

Mesa-redonda

MESA-REDONDA 1 – INCORPORAÇÕES LITERÁRIAS E FILOSÓFICAS 18 de novembro de 2014 – 20h às 22h

Mediação e comentários: Marcos Rogério Heck DORNELES (UFMS/CPAQ)

LITERATURA E FILOSOFIA: dois projetos de racionalidade

Abrahão Costa ANDRADE¹

RESUMO

Este artigo procurará dimensionar os traços do percurso, desde os primórdios gregos, pelo qual o problema da desordem social cria a demanda pela instauração de um princípio de estabilidade que garanta uma relação sadia entre os seres humanos no espaço de uma certa relação entre os seres humanos e a natureza. O universo da literatura, na forma da epopeia e da tragédia, garantiu uma certa demanda de racionalidade. O espaço da filosofia cobriu uma outra demanda de racionalidade. A tese a ser defendida na apresentação é a de que essas racionalidades seriam rivais no estabelecimento de um princípio de estabilidade.

Palavras-chave: Filosofia. Literatura. Racionalidade.

1 INTRODUÇÃO

O que proponho apresentar sob esse título, “Literatura e filosofia: dois projetos de racionalidade”, exige, de partida, que seja explicitada e fique desde logo clara a noção de “racionalidade”. Por **racionalidade** é bom não entender primeiramente que seja uma qualidade referente a certa faculdade humana que, enquanto faculdade, se aloje em algum lugar (transcendental ou neuronal) de uma cabeça, a que chamamos de “razão”.

A própria ideia de que a razão esteja na cabeça do ser humano é uma representação cultural e, antes de ser levada a sério como um dado, precisaria ser analisada a fim de que fossem descobertos os mecanismos de apropriação pelos quais chegamos a aceitar uma tal ideia. Porque, quando aceitamos que a razão esteja na cabeça e conduzimos o sentimento ao coração, já partimos de uma noção valorativa

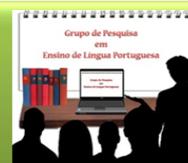
¹ Doutor em Filosofia e Professor da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: abrandrade@hotmail.com

(etnológica) do espaço, entre o mais alto e o menos alto, segundo uma compreensão culturalmente engendrada, bem entendido, segundo a qual o alto seria melhor que o baixo.

A dualidade entre sensibilidade e razão (uma produção nocional que, como toda produção, veio a ser), foi posta, jamais esteve sempre aí, e não estabelece um estado de coisas, mas, em vez disso, é signo de certo estado de coisas que a antecede e a possibilita. De modo que, para chegarmos ao verdadeiro conceito de racionalidade, é preciso a cautela que não a tome, desde já, como essa qualidade de uma razão como faculdade mental, porque a própria noção de “mente” ou “espírito” como algo interior, em contrapartida a um mundo exterior, é também resultado de um vasto processo cultural desenvolvido durante séculos e mesmo milênios de história.

Se, portanto, racionalidade não pode ser identificada à faculdade da razão de que tanto falam os modernos, então, em que sentido devemos tomar essa palavra? Por racionalidade seria bom que entendêssemos, antes, o tipo de atitude, qualquer que seja ele, que os seres humanos tomam em relação à natureza e, porque as relações humanas são mediadas pela relação entre os seres humanos e a natureza, o tipo de atitude, por conseguinte, qualquer que seja ele, que os seres humanos tomam em relação uns aos outros. Desse modo, se o ser humano toma uma atitude de espanto e temor em relação aos fenômenos naturais (1), a racionalidade aí produzida é o conjunto de procedimentos com os quais esse temor e esse espanto são recebidos e/ou conjurados; se, em vez disso, (2) o ser humano peita os desafios e as resistências que a natureza lhe impõe e procura fazer com que esses desafios e resistências trabalhem a seu favor, outra será a racionalidade; se, ainda, (3) o ser humano se antecipa aos impactos que a relação com a natureza lhe impõe e cria anteparos para lidar com esses impactos, de novo, outra será a racionalidade aí em jogo. Em cada uma dessas três atitudes distintas, diferentes configurações de relações humanas também se desenham como correspondências sociais da forma de relacionamento com a natureza.

A primeira dessas formas de relacionamento está ligada à racionalidade mágico-ritual, a que corresponde à forma social do nomadismo; a segunda, a forma de racionalidade mítico-artística, que implica na forma social de arcaicas sociedades sedentárias; a terceira, a forma de racionalidade tecnocientífica, referente a sociedades sedentárias, das menos arcaicas às mais recentes. O que eu gostaria de afirmar, a partir disso, é que, além das correspondências entre relação natural e relação social, a que

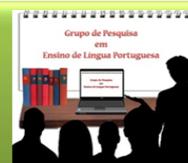


designo em um só termo sob a noção de “racionalidades” conforme o tipo de relação, há uma correspondência entre essas racionalidades e as diferentes formas de expressá-las e promovê-las mediante essas expressões. Isto é, em cada caso, os seres humanos criam formas espirituais específicas com as quais reforçam a manutenção do tipo de relacionamento estabelecido entre si e entre eles e a natureza: no primeiro caso, as formas mágicas; no segundo, as formas artístico-literárias; no terceiro, as formas tecnocientíficas e filosóficas. Ao que é preciso acrescentar, para um posterior esclarecimento: embora seja fácil agregar a dimensão religiosa às formas mágicas, é possível provar que essa dimensão é uma tentação a que estão vulneráveis tanto a arte (e a literatura) quanto a filosofia (e as ciências, e as tecnologias).

2 ELEMENTOS REFLEXIVOS E CRÍTICOS

Ora, ao incluir a filosofia e a arte como a literatura entre as tecnologias inventadas pelos seres humanos para incrementar e perpetuar certa forma social de existência, digo, certa forma social de racionalidade, de relacionamento entre o humano e o natural, tenho de alertar para o fato de que, em sendo assim, a filosofia pode ser concebida como instrumento do sistema social vigente e, uma vez que escrevo e falo sob o pressuposto de que sou poeta e homem livre, como poeta, gostaria de marcar certa pertença a alguma tradição, mas, como homem livre, digo, como filósofo, gostaria de estar a pensar e a falar sem que minhas palavras e meus pensamentos fossem passíveis de serem apropriados pelo *status quo* de algum sistema social vigente. Nesse sentido, é preciso tomar uma distância em relação à filosofia e, como homem livre, é preciso que, nesse contexto, eu possa esclarecer porque sou e não sou um filósofo, em que medida me interessa, além de poeta, me apresentar ou não como filósofo. Ou, dito ainda de um modo mais preciso, se sou poeta, sob quê aspecto pode me ser interessante apresentar-me como filósofo e sob quê outro isso me seria alérgico.

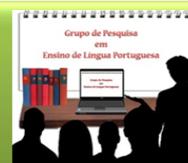
Na medida em que a filosofia é um **contradiscurso**, ou seja, um discurso **do contra**, um discurso que se constrói em face de, e não se deixa fígar pelos tentáculos avassaladores do sistema social vigente, eu sou um filósofo, me interessa, como homem livre, ser um filósofo. Ora, como contradiscurso, a filosofia pode ser concebida em face da ciência e em face do mito e das ideologias. A ciência, como todos sabemos, é um discurso sobre determinado objeto. Sob esse aspecto, duas são as características básicas



da ciência: a primeira, é que a ciência não fala sobre a totalidade do mundo, a ciência sempre fala de uma determinada região do mundo: ela escolhe um objeto e investiga esse objeto; a segunda característica básica da ciência é aquilo que ela fala de seu objeto, isto é, a verdade que ela pronuncia sobre o objeto que ela estuda. Trata-se de uma verdade auferida do exame a que o cientista da vez submeteu seu objeto e, por isso, será sempre uma verdade provisória, porque aquilo que um cientista, enquanto cientista, diz de seu objeto é dito sob a perspectiva sempre já acertada de que os seus colegas irão fazer igual exame, e um desses exames pode simplesmente contradizer a asserção anterior (a teoria adiantada), porque a teoria, resultado da pesquisa, nunca pode parar a pesquisa, mas tem, antes, de fomentá-la.

Nessa corrida pesquisadora, em que sucessivas teorias são postas sobre regiões ou objetos regionais do mundo, a ciência não tem tempo hábil para parar um pouco que seja e analisar e refletir sobre os pressupostos acima dos quais ela segue pondo suas assertivas, suas asserções, suas teorias. Essa tarefa de pensar esses pressupostos, que envolve um confronto com a ideologia, seria a tarefa da filosofia. Quer dizer, a ciência tem certa validade a respeito daquilo de que ela fala, ou, dito melhor, há verdades na ciência, ainda que sempre limitada ao âmbito regional daquele objeto de que ela é ciência, a vida, a cultura, a psique. E não é tarefa da filosofia contestar essas verdades, mas aprender com elas. Porém, ao não pensar os pressupostos sobre os quais a ciência põe e depõe suas verdades, a ciência pode se deixar levar, no interior de sua própria atividade pesquisadora, por determinações ideológicas que comprometem, de dentro, os procedimentos da pesquisa tanto quanto, claro, os seus resultados.

Assim, antes de levar para casa os saberes bons para serem colhidos da ciência e acolhidos pela filosofia, é dever da filosofia averiguar o quanto daquelas determinações ideológicas se impregnou nos resultados do saber científico; é dever seu fazer a crítica dessas determinações e, só então, liberar os saberes para nutrir seus pensamentos. Mas, nesse limite, é óbvio que se pode perguntar: por que os cientistas, eles mesmos, não tomam o cuidado de não se impregnarem das ideologias? Por que, como padeiros cuidadosos, não evitam que as moscas ideológicas pousem no pão de seus resultados científicos, a fim de que estes sejam entregues como límpidos e saborosos saberes? A resposta mais simples é: porque, ao contrário da ciência que é um discurso acerca do objeto que ela estuda, a ideologia não é um discurso sobre o objeto, mas um discurso do objeto; o objeto, instaurado no sujeito, fala.



Quando eu pronuncio um discurso ideológico, de fato, não sou eu que falo nesse discurso, mas o objeto é que fala em mim, me atravessa, me vara e me faz dizer as coisas que eu digo. Quando eu sou um cientista, eu tomo distância do objeto e falo dele, mas quando falo ideologicamente não há distância possível entre mim e o objeto de que falo, ou, por essa falta mesma de distância, a proximidade excessiva com o objeto identifica minha própria fala à fala do objeto, e é por isso que posso dizer que, em mim, é o objeto que fala, e o faz tão imediatamente que, enquanto ideólogo, não tenho a menor chance de perceber, no enlace de vozes, que aquilo de que falo é aquilo que fala em mim, e aquilo que fala em mim não se sustenta, não resiste a um exame mais de perto; é, numa palavra, “ideológico”, isto é, sem qualquer validade científica, quando por validade científica se entende aquele discurso capaz de, mesmo quando refutado ou enquanto refutável, fazer andar a pesquisa que desenvolve o conhecimento e abre, com isso, a possibilidade de se ter do mundo uma visão que dele apreenda conjunto variegado de “aspectos”. Uma ideologia, sob esse prisma, também nunca poderá ser refutada como o pode ser uma teoria científica, porque uma ideologia é um bloco de saber pelo qual o mundo é também ele visto como um bloco unitário, e jamais passível de ser multifacetado.

A filosofia, sob esse cenário, seria aquele discurso que cria a distância entre mim e o objeto que em mim se pronuncia e, desse modo, pode-se dizer ser ela uma dupla tomada de distância: distância das teorias científicas, pois não é testando seus resultados (ou seja, se fazendo dublê de ciência) que ela os aceita, mas somente depois de examinar os pressupostos em que se assenta o saber científico em foco; logo, distância também de mim, isto é, do cientista, que pode, ao falar do objeto, deixar-se levar pelo objeto e fazer este falar ali mesmo onde tudo poderia levar a crer que apenas se falava dele. A filosofia, portanto, é uma tomada de distância do objeto científico tanto quanto do sujeito de conhecimento; é um distanciamento necessário, a partir do qual alguém pode refletir sobre o que está sendo dito e sobre quem o diz: quem sou eu, pergunta ela, quando eu pronuncio um discurso que não é meu?

Sim, porque a ideologia nunca é “minha”. A ideologia é como o preconceito. O preconceito, ninguém tem preconceito. Cada um, ao invés, é tomado por ele; é tido por ele. A ideologia, como o preconceito, me tem, e tudo quanto falo sob o efeito da ideologia, como do preconceito, falo atado de tal modo às condições que estabelecem a ideologia e o preconceito que não posso, sem reflexão, dar por aquilo que falo, isto é,



dar conta de que aquilo que eu falo, não podendo ser refutado, também não pode ter qualquer validade. E é o mesmo dizer: enquanto a ciência tem uma verdade limitada, cuja limitação é o próprio motor da pesquisa e do progresso científicos, a ideologia, como o preconceito, detém uma verdade ilimitada. A ideologia, como o preconceito, é toda ela verdadeira, sem buracos, porque sem chance de ser averiguada em suas pretensões, logo, imprestável para dar continuidade à pesquisa, à controvérsia, à discussão. Ela trava a atividade pesquisadora, inquiridora, questionadora: toda ela, na inteireza completa de sua verdade em bloco, é por isso mesmo falsa, porque quando o preconceituoso ou o ideólogo diz “X”, ele tem absoluta certeza do que está dizendo. E nada pode demovê-lo. Inútil tentar desmontar por argumentos e teorias e dados científicos o que ali é dito, pois isso seria fazer ciência, pesquisar, e o ideólogo, como o preconceituoso, não está interessado nisso. Nada, nos seus próprios termos, pode contradizê-lo.

Diante disso, a filosofia faz-se um discurso que, em primeiro lugar, percebe a ausência de reflexão (1), de distanciamento reflexivo em cada uma dessas atividades; a do cientista preso a seu objeto, a do ideólogo presa de seu objeto. O cientista, de fato, está atado demais às exigências de seu ofício para poder ter o distanciamento necessário a partir do qual ele possa refletir sobre as coisas que, enquanto ele diz o que diz, não são ditas e não poderiam ser ditas, mas que, nem por isso, pelo fato de não serem ditas, estariam menos presentes no ato de seu dizer, nas cercanias de seu discurso. O ideólogo, por seu turno, está por demais envolvido por seu objeto, como por um manto invisível; em segundo lugar, tendo percebido a ausência de distância, o discurso filosófico faz-se reflexão (2), isto é, faz-se a criação de uma distância ali mesmo onde nenhuma distância parecia possível. Refletir é cortar, romper, não seguir adiante: retornar. E é nesse sentido que o discurso filosófico é algo necessário e interessante, pois ao criar essa distância reflexiva possibilita, pelo ato de retorno, arejar o ambiente intelectual em que se vive.

Mas nem só de perceber ausência de distância e criar distância para pensar pressupostos vive a filosofia. Ela também afirma; ela também põe asserções sobre o mundo. E, então, é nesse sentido que eu, de minha parte, me torno alérgico à filosofia, pois, efetivamente, eu não teria nada para afirmar. Nenhuma palavra encantadora capaz de levar comigo, de arrastar comigo uma legião de fiéis. Eu não tenho qualquer interesse em convencer, em exercer sobre quem me escuta poder nenhum. Porque, no



final das contas, é disso que se trata, de poder. Porque a ciência, quando se debruça sobre um objeto, ela está buscando o conhecimento daquele objeto, e o resultado dessa busca que é o saber científico representa um quinhão de poder. A ideologia, e com ela o preconceito, como um discurso do objeto no sujeito, no sentido de que aquele sujeito que porta aquele discurso, por portar aquele discurso, tem a pretensão de agir sobre os outros movido pela verdade que a ideologia administra, seja como conforto, seja como bengala. A ideologia também é instrumento de poder, de dominação ou de perpetuação do que domina como objeto e a partir de dentro do próprio sujeito, sobre o próprio sujeito. E a filosofia, enfim, ao também afirmar, pode vir a ser tanto um discurso científico quanto um discurso ideológico, e mesmo preconceituoso.

Como, porém, eu não tenho, numa palavra, “uma filosofia”, não teria também nada a afirmar. E é quando a filosofia se faz “uma filosofia” que já não me interessa de modo algum apresentar-me como filósofo.

3 EXPRESSÃO DAS RACIONALIDADES

Por que a filosofia veio a ser também ela um discurso afirmativo, se sua proposta, desde o início de seu vir a ser na história, fora pôr-se como um discurso do contra, um discurso negativo e libertador? Aquilo que eu chamei de ciência e ideologia, de fato, apresentava-se no início da filosofia como mito e como religião. E, portanto, ao surgir, a filosofia se punha como um contradiscurso em relação ao mito e à religião. O mito, como o núcleo de uma religião viva, mantinha-se vivo porquanto desempenhava um poder, o poder de manter unidos os membros de um mesmo grupo social, segundo certa concepção de justiça que assegurava a ordem estabelecida seguindo hierarquias e normas. A filosofia, ao contrapor-se a isso, poderia ser concebida como um agente de libertação dessas normas e dessas hierarquias, apontando para uma forma outra de organização social, certamente bem mais liberal. Mas a filosofia, que advém na história sob a crise do mito, ao apontar para essa outra forma de organização social, não se ataria menos ao poder estabelecido do que o mito e a religião, pois se são novas condições sociais que desbancam a validade do mito, são essas novas condições sociais que permitem o surgimento da filosofia, e é para mantê-las vigentes que os filósofos hão de trabalhar.

Mas, esse é meu ponto: também a literatura, notadamente a tragédia grega,



procurará defender a vigência dessas novas condições sociais (NUSSBAUM, 2009) e, com isso, pode-se dizer que se cria por essa altura uma rivalidade entre expressões de racionalidade, a fim de saber-se qual das duas seria a mais adequada a ultrapassar o mito e fazer renderem elementos capazes de assegurar a nova ordem emergente.

Para compreender esse ponto é preciso, sobretudo, compreender um pouco mais o próprio mito. Somente quando a gente desfaz as compreensões prévias do que seja o mito a gente tem condições de compreender, não só, de fato, o que veio fazer aqui entre nós a filosofia, mas também o que é que veio fazer aqui uma série de outras atividades culturais, como a poesia, como o teatro, como, no rastro da filosofia, a própria ciência e, antes de tudo, a própria linguagem. O que seria o mito? O mito seria uma narração fabulosa, uma estória que se conta? Ora, o mito é efetivamente uma narração fabulosa, uma estória que se conta. Mas a pergunta que deve ser feita é: como essa narração fabulosa, como essa estória que se conta é vivida por quem a conta ou contava, por quem a ouve ou ouvia? Responder a isso é ter de reconhecer que o mito, nos seus primórdios, era sobretudo uma forma de vida. Vivia-se o mito. Vivia-se “no” mito. Que significa isso? Na verdade isso significa que não existe grupo humano vivo sem mito, porque *muthos*, que pode ser traduzido por enredo, é aquilo em que cada grupo humano, porquanto grupo, se enreda por dentro de si, liga-se e se agrupa no mito que ele a si mesmo se conta. O que é que faz o enredamento dos membros de um grupo e faz com que esses membros se mantenham unidos na unidade desse envolvimento pelo mito? Resposta: o próprio enredar-se do mito. E como é que um mito enreda, como é que ele vige, como ele mantém sua vigência? O que mantém a vigência de um mito é a crença naquilo de que ele é mito, naquilo de que ele é narração.

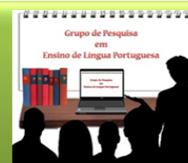
Nessa altura, há dois pontos que precisam ser levados em consideração. Primeiro: quem narra o mito? Segundo: em que lugar social encontra-se aquele que narra o mito. Quem narra o mito é o poeta. Quem seria o poeta? O poeta seria ou um membro ou um representante da classe nobre. E aqui peço permissão de trazer à recordação algumas contribuições de Marcel Detiënne, em seu livro **Os mestres da verdade na Grécia arcaica**. O poeta conta o mito porque ele é o beneficiário de uma deusa chamada *Mnemosine*, a deusa da memória. Logo: o poeta conta o mito para que não haja esquecimento das coisas que são contadas. Que coisas? As que interessam à manutenção do grupo no qual o poeta é um dos nobres ou representante deles, de qualquer maneira, “um funcionário da soberania” (DETIËNNE, 1983, p. 29). São coisas



que teriam acontecido em priscas eras, em tempos muito remotos, e que não podem ser esquecidas, sob pena de que se perca a própria unidade do grupo, logo, também a distribuição dos lugares sociais já estabelecida, logo: o poderio do soberano. O poeta narraria sua história movido pela deusa, inspirado por ela, para evitar o esquecimento daquilo que, sempre lembrado, asseguraria a manutenção do estado de coisas presentes. É preciso que o poeta cante e conte as histórias que, ouvidas pelo grupo há séculos, dizem respeito aos grandes homens e grandes acontecimentos que estão na raiz, na fundação daquele grupo. Ao mesmo tempo, ao contar essas histórias, que evitam o esquecimento desses grandes feitos, o poeta, paradoxalmente, provoca outro esquecimento: o das dores e sofrimentos de quem o escuta, dores e sofrimentos advinentes da própria situação hierarquizada e normatizada, numa palavra, advinentes do estado de opressão em que vive quem o escuta. Pois eu, quando escuto o poeta, esqueço as dores de minha existência porquanto me transporto à existência de outrem, tecida pelo poeta com a sua linguagem. E, enquanto esqueço de minhas dores e o poeta me faz lembrar as histórias passadas, essas histórias, que me trazem de volta os grandes acontecimentos, me asseguram que há razão suficiente para eu estar ali naquela situação de sofrimento, que não há motivo de revolta nem necessidade de que seja de outra maneira.

Que são esses grandes acontecimentos contados pelo poeta e assentados na origem da fundação daquele grupo? Em primeiro lugar, o relacionamento entre os primeiros homens e os deuses; em segundo, os feitos memoráveis desses primeiros homens, dos membros fundadores daquele grupo. E isso nos remete ao que eu falava antes. Qual é o lugar social do poeta. O poeta ou é um nobre ou um representante dos nobres. Então, quando o poeta conta essas coisas dos deuses e dos heróis para evitar o esquecimento, na verdade o poeta instaura um discurso que está autorizado pela classe de onde ele vem ou pela qual ele fala, e que é a primeira a se beneficiar daquela rememoração do longínquo e (imagina-se) idealizado passado.

No sentido dessa autorização (auto) beneficente, tudo o que o poeta diz é verdadeiro. E, nesse ponto, sem nos afastarmos muito de Marcel Detiègne, vale a pena continuarmos com a leitura que Luiz Costa Lima, em seu livro *Mimesis e modernidade* (1980), faz do trabalho do historiador francês. Tudo o que o poeta dizia era verdadeiro porque não havia, por aquela época, qualquer condição social de distanciamento, isto é, não havia conflito de interesse suficientemente amadurecido mediante o qual se pudesse

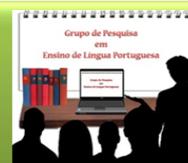


erguer um outro discurso que servisse de contraponto ao discurso do poeta, do nobre, e relativizasse a sua verdade. Sob a ausência dessa condição social de um contraponto, a verdade do poeta, além de única, era também inquestionável.

A experiência do não-distanciamento, portanto, a experiência da aceitação daquele discurso (a crença) cria o liame, o nó, o laço necessário que mantém cada membro do grupo atado ao lugar que já sempre ocupa e desde sempre ocupou e também atado ao outro membro, de modo que se torna uma e mesma coisa aceitar a minha posição social e aceitar me manter como pertencente ao grupo como um todo, que assim se perpetua como grupo, sob a configuração social que sempre foi a que está aí presente. Isso é fundamental para entender o mito, porque o mito são justamente esses laços entre mim e meu lugar social, entre mim e os membros de um mesmo grupo. Portanto, quando o mito existe, quando está vigente, quando é vivo, uma comunidade existe, viceja, vive como uma realidade social da qual se pode dizer que é mantida sob a justiça, pois justiça, *Dike* como lembra Alasdair MacIntyre, em seu livro **Justiça de quem, qual racionalidade?**(1991), é precisamente o nome da organização ordeira de lugares sociais pré-determinados.

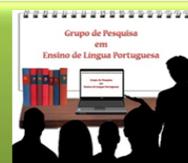
Isso quer dizer claramente que não podemos entender a palavra justiça, a palavra *Dike*, que também é o nome de uma deusa, como nós a entendemos hoje. A justiça entre os gregos arcaicos, os primeiros gregos, era a distribuição de lugares segundo ordenações (*themistes*) vindas diretamente de Zeus e coordenadas pelos reis (os *basileus*). Logo, não me manter no lugar que me fora previamente ordenado seria desobedecer, não só o rei, mas o próprio deus que o mandou fazer que tudo fosse assim como tudo é. De modo que, se você é artesão, pastor ou agricultor, e eu lhe pergunto por que você se mantém na árdua e sofrida azáfama de ser agricultor, pastor ou artesão, a resposta é somente uma: porque o deus assim o ordenou, a mim e a todos os meus antepassados e também a todos os que virão de mim, depois de mim. Aquilo que eu sou é o lugar que eu ocupo na comunidade em que vivo, e o lugar que eu ocupo na comunidade em que eu vivo, já recordava Henry Maine (1870) em seu livro *Ancient law*, de 1861, foi Zeus que me ordenou ocupar, e é dessa ocupação que eu retiro a seiva substancial de minha existência.

Ser, portanto, é ser justo, e ser justo é manter-me no lugar que me foi reservado. E uma cidade justa, ou seja, uma comunidade justa é aquela em que cada um de seus membros procura ser o melhor (*ariston*), o bom (*agathon*), dotado de excelência (*areté*)



naquilo que lhe fora ordenado ser e fazer-se ser. Isso não queria, pois, dizer que, porque existia um nobre, porque existia um povo sofredor, houvesse injustiça social. Somente um olhar posterior a essa situação veria ali algum sinal de injustiça. Olhando a partir de dentro da comunidade e ouvindo-se a palavra do poeta, a justiça era justamente a manutenção daquela situação de notável desigualdade social. O herói, por exemplo, é herói porque Zeus assim o quis. O que é que se espera do herói? Do herói se espera que tenha a palavra justa no momento certo de usá-la, e que tenha a coragem na batalha, tudo em benefício, não de si, mas do todo comunitário.

Compreender o mito, portanto, é compreender a especificidade dessa experiência em que o todo da comunidade tem precedência sobre as partes de seus membros, e essas partes não questionam essa precedência do todo. Todavia, esse todo é feito de seres humanos, animais absolutamente instáveis, e por isso está o tempo todo ameaçado de explodir. O tema de toda a *Ilíada* (1969) não é outro senão essa ameaça que, antes dela, dois mitos cuidaram de conjurar o quanto puderam. Um deles vem da própria tradição grega; o outro é da tradição judaica. Este é o mito do desgraçado, do infeliz, do caluniado Lúcifer. Quem foi Lúcifer? Inútil procurar a Bíblia para sabê-lo. Nela, se tem dele apenas uma referência indireta, quando se fala de um rei petulante que teria desobedecido a vontade divina. Isso leva a crer que o mito de Lúcifer permaneceu vigente por uma longa tradição oral, vinda de muito antes da Bíblia, e dele eu mesmo só fiquei sabendo graças aos anos de catecismo cristão a que me submeti na infância. Segundo esse mito, Lúcifer foi um lindo e maravilhoso anjo feito de luz e de fé, o preferido de *Yaveh*, que resolveu entrementes não querer mais servir ao Senhor. Queria ele mesmo ser um Deus. Ora, o que significa isso? Significa que um indivíduo quer se destacar do grupo e quer fazer ele mesmo a sua própria vida. Para um ser assim, que outro castigo oferecer, pelo grupo ameaçado, a não ser o inferno? Na tradição grega, o mito conjurador da ameaça ao grupo pelo indivíduo é o de *Prometeu*. A contar com Jean Pierre Vernant (2007), em seu livro **O universo, os deuses, os homens**, *Prometeu*, nem completamente um deus nem completamente um titã, destacava-se por ser um espírito de rebelião, maligno, desobediente e sempre disposto a criticar. Roubou de Zeus o fogo divino e deu-o aos homens. O que acontece com Lúcifer e com *Prometeu*, em vista de suas petulâncias? Um, de fato, foi ser deus lá para as bandas do inferno, o fogo eterno. O outro, aprisionado em um monte, teve seu fígado exposto eternamente e todos os dias para o deleite reiterado dos abutres. Ou seja, esses mitos existem para dizer: eis



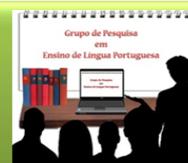
o que merece quem desobedece aos deuses e querem ser senhores de si mesmos, indivíduos. A estória de Aquiles era contada com o mesmo fim, e toda a aventura de Ulisses, na *Odisséia* (2001), nada mais fora senão um reforço contra a desobediência.

Como esses mitos são dos mais antigos, não se poderia concluir deles que a iminência do surgimento do indivíduo é uma ameaça tão antiga quanto a formação da própria humanidade? Talvez se pudesse mesmo dizer que a humanidade enquanto grupo só prosseguiu seu fluxo civilizatório ao longo dos séculos enquanto pôde impedir a explosão ou surto do indivíduo, ou que se pode medir sua força, como no Egito, onde só o faraó era indivíduo, logo, também um deus, pela capacidade de evitar esse surto de explosão. Mas, na medida em que o mito punitivo existe desde aí, pode-se dizer que a desordem precede a ordem, e o mito é contado para que, reforçando-se o poder do deus, o poder divino, que é elemento de unificação, possam religar-se os seres humanos sob a obediência ao deus e aos seus mandatários.

O poeta arcaico, porquanto educador, era também o sacerdote de uma religião cuja tarefa precípua consistia em conjurar a desordem, fundar a ordem e justificar a ordem fundada, mantendo-a viva no nível psíquico, enquanto seus beneficiários cuidavam de assegurar-se as condições sociais que permitiam a identificação entre a palavra do poeta e a verdade, de uma maneira única e singular, perpetuando a situação de dominação.

O nascimento da filosofia é contemporâneo do surgimento das condições sociais em que a deterioração desse todo comunitário deixa de ser uma ameaça difusa e se torna uma realidade incontornável. Mas, antes de a filosofia vir a ser, com toda sua ambiguidade essencial, a epopeia homérica já testemunhava, como indicamos, os indícios de perturbação da ordem como uma realidade patente. Eric Voeglin (2009), em seu livro *O mundo da pólis*, recorda que a guerra de Tróia não foi uma guerra entre nações, mas, na verdade, uma guerra civil, entre facções de um mesmo grupo étnico. E foi de fato, pode-se imaginar, essa situação crítica de desavenças entre aparentados que deu mostras, por um lado, de certa insuficiência dos mitos narrados em rapsódias por poetas andarilhos (os *aedos*) e, por outro, da necessidade de, à falta de condições sociais adequadas e amadurecidas, reforçar esses mitos para dar uma sobrevida à situação de seus beneficiários.

A escrita dos mitos e sua organização em unidades literárias, as epopeias, foram a providência possível àquela época de crise iminente. Homero deu conta do serviço por



uns duzentos anos, o tempo para o amadurecimento das condições sociais com as quais uma nova classe, enriquecida pelo comércio, surgia e, com isso, criava materialmente o que faltava até ali, a saber, o direito de contrapor à verdade do poeta arcaico e do poeta épico, uma outra verdade possível.

A filosofia originária, a tragédia grega, a retórica sofística e a dialética socrático-platônico-aristotélica, além da comédia e da poesia lírica, da historiografia e do discurso político, da escultura e da pintura etc. concorreram para oferecer o discurso, digo, o *logos*, digo, a expressão da **racionalidade** mais convincente e melhor, para assegurar, em nível mental, o estabelecimento da nova ordem econômica e social emergente.

Para efeito de nossa exposição, fiquemos com apenas uma das muitas contraposições possíveis entre essas racionalidades disponíveis (sentimento, convenção, razão, memória): aquela entre sentimento e raciocínio, ou, segundo certa visada disciplinar, entre arte e filosofia.

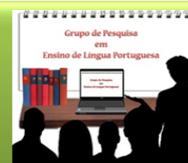
Espero com isso deixar mais claro o que eu estou dizendo quando digo que, nada tendo a dizer, a mim não me interessa, em certo sentido, unir-me à filosofia.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para darmos conta do conflito das racionalidades aqui referidos, convido-vos, em proveito do tempo, a um atalho. Que se abra o livro **O descredenciamento filosófico da arte**, de Arthur Danto (2014), e se releia o capítulo que dá título ao livro, o primeiro. Numa passagem ainda inicial, enquanto desenvolve a ideia da inocuidade da poesia em particular e da arte em geral para fazer algum efeito sobre as coisas do mundo em geral e ainda menos no mundo da política, ele cita um trecho de um manuscrito do poeta Auden, no qual se pode ler:

Os artistas se entenderiam melhor num tempo de crise como o presente se os últimos percebessem que a história política do mundo teria sido a mesma se nem ao menos um poema tivesse sido escrito, nem um quadro pintado, nem um compasso de música composto. (AUDEN apud DANTO, 2014, p. 36).

Ninguém, dentre os poetas, artistas e simpatizantes das artes, gostaria muito de ouvir uma declaração dessas se, por acaso, viesse da boca de qualquer outra pessoa, porque o apreço e a estima com que estas pessoas consideram a arte e a poesia, magoados, tenderiam a levá-las a contestar, menos por não ser verdadeiro o que ali é

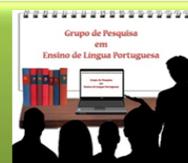


dito do que por salvar algo do orgulho ou do prestígio feridos. Todavia, vinda de um poeta uma tal afirmação, nem o orgulho nem o prestígio podem ser feridos e, então, o que há de verdadeiro nisso fica mais fácil de ser vislumbrado.

O que há de verdadeiro nisso é que, se a poesia e as artes em geral nada podem (CATTANI, 2004, p. 50) contra ou mesmo a favor das forças do mundo (físico ou político), seja no sentido de impedir seus propósitos ou corrigir seus enganos, seja no sentido de contribuir com elas em seus desígnios, é porque o jogo, ou melhor, a luta entre arte e filosofia há muito foi vencida por esta última, que moldou e vem moldando o mundo ocidental há séculos, e se, contra ou a favor dos problemas advenientes dessa moldagem, a poesia e as belas artes em geral nada podem fazer, isso se dá justamente porque não foram elas que os puseram em movimento, e nem poderiam ter sido elas, já que a “parada” entre o pensamento e o sentimento foi decidida ali nos primórdios; a história da literatura e da arte passando a ser, a partir do vitorioso acontecimento histórico que é a obra platônica, a história de sua supressão pela filosofia.

A filosofia descredencia a arte como a militância de um político descredencia seus opositores, a fim de assegurar a crença de que o seu político é o mais bem capacitado para ocupar o cargo em questão. Logo, o que quer que a filosofia diga da arte, é de filosofia que se trata, e não de arte. E o que ela adianta, no que ela diz sobre arte, faz parte de um processo discursivo, de autoafirmação, pelo qual ela se esforça para implantar uma crença. “Platão, como se sabe, identificou a prática da arte com a criação de aparência das aparências, duplamente distante da realidade à qual se dirige a filosofia” (DANTO, 2014, p. 39), mas não antes de fazer passar um discurso valorativo onde a aparência seria de segunda categoria ontológica; não antes de inventar um conceito de realidade (invisível) à qual a arte (o que vemos e o que se dá a ver) por princípio jamais poderia alcançar.

Nesse sentido, se “a história da arte é a história da supressão da arte” (DANTO, 2014, p. 38), pode-se perfeitamente atinar para o fato de que a história da filosofia poderia ser vista “como um esforço colaborativo maciço para neutralizar uma atividade” (DANTO, 2014, p. 38), a atividade artística, e justamente ali onde mais a filosofia cuida de dizer o que seja a arte. Aliás, o que nós sabemos da arte fora de uma filosofia da arte? Mesmo quando traçamos sua história com a máxima isenção, nós o fazemos em um mundo já dominado pela vitória da racionalidade “de pensamento” sobre a



racionalidade “de sentimento”, e os problemas que a arte enfrentou ao longo de sua história, eles não podem ser estudados fora do fato de que foram postos sob um chão histórico que ela não trabalhou ou que ela fora impedida de trabalhar, de cultivar. Por isso, se desse chão surgem problemas contra os quais e pelos quais a arte, impotente, ou tornada impotente, nada pode fazer, isso se dá porque não foi ela quem os criou, mas, precisamente, a supremacia da racionalidade “de pensamento”, a racionalidade filosófica.

Não querer ser filósofo, nesse ponto, é indicar um caminho de volta ainda mais radical, a fim de que, podendo-se fazer de novo a experiência da fonte de onde surgiram a linguagem, as técnicas, o mito, as artes, a filosofia etc., pudéssemos também criar novos problemas, problemas para os quais outras invenções (outras artes) pudessem intervir para resolver o maior de todos os problemas: como ser feliz na relação consigo mesmo, com os outros e com o mundo natural?

LITERATURE AND PHILOSOPHY: the rationality of those projects

ABSTRACT

This article intent to trace a trajectory, since the primordial of Greeks, in which the problem of social disorder creates a demand for installing a stability principal which guarantees a healthy relation between human being themselves, and between humans and nature. The universe of Literature, expressed in the shape of Epopee and Tragedy has assured a certain degree of rationality. The philosophy sphere covers yet, another demand for rationality. The thesis presented in this paper is of rivalry between those two rationalities in the setting of the stability principal.

Keywords: *Philosophy. Literature. Rationality.*

REFERÊNCIAS

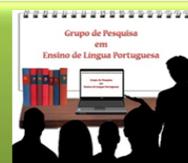
CATTANI, I. Questões atuais da crítica. Reflexões sobre a crítica, a arte “à margem” e a poética. In: FARIAS, A. (Org.). ***Icleia Cattani***. Rio de Janeiro: Funarte, 2004. (Coleção Pensamento Crítico).

DANTO, A. **O descredenciamento filosófico da arte**. Tradução de R. Duarte. São Paulo: Autêntica, 2014.

DETIÈNNE, M. ***Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica***. Tradução de J. J. Herrera. Madrid: Taurus, 1983.

HOMERO. ***Ilíada***. Tradução de C. A. Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1969.

ANDRADE, A. C. LITERATURA E FILOSOFIA: dois projetos de racionalidade. In: DORNELES, M. R. H.; FONSECA, J. Z. B. (Coords.). SIMPÓSIO NACIONAL DE LÍNGUAS E LITERATURAS, 1., 2014, Aquidauana; ENCONTRO NACIONAL DE LITERATURA E FILOSOFIA, 1., 2014, Aquidauana. **Anais eletrônicos...** Aquidauana: MCElestine, 2015. p. 162-177.



- HOMERO. **Odisséia**. Tradução de C. A. Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- LIMA, L. C. **Mímesis e modernidade**. Formas das sombras. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- MACINTYRE, A. **Justiça de quem, qual racionalidade?** Tradução de M. P. Marques. São Paulo: Loyola, 1991.
- MAINE, H. **Ancient Law**. *Its connection with the early history of socitey, and its relation to modern ideas*. (1861). London: J. Murray, 1870.
- NUSSBAUM, M. C. **A fragilidade da bondade**. Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Tradução de A. A. Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- VERNANT, J. P. *L' univers, les dieux, les hommes*. In: *OEUVRES 1. RELIGIONS, RACIONALITÉS, POLITIQUE*. Paris: Seuil, 2007.
- VOEGELIN, E. **O mundo da pólis**. Tradução de L. Pudenci. São Paulo: Loyola, 2009. v. 2. (Ordem e história).

Como referenciar este artigo científico:

ANDRADE, Abrahão Costa. LITERATURA E FILOSOFIA: dois projetos de racionalidade. In: DORNELES, Marcos Rogério Heck; FONSECA, Janaína Zaidan Bicalho (Coords.). SIMPÓSIO NACIONAL DE LÍNGUAS E LITERATURAS, 1., 2014, Aquidauana; ENCONTRO NACIONAL DE LITERATURA E FILOSOFIA, 1., 2014, Aquidauana. **Anais eletrônicos...** Aquidauana: MCElestiné, 2015. p. 162-177.