüente hegemonia do pensamento calculador (HEIDEGGER), ou da razão instrumental (WEBER, ADORNO, HABERMAS), nada é mais oportuno do que refletir acerca da necessária experiência da aceitação do *Outro*, da diferença, da singularidade irrepitível no pensar e no agir éticos.

Nesse reino da *Ersatz* [substituição], onde tudo é substituível e produzido com obsolescência programada, a ética degenera-se numa moral do oportunismo quando não cai no indiferentismo ético reinante que grita a morte de nosso senso moral. O que se constata é que a mera existência dos valores, da obrigação moral e da consciência moral não implica a existência de uma ética, entendida como reflexão que discute, problematiza

e interpreta os fundamentos e os significados dos valores e da obrigação moral. Confundimos fatos e valores, não compreendemos as causas e as razões de nossas valorizações que implicam aprovação ou recusa. Apesar de haver algum espaço para a liberdade e a criação humanas que facultam ao homem a possibilidade da escolha de determinados meios para alcançar determinados fins estabelecidos, a maior parte de nossas condutas, ações, escolhas e comportamentos é modelada pelas condições em que vivemos. Somos formados pelos hábitos e costumes de nossa sociedade, que nos educa para aceitarmos e reproduzirmos os valores propostos por ela como bons e obrigatórios. Nasceremos num mundo *já aprovado* e temos a tendência de acreditar que nossos valores e deveres existem por si mesmos, sendo naturais e intemporais. Nesse sentido, os valores não passariam de fatos ou dados com os quais nos relacionamos desde o nosso nascimento. A coesão social é mantida recompensando a obediência às leis e punindo a transgressão.

Muitos de nossos costumes e valores são quase sagrados, como se tivessem sido ordenados pelos deuses na origem dos tempos. O velho Sócrates já havia desmascarado nossas hipocrisias e ilusões ensinando-nos que aquilo que consideramos verdadeiro, virtuoso e bom não corresponde efetivamente à verdade, à virtude e ao bem. Entretanto, mais relevante que perguntar pelo significado e pela finalidade de nosso dizer, fazer e agir, sucumbindo à tirania da razão, como o faz Sócrates, talvez devêssemos desvelar, como aconselha Nietzsche, o elemento diferencial (o vil e o nobre) na origem de nossas avaliações e valorações. A questão então não seria perguntar pelo significado de nossos valores ou pela definição do que seja verdade, virtude, bondade, coragem, etc., mas saber *quem* diz que isso é verdadeiro, bom e justo. De onde estão falando aqueles filósofos, religiosos, moralistas, líderes, autoridades, quando proclamam que estão do lado da verdade, do bem, do bom e do justo. Nietzsche já constatou que na voz desses sacerdotes – que sacralizam a verdade, o bem e o belo – fala, na verdade, uma vontade que nega a vida em função de um *outro mundo* ou época, a partir da qual a vida vai ser justificada e redimida.

É inegável que hoje, como observa o pensador francês Badiou (1994), a ética está na mídia e é usada de forma distorcida nos discursos de autoridades, políticos e em nossas relações cotidianas, quando quase sempre é confundida com a moral. Entretanto, dilemas éticos, suscitados pela engenharia genética, pela biotecnologia e suas aplicações, exigem novamente o trabalho de uma reflexão ética que reorienta o desenvolvimento tecnológico-científico para a efetiva emancipação humana. O surgimento

de demandas das minorias étnico-religiosas e dos chamados excluídos obrigamos a tentar reconstruir um novo tipo de *ethos* e a questionar a legitimidade de uma ética universal que faz referência a um suposto sujeito universal capaz de se autodeterminar.

O fato é que a ética cosmocêntrica e teleológica dos gregos foi, de certa forma, esquecida na modernidade. Fundada na metafísica do sujeito pensante (DESCARTES), surge uma ética antropocêntrica reguladora das ações de uma subjetividade e suas intenções a partir da pura forma de uma lei universal imanente a cada sujeito (KANT). Uma lei que impõe um *tu debes* que se manifesta como uma coerção interna e que nos permitiria distinguir, com Kant, o legal do moral. Contudo, hoje, sob o domínio planetário da técnica e no âmbito da mais absoluta indigência, em que a única coisa para pensar é a própria ausência de pensamento, a ética não passa de uma vaga regulação de nossos comentários e atitudes diante de situações históricas (ética dos direitos humanos), situações técnico-científicas (ética do ser vivo, bioética), situações sociais (ética do estar-junto), etc. Paradoxalmente, se organizam intervenções armadas com o sacrifício de milhares de vidas em nome da ética dos direitos humanos.

Ninguém pode negar um traço perturbador de nossa época – a dissociação de fato/valor, ser/dever ser, ou física/ética, conhecimento da realidade e atribuição de sentido à vida. As ciências descrevem e conhecem o mundo tal qual é. Calam sobre as angústias humanas. O homem, não cansamos de repetir, muitas vezes, é relegado à condição de um acidente no cosmo ou de um ruído que deve ser banido para a otimização da *performance* do sistema. É como se, de repente, o homem despertasse de seu sonho milenar e descobrisse que agora “como um cigano, está à margem do Universo. Um Universo surdo à sua música, indiferente às suas esperanças, como a seus sofrimentos ou a seus crimes”. Ele agora sabe que “está sozinho na imensidão indiferente do Universo, de onde emergiu por acaso”. (MONOD, 1986, p. 105).

Entretanto essa consciência do abandono e da contingência da existência humana incita-nos novamente à experiência do pensar e do agir ético que fincam raízes, na base última, da existência humana, que não estaria na razão, mas em algo mais elementar e ancestral: a afetividade. É através do afeto, da emoção, da paixão que entramos em comunhão com os demais seres e coisas. Contudo, se é pela paixão que captamos e doamos valor às coisas e pessoas, se o sentimento é a fonte última da ética e do pensar, isso não impede uma certa tensão entre afeto e razão. A paixão entregue a si

mesma pode degenerar em forma de desfrute destruidor. Ela precisa de margens, de limites e da justa medida para não irromper avassaladora. Nesse sentido, no campo da ação ética, a função da razão é fundamental, na medida em que ela ordena, disciplina e direciona a paixão para fins altruístas. O fato é que existe uma dialética dramática entre razão e paixão: se a razão se sobrepõe à paixão, triunfa a rigidez, a tirania da ordem e a ética utilitária. Se a paixão dispensar a razão, vigora o delírio das pulsões e a ética hedonista, do puro gozo das coisas. O bom-senso indica que a paixão pode e deve se servir da razão para um autodesenvolvimento regrado e que tenha como fim o bem do indivíduo e da humanidade.

Infelizmente, o bom-senso não vigora nesses tempos de indigência e penúria, que vem tudo pela ótica da disponibilidade ao cálculo e ao processo de racionalização. Ora, em tal tempo, não há lugar para a ética e muito menos para a filosofia, algo que é, realmente, o que há de mais inútil para uma época que confunde verdade e utilidade e toma como paradigma do conhecimento correto e eficaz a ciência e sua suposta vocação à verdade. Como, então, ensinar a pensar e a agir eticamente numa época em que, além de não pensar, permanece alheia à sua própria carência e ignorância?

O compromisso da filosofia com os problemas de seu tempo não deve comprometer ou desvirtuar a sua verdadeira vocação de romper os limites de uma visão de mundo qualquer, legitimando-se como uma busca constituída no diálogo permanente com sua própria história (obras dos filósofos) e com os problemas de seu tempo. Entretanto, não devemos exigir da filosofia o que ela não nos pode dar, nem avaliá-la pelos critérios da produtividade e eficiência com que se avalia a ciência. A filosofia, dirá Heidegger (1969, p. 42), é realmente algo inútil, ela não serve para nada, mas justamente por ser algo inútil ela nos toca de modo essencial, convocando-nos para assumi-la como missão. E como experiência do pensar, a filosofia se nutre do singular, do irrepitível, da diferença e do acontecimento inesperado, enfim, ela não se dá pelo reconhecimento ou pela redução do outro, do diferente a uma dimensão do mesmo. Daí o caráter imprevisível, singular, intransferível e individual, embora compartilhado, da experiência do pensar, que, na verdade, é um evento, um acontecimento irredutível à lógica ou ao cálculo. Não é por acaso que um dos piores inimigos do pensar seja a própria filosofia, mumificada em sua história igual a uma determinada “imagem do pensamento”, que tem como pressupostos: a vontade do sujeito, a vocação natural do conhecimento para a verdade, o reconhecimento, a representação que reduz o *outro*, a diferença, uma dimensão do mesmo e a hegemonia do método. (DELEUZE, 1988).

Esquecemos o que já havia constatado Nietzsche, que o filósofo não é somente um pensador, mas um homem efetivo. Ora, quem interpõe entre si e as coisas conceitos, opiniões, obras, quem nasce para a história, nunca olhará as coisas como se fosse pela primeira vez. Os eruditos são imunes à *admiratio*, àquele espantamento (maravilhamento) diante do mundo que alimenta e impele o filosofar. Nesse sentido, não podemos confundir um erudito, um intelectual, com um filósofo. Os eruditos, particularmente os eruditos microscópicos, não passam de opiniões alheias e possuem uma visão fragmentada e limitada da realidade, da vida. Filósofos não são homens de segunda mão, que se contentam com a atitude preguiçosa de apenas comentar e repetir outros filósofos ou ter uma visão microscópica da realidade. (NIETZSCHE, 1978). De forma bastante aligeirada, estamos formando, ou melhor, profissionalizando e adestrando um exército de meros servidores do Estado ou do mercado. “Filisteus da cultura” e “eruditos microscópicos” (NIETZSCHE) que, em tudo que sentem, pensam ou fazem, pressupõem a equação: felicidade é igual à posse de bens materiais.

Ora, na medida em que a filosofia é ensinada nesse contexto de cultura massificada, de homens alienados e reduzidos à condição de consumidores compulsivos das novidades tecnológicas e nos limites de instituições de ensino privadas e públicas, algumas questões devem ser colocadas: será que podemos ensinar filosofia em toda a sua radicalidade, em sua dimensão crítica e de rigor, que pensa até mesmo contra si, se nos contentamos em ser meros professores e alunos de filosofia? Imaginem, como nos aconselha Nietzsche (1978, p. 47), “uma cabeça juvenil, sem muita experiência de vida, onde são colocados cinquenta sistemas de palavras e outras tantas críticas sobre esses sistemas, tudo junto e misturado. Que aridez, que selvageria, quando se trata de uma educação para a filosofia”. Muitos alunos de filosofia devem suspirar aliviados: “Graças a Deus, não sou filósofo!” E se esse suspiro profundo, alerta-nos Nietzsche, fosse justamente o propósito do Estado, e a educação para a filosofia, em vez de nos conduzir a ela, servisse apenas para nos afastar dela? A questão é: pode propriamente um filósofo, com boa consciência, comprometer-se a ter diariamente algo para ensinar? “Ele não teria de dar aparência de saber mais do que realmente sabe? Nesse caso, o filósofo despoja-se de sua mais esplêndida liberdade, que é seguir seu gênio para onde este o chama.” (NIETZSCHE, 1978, p. 48).

Todos nós, como professores de filosofia, já nos deparamos com aqueles momentos em que o silêncio é a forma mais originária de dizer, pois nele a presença do ser é tão contundente que prescinde das palavras. (HEIDEGGER,

1964). E quantas e quantas vezes não matamos o pensar e mascaramos as condições originárias de determinado pensamento, expondo-o como um corpo de ideias fixas e estabelecidas numa tagarelice sem nexos com a própria vida. O aluno acaba se perdendo na enganosa homogeneidade dos sistemas, sem compreender as reais motivações, adesões e recusas dos filósofos estudados.

O que estamos fazendo em nossas aulas de filosofia, além de um exercício de erudição, que muitas vezes se degenera num monólogo ou num amontoado de belas citações? Na verdade, tanto na sociedade quanto nas salas de aula, estamos matando o desejo de filosofar e suas condições: a revolta, a lógica, a universalidade e a aposta no acaso, no risco, no imponderável. Como consequência, não estamos propiciando condições para a experiência do pensar. Não conseguimos mais sequer desmascarar para nossos alunos os mecanismos que os fazem tomar o aparente, o dado imediato, como sendo o real e o verdadeiro. Em tal época, não há realmente lugar para o ensino de filosofia como “experiência do pensar”. A ditadura do pensamento único, a imposição de um hiper-realismo (ADORNO) que nos deixa como única alternativa a adaptação, faz com que legitimemos os contratos, as instituições e as leis em vigor em nossos discursos e práticas, que só reproduzem a lógica da imitação, do reconhecimento, do “faça como eu faço”. (KOHAN, 2002, p. 25).

É nesse contexto de morte do desejo de filosofar que a experiência do pensar é considerada desnecessária, quando não perigosa, porque se torna imponderável e irreduzível ao olhar objetivante da razão instrumental. Entretanto, é justamente em tal época que a filosofia se torna urgente e necessária, ainda que prisioneira nas muletas curriculares e submetida à racionalidade instrumental, que insiste na gestão e no controle de todas as esferas da natureza e da existência humana (trabalho, cultura, relações de poder). E não devemos mais nos contentar em mostrar a atualidade de determinado filósofo e em tentar “fazer como ele”, mas ler nossa própria época com ele, pensar com ele nosso próprio tempo, nossos desafios e tarefas.

Mas como podemos conduzir nossos alunos e a nós mesmos para o âmbito mesmo do pensamento, se a maioria de nossos alunos e muitos de nós, professores, não sabemos mais ouvir, ler, escrever e falar com significação? Usamos as palavras como se realmente fossem cápsulas que comportam significados que devem remeter às coisas existentes (a um referente). Ora, se estamos impedidos de manter uma relação essencial com

a linguagem, também não conseguiremos pensar nem manter um contato com o próprio real, que certamente não se reduz aos dados imediatos da experiência sensível. Assim, uma das primeiras tarefas do ensino de filosofia, que tem como objetivo básico propiciar a experiência do pensar, seria problematizar e questionar essa avassaladora instrumentalização da linguagem, que deveria ser revertida já durante o Ensino Fundamental e o Ensino Médio. Isso evitaria essa massa de indivíduos que não exercem o direito de pensar e dizer com significação a sua própria realidade.

O que poucos mestres, educadores e professores de filosofia sabem é que o que de melhor temos a ensinar aos nossos alunos talvez seja o *aprender*. O grande mestre não ensina nada além do aprender, tornando *dis-posto* (aberto) o discípulo para novas experiências no âmbito do pensar.

É bem sabido que ensinar é ainda mais difícil que aprender. Mas raramente se pensa nisso. Por que ensinar é mais difícil que aprender? Não porque o mestre deva possuir um acervo de conhecimentos e os ter sempre à disposição. Ensinar é mais difícil que aprender, porque ensinar significa DEIXAR APRENDER. Aquele que verdadeiramente ensina não faz aprender nenhuma outra coisa que não seja o APRENDER. (HEIDEGGER apud FARIA, 1985, p. 54).

Mas como ensinar filosofia numa época que mata o desejo de filosofar e inviabiliza a experiência do pensar no mundo uniforme e previsível do cálculo e da repetição do mesmo? O espírito degrada-se em inteligência instrumental alimentada pela fúria da técnica em controlar toda *práxis* humana. (HEIDEGGER, 1969). Vivenciamos o mal-estar de uma época que dificulta uma relação mais essencial, originária e interativa conosco mesmos, com as coisas, a linguagem e os outros. Tudo se mostra em sua disponibilidade ao cálculo como estoque e recurso que alimenta o ciclo infundável da produção – consumo. Até mesmo o homem é visto, muitas vezes, como uma espécie de ruído que deve ser eliminado para a otimização do sistema. Em tal conjuntura, como recuperar ou salvar o desejo de filosofar e o ensino de filosofia como experiência do pensar?

De fato, não temos uma civilização. Nossas escolas e universidades formam profissionais, filisteus da cultura, eruditos microscópicos, homens de segunda mão, bestas do trabalho, servidores do Estado, mas não homens com estilo, com caráter e força para fazer de sua existência um constante

exercício de criação e afirmação da vida. O que presenciamos, por todo lado, é o chamamento: *adaptem-se!* O mercado, a sociedade administrada pelo “homem sério” quer nos convencer que a adaptação resignada ao estabelecido é a única coisa que nos resta a fazer diante da ditadura do pensamento único, que proclama a morte das utopias e da consciência histórica, eternizando o presente. Em tal tempo, a filosofia apresenta-se como um

monólogo erudito de um passeador solitário, [...] ou oculto segredo de gabinete reduzido à inofensiva tagarelice entre anciãos acadêmicos. Ninguém ousa cumprir a lei da Filosofia em si mesma, ninguém vive filosoficamente. [...] Todo filosofar moderno e contemporâneo está política e policialmente limitado à aparência erudita, por governos, igrejas, academias, costumes, moda. (NIETZSCHE, 1978, p. 53).

Portanto, o que se observa é que, na sociedade do espetáculo, a filosofia, sendo experiência do pensar, não tem direitos, mas se deixássemos a filosofia falar, ela poderia nos dizer:

Povo miserável! É culpa minha se em vosso meio vagueio como uma cigana pelos campos e tenho de me esconder e disfarçar, como se fosse eu a pecadora e vós meus juízes? Vede minha irmã – a arte. Ela está como eu, caímos entre bárbaros e não sabemos nos salvar. Aqui nos falta, é verdade, justa causa, mas os juízes diante dos quais encontraremos justiça têm também jurisdição sobre vós, e vos dirão: Tendes antes uma civilização, e então ficareis sabendo o que a Filosofia quer e pode. (NIETZSCHE, 1978, p. 53).

Se a filosofia não tem direitos nesse mundo uniforme do cálculo, talvez isso se deva, em parte, a nós, professores de filosofia, que, muitas vezes, não resistimos à tentação de sermos gurus guiados por modelos de pensamento mumificados ao longo da história. Mas como pensar contra uma certa imagem do pensamento que se consolidou ao longo da história da filosofia e numa época que inviabiliza e reprime o surgimento do próprio desejo de filosofar?

Pensar contra a filosofia e a morte do desejo de filosofar

Vivenciamos hoje uma situação paradoxal: parece não haver outra maneira de permitir o advento da experiência do pensar senão pensando contra a própria filosofia e uma determinada imagem do pensamento cristalizada nas obras e doutrinas dos filósofos. Essa atitude de suspeita em relação à tradição filosófica, própria de alguns arautos da chamada “crise da razão moderna” (Nietzsche, Marx, Freud, Heidegger, Adorno, Deleuze), não pode desconsiderar o fato de que a filosofia pensa pensando o já pensado, retomando sua própria história num diálogo incessante da razão consigo mesma e com os enigmas do mundo e da existência humana. Infelizmente, apesar das boas intenções dos documentos oficiais (LDB, PCNs), das propostas pedagógicas dos cursos de Bacharelado e Licenciatura em Filosofia, na prática o ensino de filosofia, nas condições em que acontece em nossas escolas e universidades, acaba matando o pensar. Pior, degenera-se em erudição livresca quando não em recusa da própria filosofia como algo inútil. Isso se deve, em parte, ao fato de a escola e a universidade estarem submetidas às demandas de uma racionalidade instrumental que planifica, calcula e quantifica, prometendo mais organização, segurança e eficácia na busca dos fins. É como se todos nós estivéssemos afundados numa espécie de hiper-realismo (ADORNO) ou ditadura do impessoal (HEIDEGGER), que nos deixa como única alternativa apenas a adaptação, o conformismo e o mal-estar de uma existência afundada na imediatez do dado e na inautenticidade.

Para Heidegger, resta ao homem, como lugar de manifestação do próprio *ser* na linguagem e no pensar, estar atento a isso que dá o que pensar e que independe do arbítrio humano, pois é, na verdade, um envio, um apelo do próprio *ser* ao homem. Entretanto, na era do domínio planetário da técnica, o que dá a pensar é a própria ausência de pensamento num mundo esquadrihado pelo cálculo e perpassado pela curiosidade, pelo novo do mais novo – o que instaura o reino da substituição [*Ersatz*] de tudo por tudo no menor lapso de tempo possível. (HEIDEGGER, 1972, 1966, 1958).

Esse estar atento ao que reclama ser pensado, ao que nos dá a pensar, não significa colocar a filosofia na ordem do dia ou frequentar impunemente os textos dos filósofos ou, ainda, insistir no estudo da lógica, que é uma forma de pensamento fixa, que, em rigor, não pensa. O filósofo Deleuze (1980, p. 17) garante que, apesar de a história da filosofia ser uma referência inevitável para o ensino de filosofia, tem-se construído uma imagem do pensamento a partir dela que se chama filosofia ou história da filosofia, que

impede uma verdadeira experiência do pensar. Essa filosofia, sendo conhecimento pronto e acabado depositado nas obras dos filósofos ao longo da história da filosofia, tornou-se a língua oficial do pensamento, mesmo por parte daqueles que a renegam. Essa tradição filosófica acaba por querer estabelecer as normas e as regras do pensar, inviabilizando, assim, o próprio pensar entendido como busca, procura, espanto, estranhamento diante do enigma da realidade e do homem para si mesmo. Assim, aqueles professores e alunos de filosofia que se dedicam ao estudo intensivo dos textos dos filósofos não têm garantias de que pensam, pior, podem, inclusive, nem se dar conta da ausência de pensamento naquilo que pensam, dizem ou fazem.

Apesar de haver um extenso e volumoso cardápio de propostas pedagógicas que se propõe a ensinar a pensar através do ensino de filosofia, podemos constatar que, em rigor, não pensamos ainda. Torna-se, pois, crucial para quem pretende ensinar a pensar estabelecer as condições sob as quais o pensamento é possível ou não. Quais são as reais condições de possibilidade do pensar? Reportando-nos aos clássicos da filosofia, podemos perguntar: o que realmente teria levado pensadores tão distintos como Platão, Aristóteles, Agostinho, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Nietzsche, Heidegger e outros a filosofarem, ou seja, a pensarem? Que tipo de experiências favoreceram ou serviram como ponto de partida para a construção de seus pensamentos materializados em suas obras e pretensos sistemas?

Apesar das circunstâncias adversas ao desejo de filosofar, a filosofia deve preservar seu senso crítico e sua revolta e hábito de pensar até mesmo contra si. A filosofia não pode abrir mão de seu papel desmistificador diante das ideologias vigentes, que teimam em passar uma visão homogênea, mascarando as contradições reais de nossa realidade. Através de seu ensino e aprendizado, a filosofia pode e deve contribuir para que possamos tornar explícitos os mecanismos que nos fazem tomar o aparente pela realidade. Isso, certamente, exigiria um processo de desbanalização do banal que deveria levar o aluno a se estranhar com a sua própria realidade imediata e experiências fragmentárias do senso comum.

Para o pensador Badiou, ao refletirmos sobre o ensino de filosofia, não podemos deixar de nos perguntar em que medida vivemos em uma época que mata o desejo de filosofar, ou melhor, suas condições de possibilidades, tais como a revolta, a lógica, a universalidade e a aposta/risco.

A filosofia deve ser não apenas um pensamento do que é, mas um pensamento do que surge, do que é improvável, indecível. No fundo, a Filosofia só pode resistir no mundo tal como é se souber discernir as experiências que são heterogêneas à lei deste mundo: as experiências políticas radicais, as invenções da ciência, as criações da arte, os encontros do desejo e do amor. (1994, p. 40).

Existe, pois, um certo apelo para que a filosofia atual seja

uma Filosofia do evento, antes que da estrutura. Que a Filosofia seja uma filosofia [...] da singularidade universal. Quer dizer: daquilo que é, a cada vez, absolutamente singular, como um poema, um teorema, uma paixão, uma revolução; e contudo, para o pensamento, absolutamente universal. (BADIOU, 1994, p. 43).

A filosofia deve, assim, articular uma linguagem que lhe permita transitar pelas fórmulas científicas e pela lógica, pelos equívocos do poema e da arte, pelo acaso do desejo e dos encontros e pela política como criação de novas formas de convívio social e ruptura com o estabelecido. Isso pressupõe que a filosofia tem de abrir mão de um conceito unívoco, universal e necessário de verdade, admitindo diferentes tipos de verdade pronunciada e legitimada por diferentes narrativas, para nada sacrificar do desejo de filosofar. Aqui a verdade não se esgota na mera adequação do pensamento à coisa nem na coerência interna das proposições científicas. Ela não é um mero exercício do pensamento, ela depende do acaso de um evento.

Assim, não importa a estratégia de ensino adotada, se um curso de filosofia é de caráter temático, problematizador ou se toma a história da filosofia como referencial básico. O importante é que esse ensino de filosofia consiga conduzir os alunos à experiência do pensar sem distorcer o próprio sentido do pensar e do dizer dos pensadores nem matar o desejo de filosofar no aprendiz, intoxicando-o com sistemas, conceitos e nomes sem sentido e vínculos com suas experiências existenciais. Será que antes de ensinar a filosofar não temos de aprender a pensar *com* os pensadores, com nossos alunos e a própria vida? Para fazer do ensino de filosofia uma experiência do pensar, não teríamos que perceber que aquilo que há para pensar hoje é a própria ausência de pensamento no reino planetário da técnica?

O inquietante é que esse domínio planetário da técnica não é resultado do fazer humano, não é um acontecimento que surge primeiramente dentro

do âmbito humano nem é mesmo o homem o agente principal desse acontecimento. Pelo contrário, é o homem quem mais sofre as suas consequências. É ele a primeira vítima, o primeiro a ser explorado e provocado pela técnica. Como preparar novamente o mundo para que o homem possa novamente, nele, construir a sua casa, morar e pensar? Em último caso, cabe a nós decidir se da noite desse tempo de penúria e indigência surgirá um novo começo para o pensar. Enquanto isso, continuamos errando no mundo inóspito do cálculo, alheios ao fato de que já não pensamos.

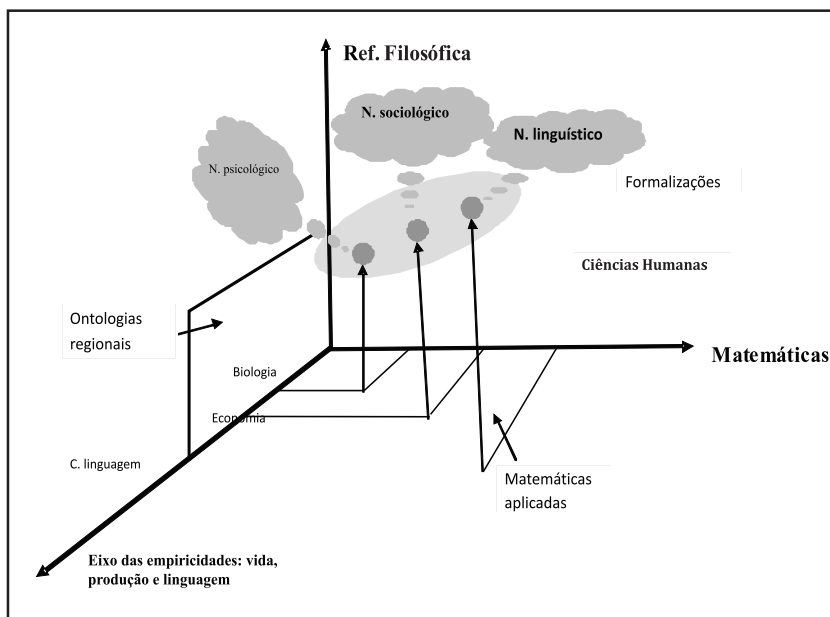
A morte do homem e a experiência do *outro*: a crítica à ética universal dos direitos humanos

Ora, se já não pensamos, como podemos ensinar a pensar e a agir com autonomia num contexto de morte do homem e no surgimento de uma pluralidade de narrativas que colocam em questão as ideias de uma razão, de um sujeito e de uma ética universais? Seria ainda possível postular a existência de um sujeito universal em relação ao qual eu possa estabelecer alguns imperativos com caráter de dever (Kant)? Seria o homem um sujeito ético portador de certos direitos e deveres universais? Seria ele uma fonte de imperativos morais passíveis de serem representados e impostos universalmente na simples forma de uma lei moral imanente a todo ser racional?

O fato é que toda ética atual toma como pressuposto a ideia de que existe um sujeito universal com direitos e deveres universais e naturais: direito de sobrevivência, de não ser violentado física e psiquicamente, de dispor de liberdades fundamentais (liberdade de opinião, de expressão, de escolha, etc.). Contudo, no rastro de pensadores como Marx, Nietzsche e Heidegger, muitos filósofos contemporâneos, particularmente os franceses (Foucault, Althusser, Lacan e Sartre), colocaram sob suspeição a hegemonia do *cogito* cartesiano e proclamaram a morte de Deus (Nietzsche) e do homem (Foucault). O homem, alerta-nos Foucault (1966), enquanto é sujeito, é um conceito histórico e constituído por um certo discurso de determinadas disciplinas chamadas de ciências humanas. O homem não é uma evidência atemporal capaz de fundar uma ética ou direitos universais. Isso fica evidente quando percebemos o agenciamento global das ciências humanas no interior do que Foucault (1966) chama de “Triedro do Saber”, que define o espaço epistemológico dessas disciplinas que pairam como nuvens no interior de um espaço de três dimensões e que se define a partir de três eixos

fundamentais da racionalidade do saber: o eixo da matemática e da física, modelo de rigor e cientificidade; o eixo das empiricidades que compreende as ciências da vida, da produção e da linguagem, sobre o qual se situam a biologia, a economia e as ciências da linguagem (as únicas ciências humanas); e, por fim, o eixo da reflexão filosófica. Esses eixos definem três planos: o das matemáticas aplicadas, comum ao eixo da matemática e das três ciências: da vida, da produção e da linguagem; o plano da formalização do pensamento, formado pelo eixo da matemática e pelo eixo da reflexão filosófica; e, por fim, o plano das ontologias regionais formado pelo eixo da reflexão filosófica e pelo eixo das empiricidades (vida, produção e linguagem) (figura 1). Imaginemos tal espaço delimitado por esses três planos. Onde estariam as ciências humanas? Segundo Foucault (1966), elas pairam como nuvens de disciplinas que participam de modo diverso das três dimensões do saber. É a partir mesmo dessa episteme da era da positividade que surgem, então, os discursos das chamadas ciências humanas, mas também a possibilidade de se falar na morte do homem e no fim das ciências humanas. Que sentido tem a frase muito citada e malcompreendida de Foucault de que “o homem é uma invenção cuja data recente a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo”? (FOUCAULT, 1966, p. 56).

Figura 1 – Foucault: o triedro do saber



O filósofo nos mostra que a morte do homem se dá como objeto das ciências humanas já que no seio mesmo dessas ciências, ou melhor disciplinas, emergem as chamadas contraciências como a psicanálise, a etnologia e a linguística que nos mostram que estamos submetidos a leis que fogem do nosso controle. A psicanálise revela que somos aquilo que ignoramos ser. O homem é um ser exposto, aberto ao acontecimento. E quem sabe somente uma *analítica da finitude*¹ (Heidegger), poderá fundar um verdadeiro sentido para a historicidade humana, fora do relativismo e subjetivismo do historicismo.

A psicanálise, com Freud e Lacan, de certa forma, anuncia de outro modo a morte do homem. Aqui, uma primeira distinção se faz necessária: o *Eu*, figura da unidade imaginária, e o sujeito, que não tem nenhuma substância, não é nenhuma *res cogitans*. O sujeito é determinado pelas leis contingentes da linguagem e pela história singular dos objetos do desejo. O sujeito dilui-se numa cadeia de significantes, sempre estando onde não é procurado, e sempre sendo procurado onde não está. O que pensadores como Foucault, Althusser² e Lacan contestam é a possibilidade de se estabelecer uma identidade natural ou espiritual do homem, o que coloca em jogo o próprio fundamento de uma ética universal, entendida como uma legislação consensual referente aos homens, às suas necessidades, à sua vida e morte. Ou ainda, a pretensão de se poder apontar um mal universal que violenta uma suposta essência humana.

A temática da “morte do Homem” é compatível com a rebeldia, a insatisfação radical à ordem estabelecida e o engajamento completo no real das situações, ao passo que o tema da ética e dos direitos do homem é, por sua vez, compatível com o egoísmo satisfeito dos opulentos ocidentais, a submissão aos poderosos e a publicidade. (BADIOU, 1980, p. 22).

¹ Em *Ser e tempo*, Heidegger realiza uma analítica existencial dos modos de ser originários do homem como *Dasein* (Ser-aí) cuja constituição fundamental é ser-no-mundo. Essa analítica existencial, que parte da existência cotidiana do ser-aí que é o homem, é apenas uma das tarefas impostas para a fundamentação de uma ontologia capaz de recolocar a questão do sentido e da verdade a partir mesmo da finitude humana.

² Althusser denunciou que a história não era, como pensava Hegel, o devir absoluto do espírito em direção a si desde o mais distante de si. A história não é o palco da epopeia do espírito, que surgiria sempre mais renovado e mais denso no processo histórico. Althusser sustenta que a história é um processo sem sujeito, acessível a uma única ciência – o materialismo histórico (ciência fundada por Marx). Daí o humanismo dos direitos humanos universais e da ética abstrata não passar de construção ideológica, que deve ser combatida com um certo anti-humanismo teórico.

Pressupostos da ética universal dos direitos humanos

Sob a sombra da morte de Deus e do homem no reino planetário da técnica, ainda existem aqueles que, reportando-se a Kant e aos teóricos do direito natural, postulam a existência de exigências imperativas, formalmente representáveis, que não devem ser subordinadas a considerações empíricas ou a exames de situação. Tais imperativos referem-se a casos de ofensa, de crime, de mal. A sociedade civil até exige que os governos devam fazer figurar tais imperativos em sua legislação. O que não se percebe é que a ética se torna, assim, a capacidade de distinguir *a priori* o que é o mal, o que supõe um certo consenso sobre o que é bárbaro. O direito é o direito contra um mal determinado conforme os interesses de um suposto Estado de direito. Aqui a liberdade de opinião reduz-se à liberdade de designar o mal. (BADIOU, 1980, p. 64).

Supõe um sujeito humano universal que é, ao mesmo tempo, passivo e reflexivo: ele é aquele que sofre e que julga. Assim, o mal é aquilo a partir do qual se identifica o bem, não o inverso. Os direitos humanos são os direitos ao não mal: não ser ofendido ou maltratado em sua vida (horror à morte e à execução), em seu corpo (horror à tortura, às sevícias e à fome) nem em sua identidade cultural (horror à humilhação das mulheres, dos negros, dos homossexuais, etc.). A força dessa doutrina está em sua evidência, já que o sofrimento é parte inerente de nossa experiência cotidiana.

Sabemos que é mais fácil construir um consenso sobre o que não é certo do que sobre o que é certo. Morais, religiões e ideologias sabem que é mais fácil dizer o que não se deve fazer. A questão é: será que podemos legitimar uma ética universal em bases consensuais acerca de certas normas e princípios? Existem mesmo exigências universais e imperativas redutíveis a uma lei moral imanente a todo ser racional? Existiriam normas objetivas que permitissem distinguir o bem do mal?

O discurso ético parece hoje inconsistente e impotente para alcançar uma real compreensão dos problemas e dos dilemas ético-morais colocados por nosso tempo – o tempo da técnica planetária, o tempo da indigência no seio mesmo da abundância. Sem nenhum exagero pessimista, apesar de algumas conquistas da sociedade civil na consolidação e no atendimento de suas demandas por políticas públicas, vivenciamos o desencadeamento dos egoísmos e das vaidades de indivíduos, Estados e corporações, a precariedade dos movimentos que visam a uma autêntica emancipação do gênero, que lutam contra uma espécie de hiper-realismo do existente (Adorno) que nos deixa como única alternativa a adaptação.

Badiou (1980, p. 67) nos alerta de que temos que reconhecer que a identificação de um suposto sujeito universal na ética depende do reconhecimento universal do mal que lhe pode ser feito. Nesse sentido, podemos afirmar que a ética define o homem como uma vítima, porque o homem talvez seja o único animal que se reconhece como vítima. Badiou (1980) aponta a três razões principais que tornam tal definição inaceitável.

Uma das primeiras razões que nos faz rejeitar o homem em sua condição de vítima é que tal condição assimila o homem à sua pura e simples identidade de ser vivo. Contudo, apesar de a humanidade ser uma espécie animal, mortal e predadora, nenhum desses papéis constitui uma marca distintiva do homem no mundo dos seres vivos.

Como algoz, o homem é uma abjeção animal, mas é preciso ter a coragem de dizer que como vítima ele geralmente não é melhor. Se os carrascos e burocratas das prisões e campos de concentração podem tratar suas vítimas como animais destinados ao abatedouro, é porque as vítimas tornaram-se tais animais. (BADIOU, 1980, p. 62).

Entretanto, a história mostra que, nas piores condições, alguns homens se recusam a fazer o papel de vítima, permanecendo homens. É certo que um dia morreremos, mas isso não nos impede de sermos um imortal no exato momento em que nos recusamos a ser um simples animal, uma mera vítima das circunstâncias, que precisa ser protegida de um suposto mal universal. O homem não pode ser reduzido e simplesmente identificado com sua pura realidade de ser vivo, pois esse é e será sempre desprezível e desprezado.

A segunda razão que torna problemática e inaceitável a concepção de homem como vítima imposta pela ética universal é o fato de a ideia de bem ser, na verdade, a fonte do próprio mal, já que esse bem é sempre concebido em função do mal. Devemos, ainda, atentar para o fato de que a ética universal dos direitos humanos e sua concepção de homem universal e mal universal se nega a pensar a singularidade das situações, princípio obrigatório de toda ação humana, propondo uma definição *a priori* de mal e de bem. Diante de tal constatação, coloca-se a exigência de uma ética que trate os possíveis de uma situação singular.

Por fim, podemos ainda perguntar: e se o fundamento da ética realmente não for a identidade do sujeito nem mesmo em sua identidade como vítima reconhecida? Para Levinas (1987), por exemplo, a ética sempre foi uma ética do *Outro*, ela é necessariamente abertura ao *Outro*. A ética subordina a identidade à diferença do *Outro*, mas e se esse reconhecimento do *Outro* não passar, hegelianamente falando, de uma afirmação do *Mesmo* no seu infundável processo de se tornar *Outro* em direção a si mesmo?³ Afinal, o *Outro* existe ou ele não passa de um momento no processo de autorreconhecimento do mesmo (Ser, Sujeito, Razão)?

O problema do reconhecimento do *Outro* em sua alteridade radical

Em contraposição à ética universal dos direitos humanos, que postula a existência de um sujeito puro, fonte de imperativos e direitos universalmente representáveis, podemos nos reportar à ética do *Outro* ou à ética da diferença postulada por Levinas (1987). Para esse autor, a ética é o cerne da filosofia, e a questão do *Outro* deve impor-se à tirania da identidade do Ser e do logocentrismo-racionalismo grego. Devido às suas raízes gregas, a metafísica ocidental acabou por subordinar o pensamento à lógica do *Mesmo*, ao primado da substância e da identidade. Entretanto, torna-se impossível um autêntico pensamento do *Outro* no âmbito do despotismo do *Mesmo*, incapaz de reconhecer esse *Outro*, senão como um momento particular do devir do *Mesmo* em direção a si (Hegel).

Contra Heidegger, para o qual a questão do ser [*Seinsfrage*] é a questão-guia da filosofia, Levinas (1987) propõe que giremos o pensamento a uma outra origem, uma origem não grega. É na tradição judaica que Levinas (1987) vai buscar essa abertura radical ao *Outro*, à alteridade, ontologicamente anterior à construção da identidade do *Mesmo* (Ser).

Na ética judaica, fundada no imediatismo de uma abertura ao *Outro*, o *Tu* leva vantagem sobre o *Eu*. Badiou (1980) observa que este é todo o sentido da lei mosaica: uma abertura para o radicalmente *Outro* que é o *Ser* – Deus. O *Outro* não é apenas um dos termos de uma dialética do *Mesmo* nos diversos momentos de seu existir. Ele não está subordinado ao pensamento lógico baseado na identidade do Ser consigo mesmo.

³ LEVINAS, E. *Ética e infinito*. Nele se discute o *Outro* como epifania desse radicalmente *Outro* que é Deus.

A questão que se poderia colocar aos defensores dessa ética da diferença é a seguinte: como diferenciar a ação moral como coerção interna imposta por uma suposta lei moral imanente a todo ser racional da ação meramente legal que é resultado de uma coerção externa imposta por uma lei, seja de caráter sagrado, seja pertencente ao direito positivo?

E como não reconhecer, não apenas a falência da ética universal dos direitos humanos, mas também a impotência da ética da diferença, na medida em que não pode impedir o crime extremo, a vitória do fanatismo sobre a tolerância, do racismo sobre a fraternidade universal entre os povos? Torna-se, pois, necessário que o fenômeno o *Outro* (seu rosto) ateste uma alteridade radical que, entretanto, ele não contém por si. É preciso que o *Outro*, tal como aparece no finito, nas singularidades das situações, seja a epifania de uma distância com o *Outro* propriamente infinita, cujo atravessamento é a experiência ética originária. Nesse sentido, para Levinas (1987), o *Outro* deve ser conduzido por um princípio de alteridade – o Todo-Outro – que é o nome ético de Deus.

Na realidade, mesmo os defensores da ética da diferença, do respeito ao *Outro*, negam qualquer diferença que não possa ser assimilada por nossa cultura ocidental logocêntrica e etnocêntrica. No esquema da razão ocidental, o *Outro* é respeitado na medida em que traz a possibilidade de se tornar assimilável aos esquemas conceituais e valores de nossa civilização e seu pragmatismo imediatista.

Em tal contexto, a filosofia deve se propor a tentar construir um lugar de pensamento, cujos diferentes tipos de verdades singulares se articulem e coexistam sem formar uma unidade. Daí a impossibilidade de se falar de *uma* ética universal que fundamente, por exemplo, a relatividade histórico-cultural das morais.

Conclusão

A civilização ocidental, através do domínio planetário da técnica, configurou-se como primeira civilização universal, daí as consequências benéficas e malélicas de tal civilização atingir a todos. Fala-se, por exemplo, numa crise civilizatória profunda cuja principal causa, ou consequência, é a fragmentação/destruição do *ethos*, como princípio vital da sua unidade e do seu sentido. Parece não haver hoje sistemas éticos com força de persuasão para reunir os homens numa comunidade ética universal, como querem aqueles que falam da necessidade de uma ética planetária ou de uma

sociedade-mundo (Morin) na qual se preservem ao mesmo tempo as condições de nossa sobrevivência e o processo de hominização inerente à história humana.

Mas como falar de comunidades éticas na sociedade contemporânea, na qual o choque das culturas e o vertiginoso desenvolvimento dos meios tecnológicos não permitem tempo suficiente para que se desenvolvam os fins para esses meios, nem estabelecer um critério ético de ação? Haveria, enfim, lugar para um sistema ético que permitisse falar de uma unidade ética da humanidade, justamente numa época indigente que não pensa, mas apenas planifica e calcula?

A comunidade é uma realidade histórico-social cujo *ethos* se desenvolve como justificação ou legitimação de determinado corpo de valores éticos, o que faz com que o problema fundamental da ética seja a possibilidade ou não de uma completa racionalização do *ethos*, ou seja, até que ponto é possível uma justificação racional do comportamento? No mundo moderno, o sistema de valores, costumes, leis, normas, códigos, etc. não é mais suficiente para justificar o agir dos indivíduos, motivado por fatores inconscientes que escapam ao controle empírico. Contudo, ainda vivemos tutelados pela concepção kantiana de autonomia de um suposto sujeito transcendental puro, em cuja imanência estariam as condições que definem a sua liberdade (autonomia) e a sua relação com o outro sujeito. Com Kant, a partir do século XVIII, a razão torna-se uma faculdade dos fins, e o *Ser Supremo*, impondo uma nova relação entre o homem e o mundo, fica reduzido a uma imagem e ao estoque de reserva (Heidegger). Entretanto, esse sujeito transcendental kantiano, fonte de um imperativo imposto pela simples forma da lei moral, passa a ser questionado na medida em que se questiona se existe uma consciência moral da humanidade, um sujeito universal fonte de deveres e direitos. Enfim, ainda seria possível legitimar uma ética universal, sustentar imperativos e deveres universais num contexto em que as metanarrativas totalizantes estão sendo desacreditadas em nome de uma pluralidade de narrativas, valores e ideias irredutíveis a um denominador comum? O fato é que um consenso mínimo tem de ser buscado acerca daquilo que realmente importa para o bem-estar do homem como indivíduo concreto, situado, datado, mas que possui, como existente, consciente de seu ser genérico, um parentesco e um compromisso com os demais seres humanos.

Referências

- BADIOU, Alain. A situação da filosofia no mundo contemporâneo. In: BADIOU, A. *Para uma nova teoria do sujeito: conferências brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 9-15.
- _____. *Ética: ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Aoutra, 1980.
- DELEUZE, Gilles. *Diálogos*. Valência: Pré-Textos, 1980.
- _____. *Diferencia y repetición*. Gijon: Jucar, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. 5. Aufl. Frankfurt: V. Klostermann, 1972.
- _____. *Introdução à metafísica*. Petrópolis: Vozes, 1969.
- _____. *Essais et conférences*. Trad. de A. Preau. Paris: Gallimard, 1958.
- _____. *Questions III*. Trad. de A. Preau. Paris: Gallimard, 1966.
- _____. *L'etre et le temps*. Trad. de R. Boehm e A. de Waelhens. Paris: Gallimard, 1964.
- LEVINAS, E. *Ética e infinito*. São Paulo: Vozes, 1987.
- MONOD, Jacques. *Acaso e necessidade*. São Paulo: M. Fontes, 1986.
- NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na época trágica dos gregos. In: _____. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. *Vontade de poder*. Trad. de Mário Ferreira dos Santos. São Paulo: Tecnoprint, 1985.

Recebido em 1º de janeiro de 2012.
Aprovado em 14 de fevereiro de 2012.