

**À CONTRACORRENTE. EDUCAÇÃO, MEMÓRIA E URBANO NO ENCONTRO DO
DIÁLOGO COM A REALIDADE¹**

*Countercurrent. Education, memory and urban in the encounter of the
dialogue with the reality*

MARTINS, Sérgio Manuel Merêncio²

RESUMO

Numa palestra para professores e funcionários de escola pública de ensino fundamental de uma periferia metropolitana, destinada a discutir o projeto político-pedagógico por eles formulado, o autor incursiona nos temas enunciados no subtítulo, centrando-os na dialetização da consciência com o possível-impossível constitutivo da realidade, concebida enquanto totalidade concreta, movente e aberta.

Palavras-chave: Diálogo e modo de vida; Educação; Memória.

ABSTRACT:

In a lecture to teachers and functionaries of a public elementary and middle school of a metropolitan periphery, devoted to discuss the political-pedagogical project formulated by them, the author penetrates the themes enunciated by the sub-title, centralizing them around the dialectical movement between consciousness and the possible-impossible that constitutes reality, conceived as a concrete totality, stirring and open.

Keywords: Dialogue and way of life; Education; Memory.

¹ Texto elaborado a partir da participação do autor em debate ocorrido em 14 de abril de 2012, na Casa do Baile (Fundação Municipal de Cultura da Prefeitura de Belo Horizonte), sobre o projeto pedagógico da Escola Municipal Anne Frank, com seus trabalhadores (docentes e funcionários).

² Doutor e Mestre em Geografia Humana, graduado em Geografia, todos pela USP. Professor do Departamento de Geografia e do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFMG. E-mail: <sergiomartins@ufmg.br>.

INTRODUÇÃO

Em primeiro lugar, quero agradecer o convite para discutir com vocês o projeto “Memória e identidade: história da comunidade do Confisco”. Pelo que fui informado, o convite adveio da leitura de certo texto, referido a uma pesquisa na qual participei, devo dizer, de maneira um pouco rebarbativa.³ De todo modo, foi por conta da participação nessa pesquisa, bem como noutra, da qual fui o orientador,⁴ assim como em virtude de algumas visitas ao Conjunto Confisco, referidas a atividades desenvolvidas no âmbito da disciplina de Geografia Urbana, que ministro na UFMG há algum tempo, que tomei contato com o trabalho desenvolvido na Escola Anne Frank.

Essas observações permitem que os agradecimentos pelo convite sejam acompanhados de um pedido de desculpas por, digamos assim, uma indelicadeza. De fato, a certa altura da reunião preliminar com a coordenadora da escola, quando o convite para esse debate fora melhor detalhado, inquietei-me com a suposição de que seria convidado para elaborar o próprio projeto político-pedagógico. Com a delicadeza que me faltou, a coordenadora tranquilizou-me ao explicar que não se tratava de convite dessa natureza. Melhor assim, disse-lhe, pois, se acaso estivessem demandando alguém para escrever o próprio projeto, seguramente tinham procurado a pessoa errada, pois pouco sei ou conheço do Confisco e da Escola, como creio ter deixado claro nas observações iniciais.

Esse breve relato é pertinente para iniciar minha exposição, que tem a ver com essa recusa e oposição à submissão do pensar e do agir próprios a alguém de fora, estrangeiro e estranho ao âmbito das experiências nas e pelas quais se pode estabelecer uma relação de autonomia, consigo mesmo e com os outros.

Começo valendo-me de um texto escrito há mais de duzentos anos. O que pode lhes parecer extemporâneo, mas é um texto que trata do mundo moderno. Cheguei a ele por conta da incursão que venho fazendo na obra de Michel Foucault. De fato, na primeira aula de seu último curso no *Collège de France*, Foucault (2010 [orig.2008], p.3-39)⁵ refere-se a esse opúsculo como um dos textos fundadores do discurso filosófico da modernidade. É o texto no qual Kant responde à pergunta sobre o que é o esclarecimento, ou o iluminismo. Sua atualidade discursiva deve-se à determinação de seus referentes a um presente, o mundo moderno, que apesar dos seus muitos desdobramentos e redobramentos desde o século XVIII ainda é o nosso. É um texto importante porque Kant formula seu discurso situando-o não na relação com referenciais orientadores de épocas pretéritas, não na busca de distinguir, para dissociar, o presente do passado, mas na relação do presente, que se autodenomina como um processo – *aufklärung*, iluminismo, esclarecimento –, consigo mesmo. Pois bem, diz Kant (2012 [orig.1784], p.13): “O iluminismo é emancipação do ser humano de sua imaturidade autoimposta”. Ou, na tradução (brasileira) da tradução (francesa) utilizada por

³ Cf. DEBORTOLI et al., 2008.

⁴ Cf. MARTINS, 2004.

⁵ N.E.: Na indicação das referências utilizadas, quando não se trata de uma edição referente à publicação original, o autor indica sempre, entre colchetes, essa informação, tal como aqui, em Foucault (2010), cujo original data de 2008. Daí a indicação [orig.2008].

Foucault, trata-se da saída do homem da sua menoridade, pela qual ele próprio é responsável. É com essa afirmação que ele dá início ao texto, publicado ao final de 1784. Ter coragem de fazer uso do próprio entendimento sem a tutela de outrem é o lema do esclarecimento, com o qual Kant conclui o primeiro parágrafo. *Sapere aude!* (Ouse saber!). Eis uma estrela-guia para (não posso resistir) iluminar nossa caminhada!

E por que essa imaturidade, essa menoridade, é autoimposta? Porque é cômoda, ele diz, porque é confortável ser imaturo. “Se eu tiver um livro que me pareça razoável, um pastor que atue como minha consciência, um médico que determine a minha dieta, etc., então eu não preciso fazer qualquer esforço” (KANT, 2012 [orig.1784], p.14). Obviamente não estamos diante de um obscurantista que recusava a leitura de livros ou a consulta a médicos. A tradução utilizada por Foucault (2010 [orig.2008], p.29) deixa isso mais claro: “‘Se tenho um livro que me faz as vezes de entendimento’, ‘se tenho um diretor de consciência’ [...], ‘se tenho um médico que decide por mim sobre o meu regime’ [...]”. A questão é: se delegamos a outrem o que nos cabe, se abdicamos do nosso entendimento, se aceitamos que outros nos dirijam, que decidam sobre as condutas a assumir para nossas vidas, sobre nosso pensar e agir, mantemo-nos dependentes, num estado de menoridade. “Não é necessário que eu pense se simplesmente posso pagar; outros tomarão, por mim, esses fardos cansativos sobre si mesmos” (KANT, 2012 [orig.1784], p.14).

Seria cômodo, portanto, contratar um especialista em educação que lhes apresentasse um projeto pedagógico, mas isso os manteria presos a uma menoridade consentida, na medida em que estariam não só deixando de cumprir um dever de ofício, mas sobretudo abdicando de uma prerrogativa da qual não foram expropriados. Do mesmo modo, ali onde o professor não foi destituído das condições e meios de exercer uma atividade digna de ser chamada de pedagógica, ali onde a docência não foi inviabilizada pela mercantilização do ensino reinante nas escolas privadas, ou por seu sucateamento nas escolas ditas públicas, é menor um professor que reproduz os conteúdos de um livro qualquer, pouco ou nada se esforçando para ir além dos limites do já sabido e conhecido no âmbito de um dado campo científico.

Não são, portanto, apenas as crianças que se encontram num estado de menoridade, mas todos aqueles - Kant ainda acrescenta - que se afeiçoam a esse estado de tutela do espírito no qual preceitos e fórmulas operam mecanicamente como um andador, aquele aparelho que a rigor dissuade uma criança de andar sozinha. Analogamente, forma-se uma espécie de segunda natureza embotadora para grande parte da humanidade, a qual, ao fim e ao cabo, “sente-se verdadeiramente incapaz de fazer uso de sua própria razão, porque nunca se permitiu ou foi autorizada a experimentá-la” (KANT, 2012 [orig.1784], p.14).

Dentre as dificuldades para emergir da menoridade, para caminhar com confiança sobre os próprios pés e de cabeça erguida, Kant alude, com um grão de ironia, ao papel dos que assumem “gentilmente” a responsabilidade de supervisionar essa saída da imaturidade. Eles se incumbem não apenas de cuidados para mostrar os perigos de aprender a andar sozinho, como

zelam para que os que se erigem não saiam do caminho trilhado. O problema aqui, diz ele, é o de pensadores que, após se libertarem do jugo da imaturidade por seu próprio esforço intelectual, acabam por se mostrar incapazes de qualquer esclarecimento, assumindo o papel de tutores ao “instilar preconceitos” que “servirão como uma rédea orientadora” (KANT, 2012 [orig.1784], p.15). São pessoas que buscam adquirir autoridade sobre os outros para dirigi-los. Valendo-me uma última vez de Kant, dos textos provenientes de seus cursos sobre educação - “o maior e o mais difícil problema que possa ser proposto ao homem”: essas pessoas são incapazes de conduzir o outro ao uso de sua própria liberdade, “de cultivá-lo para que um dia possa ser livre, ou seja, não depender dos cuidados de outrem” (KANT, 1974 [orig.1803], p.77-88).

Bem, deixo ao encargo dos interessados prosseguir com as elaborações e proposições do filósofo de Königsberg. Da minha parte, o interesse é sublinhar que as questões por ele abordadas nos são contemporâneas, pois concernem à questão da autonomia, que, como nos lembra a etimologia, é a do nomóteta, do legislador de si. Não que vá se tratar de um conjunto de leis que *a priori* alguém estipula para si mesmo para, a partir de então, obedecer fielmente. A rigor, é impossível que alguém possa estabelecer para si uma tábua de leis antes de empreender algo mais complexo, como o é a atividade laboriosa de si: o trabalho que o próprio indivíduo desenvolve de conhecimento de si e de suas relações com os outros, na espessura e na vastidão do mundo. É ao longo desse percurso, no qual cada um se elabora na medida em que experimenta em si o mundo, se afirma em sua individualidade numa dada efetividade histórica, que o governo de si indexado ou não a uma nomotesia pode se propor. Cada um é, parcialmente, o que faz de si. Parcialmente, pois o ser e a consciência de cada um não se reduzem ao indivíduo nem se resolvem somente nele e a partir dele: a própria individualização é condicionada historicamente. Na e para a formação e desdobramento de um ser que é simultaneamente individual e social, que se individualiza na e pela sociedade que o envolve e da qual participa, não cabe portanto um solipsismo narcisista, um Eu que, procurando no Outro projeções de si próprio, não é. Tampouco servidão voluntária para usar o nome feio com o qual Étienne de La Boétie tratou dos desnaturados que servem de bom grado⁶, o consentimento a determinismos (da família, da sociedade, do Estado, da Igreja ou de um ente celestial qualquer, invocado sem o auxílio de mediadores) que colonizam um Eu ainda mal elaborado a ponto de danificá-lo, atrofiando-o de tal modo que suas atitudes e posturas diante de si e da vida se constituam como aptidões para adaptações, tornando-o súdito de um mundo dado e consumado. É na amplidão entre esses dois nada coagulados em subjetividades alienadas de si, é portanto no âmbito das relações intersubjetivas, das condições nas e pelas quais elas se

⁶ “Mas, ó Deus, o que pode ser isso? Como diremos que isso se chama? Que infortúnio é esse? Que vício, ou antes, que vício infeliz ver um número infinito de pessoas não obedecer mas servir, não serem governadas mas tiranizadas [...]. Então, que monstro de vício é esse que ainda não merece o título de covardia, que não encontra um nome feio o bastante, que a natureza nega-se ter feito, e a língua se recusa nomear? [...] que mau encontro foi esse que pôde desnaturar tanto o homem, o único nascido de verdade para viver francamente, e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de retomá-lo?” (LA BOÉTIE, 1999 [orig.157-], p.12-19).

estabelecem que a autonomia, o zelo do indivíduo com suas incompletudes e potencialidades, pode florescer.

Então, é preciso levar ainda mais longe essa recusa a que um terceiro possa lhes oferecer um produto, no caso um projeto político-pedagógico pronto e acabado, pelo qual determinaria o fazer no âmbito de uma escola da qual pouco ou nada sabe e conhece. Pois é fácil identificar o charlatão, o vigarista. Mas é fundamental compreender como aquele que se serve de douradas vestes nega a autodeterminação, a qual só se processa na e pela intersubjetividade. Gostaria de me deter um pouco nisso.

Ninguém desconhece que um discurso científico é parametrizado por um conjunto teórico-conceitual bem definido, elaborado segundo regras, formas e métodos. É uma linguagem codificada para um determinado uso. E, como toda linguagem, é uma representação do real. Ora, nominamos as coisas ao delas tomarmos consciência. Ao marcá-las com um som, fazemo-las brilhar, tornamo-las fenomênicas. Damos-lhes uma origem, para nós.⁷ O homem - dizia Walter Benjamin (2012 [orig.1916]) - é o senhor da natureza porque é ele quem denomina as coisas. E só assim ele alcança o conhecimento delas. Mas o nome da coisa, sua enunciação, sua definição não é a própria coisa, sequer sua origem, senão a aparência que lhe demos.⁸ Como dissera antes um outro filósofo alemão, as frutas reais não existem como distintas configurações do conceito de fruta, de uma suposta substância posta pela representação.⁹

Com palavras representamos coisas, pessoas, lugares, acontecimentos... não presentes. Para não nos confinarmos num debate estéril quanto à fidelidade ou fidedignidade da re-(a)presentação do que se encontra ausente,¹⁰ apresso-me em considerá-la a representação – como um

⁷ “261. *A originalidade*. - O que é a originalidade? É *ver* algo que ainda não tem nome, não pode ser mencionado, embora se ache diante de todos. Do modo como são geralmente os homens, apenas o nome lhes torna visível uma coisa. – Os originais foram, quase sempre, os que deram nomes.” (NIETZSCHE, 2007 [orig.1882, 1887], p.184, grifo do autor).

⁸ “11. *A linguagem como suposta ciência*. – A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência” (NIETZSCHE, 2007 [orig.1878], p.20-21).

⁹ “Quando, partindo das maçãs, das pêras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação geral ‘fruta’, quando, seguindo adiante, *imagino* comigo mesmo que a minha representação abstrata ‘a fruta’, obtida das frutas reais, é algo existente fora de mim e inclusive o *verdadeiro* ser da pera, da maçã etc., acabo esclarecendo – em termos *especulativos* – ‘a fruta’ como a ‘substância’ da pera, da maçã, da amêndoa etc. Digo, portanto, que o essencial dessas coisas não é sua existência real, passível de ser apreendida através dos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, ‘a fruta’. É certo que meu entendimento finito, baseado nos sentidos, *distingue* uma maçã de uma pera e uma pera de uma amêndoa, contudo minha razão especulativa considera esta diferença sensível algo não essencial e indiferente. Ela vê na maçã o *mesmo* que na pera e na pera o mesmo que na amêndoa, ou seja, ‘a fruta’. As frutas reais e específicas passam a valer apenas como frutas *aparentes*, cujo ser real é ‘a substância’, ‘a fruta’” (MARX, 2009 [orig.1845], p.72, grifos do autor).

¹⁰ A esse respeito, o leitor interessado poderá se valer do nada improficuo diálogo criado por Goethe entre um “espectador”, incomodado com a inverossimilhança da representação na obra de

momento, um meio e um mediador do conhecimento. Que, ademais, nasce do seio do mundo real e nele se desenvolve. Portanto, sob determinadas condições, subjetivas e objetivas. Embebida de juízos, valores, perspectivas, interesses... os quais fortalece ou transgride, é uma abstração que, porém, se concretiza, que se torna atuante e operatória, que brota do manancial da vida e a ele retorna, buscando conferir-lhe sentidos, finalidades. Necessária mas insuficiente, pois entre a linguagem e o real, entre o representante e o representado, entre o pensamento e o ser há um abismo, um desvão que ora se comprime, ora se dilata. Pois é o próprio real, nos encontros e desencontros entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível, que anuncia essa descontinuidade, esse claro-escuro. O real nos escapa ao dele não apropriarmos, em que pese a elaboração conceitual arquitetada teoricamente procurar iluminar esse fosso, essa zona de sombras sem, porém, consegui-lo plenamente. Pois mesmo no âmbito do que pode e consegue compreender, no e pelo conhecimento científico não se vislumbram verdades preexistentes, intemporais, absolutas. A verdade conceitual se alcança no curso do pensamento, mobilizado a partir do real, em direção ao conhecimento de suas múltiplas determinações. Não está dada de antemão e alcançá-la é uma conquista efêmera, porquanto é apenas provisória, transitória, limitada e impulsionada por conflitos e crises advindos das contradições da vida real. Remissíveis mas não redutíveis um ao outro, conceito e vida descobrem seus limites recíprocos e os de sua relação como no amor: desde que um se dirija ao outro, na medida em que interajam mutuamente e não se dissociem. Quando um se dissolve no outro anulando-se, quando um suprime o outro esmagando-o, quando elaboração conceitual e vida se divorciam excluindo-se, fecham-se em suas respectivas misérias: um conceito sem vida (alienação teórica) e uma vida sem conceito (alienação prática). O que estou propondo, portanto, é um debate dos temas indicados no subtítulo centrado na dialetização do conhecimento (aí incluído o científico) com a vida, com as condições historicamente concretas e específicas nas quais os indivíduos se constituem e se movem.

O DIÁLOGO A MEIO CAMINHO DE SEU ENCONTRO COM A REALIDADE

Retomando os termos estabelecidos por Foucault, começemos pela verificação do discurso que não cessa de se experimentar a cada instante, tanto naquele que o pronuncia como naquele a quem se dirige. Um discurso que pretende se abrir para o surgimento da verdade, a *aletheia*, exige de seu enunciador - como demonstrou Foucault no curso ao qual aludi - aceitar o jogo da verificação. “Para que o discurso seja um discurso da verdade, o conhecimento do verdadeiro não pode ser dado antes a quem vai falar, a verdade tem de ser uma função constante e permanente do discurso” (FOUCAULT, 2010 [orig.2008], p.300).

Ora, se o jogo da verificação pressupõe que o saber não é um conteúdo que se adquire e transmite por não importa qual discurso – como observou um filósofo, num texto seminal, a sabedoria não é como a água, que flui da taça

arte, e o “defensor do artista”, que auxilia o primeiro a se pôr de acordo com a verdade da obra de arte. Cf. GOETHE, 2008 [orig.1798].

mais cheia para a mais vazia¹¹ –, dele pode participar o homem do conhecimento, cuja disposição própria é a de desconfiar de tudo o que em nós quer se tornar sólido. Não sem dificuldades. Pois essa disposição se depara com a reputação de que desfrutam os discursos petrificados nos quais as razões da tradição sempre se entrincheiraram. Reputação fortalecida - como afirmara Nietzsche - por uma “moralidade dos costumes, [que] educa o ‘caráter’ e *difama* toda mudança, toda reaprendizagem e transformação de si” (NIETZSCHE, 2007 [orig.1882, 1887], p.200-201, grifo do autor). Costumes, segundo o filósofo-poeta, representam determinadas experiências, determinadas maneiras de agir e avaliar numa dada época. Por seu turno, moralidade não é senão obediência a costumes que se conservam no tempo, não importando quais sejam. A moralidade concerne portanto a um descolamento em relação àquela representação de experiências vividas, tornando-se, com o fundamental auxílio da tradição – “O que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*” (NIETZSCHE, 2008 [orig.1881, 1887], p.18, grifo do autor) –, um bloqueio para que se estabeleçam outras e novas experiências, digamos assim, não ordenadas pela tradição e por ela não autorizadas.¹²

Caso, portanto, a relação de vocês com um professor desta ou daquela universidade, autor deste ou daquele livro, seja estabelecida a partir da premissa de que se trata de uma autoridade superior que presumivelmente detém o monopólio do acesso às fontes do saber e do conhecimento, cabendo-lhe zelo e rigor quanto à difusão de uma dada verdade para além de sua suposta morada, seria uma relação de submissão a uma posição hierárquica que os manteria dependentes de um discurso de fundo autoritário. Discurso não apenas cioso de respeito e reverência, mas que aspira à dominação; como, a meu ver, é o caso da chamada transposição didática de conteúdos, que “gentilmente” reserva à universidade a missão de difundir aos professores que atuam noutros níveis do ensino conhecimentos dos quais pouco ou nada participaram, como se pudessem fluir de um nível a outro. Ao fim e ao cabo, o antípoda dessa autoridade que se quer incontestada e incontestável, o outro pressuposto pelo dogmatismo em todas as suas formas e variantes é o não saber, o não pensamento. Nada muito distante dos teólogos que, arvorando-se como exclusivos intérpretes da Verdade transcendente e sua Vontade absoluta, decretavam não apenas a desnecessidade de um pensamento que a elas se opusesse, como arrogavam a si a tarefa missionária de torná-las acessíveis pela vulgarização catequética, cabendo obviamente aos catequizados consentimento e conformidade à Verdade ordenadora do mundo conforme lhes era transmitida.

¹¹ “[...] Sócrates sentou-se e disse: ‘Que bom seria, Agaton, se a sabedoria fosse o tipo de coisa que pudesse fluir daquele entre nós que dela estivesse mais repleto, para aquele que dela estivesse mais vazio mediante nosso mero contato mútuo, como a água que flui através da lã da taça mais cheia para a mais vazia’ (PLATÃO, 2010 [orig.380? a.C.], p.38).

¹² “19. *Moralidade e estupidez*. – O costume representa as experiências dos homens passados acerca do que presumiam ser útil ou prejudicial – mas o *sentimento do costume* (moralidade) não diz respeito àquelas experiências como tais, e sim à idade, santidade, indiscutibilidade do costume. E assim este sentimento é um obstáculo a que se tenham novas experiências e se corrijam os costumes: ou seja, a moralidade opõe-se ao surgimento de novos e melhores costumes: ela torna estúpido” (NIETZSCHE, 2008 [orig.1881, 1887], p.26, grifos do autor).

Ora, a verdade não é filha, tampouco propriedade da autoridade. Em contrapartida, para entrar no jogo da verificação e nele se sustentar é necessário que atentemos sobre o que é o discurso no qual a verdade não é uma condição prévia - como disse Foucault -, mas sua função constante e permanente. Pois esse discurso não se estabelece dissociado de um certo modo de vida. Evocando-o, pondo-o à prova, tomando-o como marco de emergência para o jogo da verificação, tornando-o dela testemunho prático ou exprobrando-o como sua contrafação, nos afastamos da conversa fiada, como também da verdade positiva,¹³ já instituída, de uma sabedoria preestabelecida num discurso do qual dependeríamos para nos orientarmos. Afinal, um deus, um sábio, um professor-sabe-tudo... enfim, sábio imortal ou deus mortal não almejam a sabedoria. Cada qual ao seu modo já a tem. Do mesmo modo, não almeja a sabedoria aquele que se basta,¹⁴ tampouco aquele que inercialmente se acomoda e se adapta ao mundo em que vive. O discurso da verificação é aquele que nasce de um modo de vida e, numa causalidade recíproca, nele busca atuar racionalmente, tendo, portanto, uma função formativa.¹⁵ Portanto, não se trata de formar discípulos ou apóstolos com vistas à fundação de uma seita. Muito menos de estabelecer uma miséria filosófica logocêntrica e autorreferida, um refúgio “teórico” alienante e alienado das tramas e dos dramas da vida. Trata-se de um caminho que se abre àquele que, na consciência de sua não sabedoria, se encontra entre a sabedoria do sábio e a ignorância do tolo. Sócrates é filósofo não porque examina as profundezas dos homens do alto de um éter especulativo, mas porque sabe que nada sabe e, assim, demonstrando que os outros sabem menos do que presumem saber, procura demonstrar que também são incapazes de filosofar, de se abrir para o jogo da verificação enquanto acontecimento que suspende e questiona o real para nele intervir. Nessa

¹³ Valho-me aqui da acepção conferida ao termo “positividade” por Hegel, ao examinar, num primeiro momento, a religião cristã. Como bem demonstrou Georg Lukács, esse termo tem um estatuto conceitual decisivo na elaboração teórica hegeliana, na medida em que tal positividade contrapõe-se à autonomia (moral, para Hegel) do sujeito. O código de que se vale a Igreja para definir questões decisivas da vida dos homens (o que devem fazer, saber, crer, sentir...) é ilegítimo, segundo Hegel, uma vez que deles exige-se a renúncia ao direito de conferirem a lei a si mesmos, a prestarem contas a si mesmos acerca de sua utilização, o que, em suma, exige a perda do uso independente da razão. “Por isso para o jovem Hegel sacudir o jugo do despotismo significa antes de tudo libertar-se daquela positividade, libertar o homem da religião cujos objetos são para os homens ultramundanos, transcendentes” (LUKÁCS, 1972 [orig.1954], p.99).

¹⁴ Novamente valho-me d’*O banquete*: “[...] nenhum deus ama a sabedoria ou deseja ser tornado sábio. Já o é. E ninguém mais que já é sábio ama a sabedoria. Tampouco o ignorante ama a sabedoria ou deseja ser tomado sábio; há aqui um aspecto em que a ignorância é difícil de suportar, a saber, o fato de uma pessoa que não é bela, boa ou inteligente contentar-se consigo mesma” (PLATÃO, 2010 [orig.380? a.C.], p.79-80).

¹⁵ “Todas as escolas denunciaram o perigo que corre o filósofo, se imagina que seu discurso filosófico pode bastar-se a si mesmo, sem estar de acordo com a vida filosófica. São constantemente atacados, para retomar os termos do platônico Polêmon, os que procuram se fazer admirar por sua habilidade na argumentação silogística, mas se contradizem na conduta de sua vida, ou, como afirma uma sentença epicurista, os que desenvolvem discursos vazios, os que, como afirma o estoico Epíteto, dissertam sobre a arte de viver como homens, em vez de viver eles mesmos como homens, que fazem, segundo a expressão de Sêneca, do amor pela sabedoria (*philosophia*) um amor pela palavra (*philologia*). Tradicionalmente, os que desenvolvem um discurso aparentemente filosófico, sem procurar pôr sua vida em relação com seu discurso e sem que seu discurso emane de sua experiência e de sua vida, são denominados ‘sofistas’ pelos filósofos, desde Platão e Aristóteles até Plutarco, que declara que, uma vez que os sofistas se distanciam de suas cátedras e põem de lado seus livros e manuais, eles não são melhores que os outros homens ‘nos atos reais da vida’” (HADOT, 2004 [orig.1995], p.252).

perspectiva, será tarefa do discurso filosófico não ser tão-somente *logos*, mas também *érgon*, ou seja, tocar a realidade.

Das explicações de Platão sobre sua aceitação a convite que lhe fora feito para se dirigir ao novo monarca de Siracusa,¹⁶ Foucault concluiu que o real da filosofia é a prática de sua verificação. No caso por ele examinado, a fala franca indexada à verificação, a palavra corajosa (a *parresía*) que se dirige à alma do soberano é a prova pela qual a verificação filosófica vai se manifestar como real. Uma vez que essa prova não significa a determinação, pelo filósofo, de como a cidade deve ser, “a prova do real que é a filosofia não é sua eficácia política, é o fato de que ela se introduz, em sua diferença própria, no interior do campo político e de que ela tem seu jogo próprio em relação à política” (FOUCAULT, 2010 [orig.2008], p.209). O triunfo prático da filosofia como uma arte (*tékhne*) exige que sua relação constante e permanente com a verdade seja acompanhada por um saber de *psykhagogía* (a direção e a conduta das almas) que permite dirigir-se à alma (à *psykhé*) daquele a quem o discurso se dirige, assim como, pelo diálogo que se estabelece, opera reciprocamente na alma daquele que o profere. Desse modo, a filosofia, em vez de ser uma força de persuasão que convencerá as almas de tudo e de qualquer coisa, “se apresenta como uma operação que permitirá que as almas distingam convenientemente o verdadeiro do falso e deem, pela paidéia filosófica, instrumentos necessários para operar essa distinção” (FOUCAULT, 2010 [orig.2008], p.276). Distinção, por fim, do discurso filosófico em relação àquele que é próprio da retórica, da lisonja, com o qual não pode coexistir.¹⁷

Embora surja no âmbito da política, a questão de fundo aqui não deixa de ser pedagógica.¹⁸ E, para tocar esse fundo que nos interessa mais de perto, é

¹⁶ “[...] ele, Platão, não queria dar a impressão de ser simplesmente logos, de ser apenas discurso e de ser considerado como tal. Ele quer mostrar que também é capaz de participar, de pôr mãos ao *érgon* (à ação). Claro, temos nesse texto a oposição clássica, perpétua no vocabulário grego entre logos e *érgon*. Vocês têm essa oposição *lógo* e *érgo*: em palavra e em realidade, em discurso e em ato, etc. Mas é preciso lembrar que, aqui, se trata justamente da filosofia, e da filosofia no campo da política. Para Platão, está claro que ser apenas o filósofo que escreveu *A República*, isto é, quem diz como deve ser a cidade ideal, é não ser nada mais que logos. Ora, o filósofo não pode, em relação à política, ser simplesmente logos. Para não ser simplesmente esse ‘verbo vazio’, ele tem de ser, de participar, de pôr diretamente mãos à ação (*érgon*)” (FOUCAULT, 2010 [orig.2008], p.200).

¹⁷ “Repetir o que é a opinião já constituída do povo ou do soberano e apresentar como sendo verdade: trata-se de uma prática que é de certo modo a própria sombra da *parresía*, sua imitação turbada e ruim. É isso que se chama de lisonja” (FOUCAULT, 2010 [orig.2008], p.274).

“O bom retórico, o bom rétor é o homem que pode perfeitamente e é capaz de dizer algo totalmente diferente do que sabe, totalmente diferente do que crê, totalmente diferente do que pensa, mas dizer de tal maneira que, no fim das contas, o que dirá, e que não é o que ele crê nem o que ele pensa nem o que ele sabe, será, se tornará o que pensam, o que creem e o que creem saber aqueles a quem ele se endereçou” (FOUCAULT, 2011 [orig.2009], p.14).

¹⁸ “Tínhamos portanto esse tirano de Siracusa que era Dionísio, o Moço, o qual havia exercido sobre Siracusa um poder despótico, tirânico, que aliás havia chegado a dominar toda ou parte da Sicília. E Dionísio, o Velho, na sua velhice, tinha se casado com uma jovem mulher cujo irmão, bem mocinho, era Dion. Temos portanto esses dois personagens: Dionísio, o Velho, e Dion, seu juveníssimo cunhado. Dionísio morre, desaparece, e nesse momento Dion, que Platão havia conhecido durante uma viagem à Sicília, pede a Platão que volte à Sicília para servir de conselheiro político e, ao mesmo tempo, pedagogo de Dionísio, o Moço, filho de Dionísio, o Velho, e herdeiro do poder” (FOUCAULT, 2011 [orig.2009], p.196).

importante reter algumas das condições nas e pelas quais o discurso filosófico pode encontrar sua realidade.

Já mencionada, a primeira e óbvia dessas condições é a de que a busca da sabedoria não se faz na solidão. Enquanto o sábio está só com sua sabedoria, os que a buscam estabelecem um vínculo, o diálogo do qual os interlocutores são ao mesmo tempo autores e destinatários. Segunda e não menos óbvia condição: não se pode dialogar com qualquer um, mas apenas com quem de fato queira dialogar.¹⁹ E, finalmente, uma vez que discurso filosófico e modo de vida interpenetram-se, uma vez que aquele é o início da busca de transfiguração deste, “Não se deve constranger quem se recusa a mudar de modo de vida” (HADOT, 2004 [orig.1995], p.305).

Forma privilegiada pela filosofia clássica, o diálogo - ressaltou Jorge Luis Borges - foi “a melhor coisa que a história universal registra” (BORGES; FERRARI, 1985, p.7), porquanto se estabelecia à contracorrente daquilo (o dogma, a certeza, a tirania...) que sufoca, oprime o mundo. Isonomia (igualdade perante a lei) e isegoria (igualdade do acesso à palavra)²⁰ são suas condições fundamentais. Mas é uma ingenuidade supor que estejam dadas. Pois, para que o diálogo seja uma realidade é imprescindível que os interlocutores se reconheçam não numa disputa agonística - de superioridade, de desigualdade entre adversários que buscam dominação -, mas num jogo que consiste em reconhecimento mútuo de seres falantes, mesmo (e sobretudo) que suas linguagens sejam heterogêneas, estrangeiras um para o outro. Diante de seus juízes, Sócrates inicia sua defesa justamente defendendo a linguagem heteróclita da qual se valerá.²¹ Quando, porém, as razões da tradição são instadas a sair das trincheiras de seus discursos petrificados, quando a moralidade dos costumes não basta para obter consentimento e conformidade de corações e mentes, não raro saem com armas em punho para defender seus reais interesses que a efetivação do diálogo poderia ameaçar. Cicuta, fogueira, cadafalso, campos de concentração, prisão, exílio, censura, ridicularização... Existem inúmeras evidências práticas e dramáticas de condenação do diálogo e de seus proponentes. Pois se o diálogo, como disse, é já o início da busca de uma

¹⁹ “A filosofia não existe no real pela simples condição de haver um filósofo para formulá-la. A filosofia só existe no real, a filosofia só encontra seu real se ao filósofo que faz seu discurso respondem a expectativa e a escuta daquele que quer ser persuadido pela filosofia. [...] É o círculo da escuta: a filosofia só pode se dirigir aos que querem ouvi-la. Um discurso que não fosse mais que protesto, contestação, grito e cólera contra o poder e a tirania, não seria filosofia. [...] A primeira prova de realidade do discurso político será a escuta que ela encontra” (FOUCAULT, 2011 [orig.2009], p.214-215).

²⁰ “O que é a isegoria? A isegoria é o direito de falar, o direito estatutário de falar. É o fato de que, em função do que é a constituição da cidade (sua *politeia*), cada um tem o direito de dar sua opinião, mais uma vez, seja para se defender nos tribunais, seja pelo voto, seja até, eventualmente, tomando a palavra. Esse direito de palavra é constitutivo da cidadania, ou também é um dos elementos da constituição da cidade” (FOUCAULT, 2010 [orig.2008], p.146-147).

²¹ “Entretanto, por Zeus, ó homens de Atenas, não ouvireis discursos expressos com frases ornamentadas e estilizadas como os deles [de seus acusadores, Meleto, Anito e Lícon] mas apenas coisas ditas casualmente com as palavras que me ocorrem. [...] E vos peço e vos imploro, ó homens de Atenas, que se me ouvirdes realizando minha defesa com a mesma linguagem que estou habituado a empregar na *ágora* [...] não vos surpreendeis nem promoveis um transtorno por conta disso. O fato é que, embora tenha setenta anos, é a primeira vez que me apresento perante a corte. Sou, portanto, um completo estrangeiro em relação ao tipo de linguagem que é utilizada aqui” (PLATÃO, 2008 [orig.387? a.C.], p.137-138).

transformação do modo de vida, e se considerarmos que tal transformação não concerne apenas e tão-somente aos indivíduos, mas às condições sociais e historicamente determinadas nas e pelas quais se constituem e se movem, as implicações do diálogo, de sua potência, são bem amplas.

Então, uma vez que o diálogo não consiste em permitir que uma fala estrangeira seja proferida apenas para ser recebida com indiferença, para não ser escutada, para ser emitida como palavras ao vento, o fundamental reside no reconhecimento de que se trata de uma linguagem autêntica, ou seja, uma linguagem que se relaciona à veridificação, que suspende e questiona as verdades vinculadas à positividade do mundo e se orienta pela busca de superação das posições particulares dos enunciadores.²² Em suma, só é autêntica a linguagem (i) que não se atém apenas ao já fixado em representações positivas, mas se abre àquilo que se apresenta e (ii) opera sobre uma dupla base, na medida em que se dirige à alma dos interlocutores, bem como presta contas ao modo de vida, dele emanando e a ele se endereçando, buscando examiná-lo e pô-lo à prova, assim correlacionando vida (*bíos*) e *logos*.²³

Esse *étymos logos*, esse *logos* autêntico se refere a essa ideia de que a linguagem, as palavras, as frases, em sua própria realidade, têm uma relação originária com a verdade. A linguagem, as palavras, as frases trazem consigo o que é o essencial (a *ousía*), a verdade do real a que se referem. [...] A linguagem *étymos*, a linguagem eu ia dizendo etimológica, essa linguagem que é nua de todo ornamento, de todo aparato, de toda construção ou reconstrução, essa linguagem no estado nu é a que está mais próxima da verdade e é nela que se diz a verdade. E está aí, creio, uma das características fundamentais da linguagem filosófica ou, se vocês preferirem, do discurso filosófico como modo de ser em oposição ao [discurso] retórico. A linguagem retórica é uma linguagem escolhida, moldada e construída para produzir seu efeito sobre o outro. A linguagem filosófica, seu modo de ser é ser *étymos*, isto é, a tal ponto despojada e simples, a tal ponto conforme ao que é o próprio movimento do pensamento, que, sem ornamento, será tal que é, em sua verdade, adequada ao que se refere. Será adequada àquilo a que se refere e será conforme também ao que pensa e crê quem a utiliza. O *étymos logos* (FOUCAULT, 2010 [orig.2008], p.285-286).

UMA PROBLEMÁTICA PARA A EDUCAÇÃO: IR ALÉM DA LINGUAGEM

Essa linguagem no estado nu, essa linguagem a mais próxima da veridificação não é monopólio de especialistas, mas “prerrogativa comum” do gênero

²² “O diálogo platônico [...] não tem por objetivo principal e único resolver o problema proposto, mas fazer o participante ‘tornar-se melhor dialético’. E, precisamente, ser melhor dialético não é apenas ser hábil em inventar ou denunciar as sutilezas do raciocínio, mas antes de tudo saber dialogar, com todas as exigências que isso demanda: reconhecer a presença e os direitos do interlocutor, fundar sua resposta sobre o que o interlocutor reconhece saber, pôr-se em acordo com ele em cada etapa da discussão; é sobretudo submeter-se às exigências e normas da razão, da investigação da verdade e, finalmente, reconhecer o valor absoluto do Bem. É sair de seu ponto de vista individual para elevar-se a um ponto de vista universal, esforçar-se para ver as coisas na perspectiva do Todo e do Bem, e transformar, com isso, sua visão do mundo e a própria atitude interior” (HADOT, 2004 [orig.1995], p.256-257).

²³ “A maneira como se vive, a maneira como se viveu, é disso que é preciso dar conta, e é isso que se apresenta como o próprio objetivo dessa empreitada de prestação de contas. [...] Ela nos conduz ao *bíos*, à vida, à existência e à maneira como se leva essa existência. Essa instauração de si mesmo, não mais como *psykhé* mas como *bíos*, não mais como alma mas como vida e modo de vida, é correlativa de um modo de conhecimento de si que, é claro, de certa maneira e fundamentalmente pertence ao princípio do ‘conhece a ti mesmo’ [...]” (FOUCAULT, 2011 [orig.2009], p.139-140).

humano. Pois embora possamos nos especializar em filosofia, nascemos com essa capacidade, que desabrocha nos primeiros balbucios da infância. Constitutiva, inata, tal propensão pode até ser desenvolvida, aperfeiçoada, ou mesmo soterrada.

Assim, as crianças perguntam enquanto filósofos, de maneira natural e muito cedo – desde a aquisição da linguagem. Por que perdem logo essa propensão sublime? Porque a família e a escola, duplamente cúmplices nesse assassinato, fazem o necessário para impedir, decepcionar, proibir essa atitude interrogante, e substituí-la seja por uma simples e rasa renúncia apática, seja por fartá-las com respostas a perguntas que não fazem. Por que pensar por conta própria quando se pode obedecer por conta dos outros? [...] Ao constatar repetidamente que suas perguntas ficam sem respostas, e inclusive importunam ou cansam os pais, a chama das crianças apaga-se sozinha. Já nada lhes coloca problema, o assombro desaparece e se aceita o mundo tal como é, como uma evidência. [...] O filósofo morre e advém o adulto – caracterizado por uma notável propensão a não pensar para assim obedecer melhor o movimento do mundo. A essa derrota dos pais se lhe pode acrescentar a contribuição de uma escola que busca algo muito distinto a tornar as crianças curiosas e inteligentes. Porque esta não pretende transmitir conteúdos, tal como diz para salvaguardar sua boa consciência, senão socializar indivíduos, produzi-los como mecanismos destinados à máquina social; em realidade, ensina a obedecer, a comportar-se em grupo, a submeter-se a regras, a lutar pela adaptação com o fim de ocupar o lugar do dominante. Cultivar a natureza filosófica das crianças? Pra quê? Uma cabeça bem provida não é, digam o que quiserem os manuais de pedagogia e os profissionais afins, o ideal que se propõem as pretensas “ciências (!) da educação”. Pelo contrário, uma cabeça bem cheia sim, isso é algo interessante. Então, não cabe buscar a inteligência, senão a memória, não uma cultura socrática da pergunta, mas um costume escolar da resposta. Para comprovar, basta constatar até que ponto os exames exigem um cérebro de esponja, imediatamente esvaziado de seu conteúdo assim que se obtém o diploma (ONFRAY, 2008 [orig.2004], p.130-132).

Eis o fundo da problemática com a qual a educação (e, obviamente, a pedagogia) tem de se haver. Afinal, se a educação é - como observou Jorge Larrosa - “o modo como as pessoas, as instituições e as sociedades *respondem* à chegada daqueles que nascem”; se a educação exige “abrir-se à interpenetração de uma chamada e aceitar uma responsabilidade, [...] abrir um espaço em que aquele que vem possa habitar; pôr-se à disposição daquele que vem, sem pretender reduzi-lo à lógica que impera em nossa casa”, que significa então a definição da infância como “o objeto de estudo de um conjunto de saberes mais ou menos científicos, a coisa apreendida por um conjunto de ações mais ou menos tecnicamente controladas e eficazes [...]”? Que significa - prossegue Larrosa - a infância reduzida “a algo que, de antemão, já sabemos o que é, o que quer ou do que necessita”? Se, ao invés de nos abirmos a esses “seres estranhos dos quais nada se sabe”, buscamos convertê-los em pessoas como nós mesmos, despojando-os assim de sua presença desconcertante como diferença que assinala uma descontinuidade em relação às verdades positivas, “Deveríamos nos perguntar, em suma, pelo alcance dessa frase célebre e provocadora que escreveu o heterônimo de Antonio Machado, Juan de Mairena: ‘houve um pedagogo: chamava-se Herodes’” (LARROSA, 2004 [orig.1998], p.190).

Contra essa educação infanticida, uma pedagogia libertária, propõe Michel Onfray. De fato, nunca é cedo (nem tarde!) para cultivar a natureza filosófica. Não se trata de propor a crianças que dissertem sobre a *Fenomenologia do espírito*, decerto, mas creio que se trata de ir além de preservar e cultivar o talento das crianças para a pergunta. Pois uma pedagogia libertária implica cultivar e ampliar a infância do homem enquanto experiência fundamental que o eleva de sua animalidade. O que exige considerá-la para além da

perspectiva exposta por Giorgio Agamben, que circunscreve ao âmbito da linguagem o enigma da infância enquanto verdade da experiência que confere fundamento e possibilidade à historicidade do homem.²⁴ Estabelecendo um mundo próprio ao lado do outro, o privilégio ontológico concedido à linguagem (portanto, à consciência) desconsidera que um Eu só se constitui objetivamente, portanto, naquilo que faz e cria em determinadas condições históricas. Ao abstrair tais condições, dissociando pensamento e ação de suas relações, esse viés linguístico faz da linguagem uma abstração e, assim, termina por transformar os predicados dos sujeitos reais em sujeitos independentes e abstratos. Ao passo que “O problema é o de apreender a relação da linguagem com a ‘vida real’, ou seja, com a práxis” (LEFEBVRE, 1966, p.94). Desse modo, se não há consciência sem linguagem, antes ou fora dela, tampouco há experiência num círculo fechado da consciência separada da realidade concreta do mundo. O *homo loquens* enuncia o que é o próprio homem no curso da experiência humana, da atividade criadora na e pela qual esse *homo* (que é *ludens, ridens, faber, sapiens...*) se constitui. A linguagem é, portanto, parte constitutiva da experiência humana assim como esta é da linguagem. Enuncia-se o que é o próprio homem enunciando-se o que, no mundo da vida, se torna verdadeiro para ele e faz dele uma verdade. Não é a linguagem *per se* que produz o que é o homem. Para que este seja infante para além de sua experiência subjetiva na e com as determinações específicas da linguagem, para além do que se passa em sua cabeça pensante, é necessário examiná-la em sua dialetização com a multiplicidade de determinações do modo de vida ao qual se relaciona.

Contudo, tal dialetização – e esta é uma passada decisiva – não se resume à constatação epidérmica de concordâncias ou dissonâncias entre os significantes e os significados, entre a linguagem e o solo histórico do qual brotou (um exemplo banal: ainda hoje há quem diga que vai à cidade quando se dirige ao centro de uma metrópole. Tal constatação, porém, pouco ou nada nos diz sobre a transformação daquela nesta). Pois não basta confrontar linguagem e modo de vida numa relação de exterioridade. Pedagogia libertária - para usar os termos de Onfray - é a que impede o pensamento de se contentar com o que destacou e apreendeu do movimento do real, fitando-se nas representações como num espelho enfeitador, esquecendo-se da existência prática e historicamente objetiva da vida, quer por tê-la abandonado, quer por ter dela sido expulso. É, diria assim, uma orientação no sentido de intensificar e aprofundar a consciência das contradições e conflitos que envolvem e movem as relações entre ambos, ser e pensamento, numa totalidade concreta, movente e aberta: a vida real.

Tomemos o auxílio de um exemplo: numa das ocasiões em que estive na Escola Anne Frank, uma professora relatou que, após dias de ausência de um de seus alunos, resolveu dirigir-se à sua casa para saber o porquê da ausência prolongada. Se me lembro bem, o endereço correspondia a um lote no qual se apinhavam alguns barracos. E, para encontrar aquele no qual o aluno por ela procurado morava, teve a professora de caminhar com certo

²⁴ “Os animais não entram na língua: já estão sempre nela. O homem, ao invés disso, na medida em que tem uma infância, em que não é já sempre falante, cinde essa língua una e apresenta-se como aquele que, para falar, deve constituir-se como sujeito da linguagem, deve dizer *eu*” (AGAMBEN, 2005 [orig.1978], p.64, grifo do autor).

cuidado para desviar do esgoto que se espalhava pelo terreno. Ao final do relato, essa professora indagou: “Como é possível, diante dessa situação, tratar da educação ambiental e da abordagem a respeito da água como recurso escasso tal como figura nos livros didáticos?”

Eis-nos diante da evidência de um abismo entre um discurso, proferido a título de educação ambiental, e uma dimensão empírica da realidade concreta de uma periferia metropolitana. O que esse abismo revela? De imediato, que esse discurso imperativo, com sua retórica de mensagens prescritivas das condutas dos indivíduos – “lave as mãos rapidamente; feche a torneira enquanto escova os dentes; tome banho em poucos minutos... Economize água e ajude a salvar o planeta. Só depende de você!” – destoa da vida cotidiana de muitos de seus destinatários. Talvez alunos que vivam sob condições similares às do relato do qual me vali como exemplo considerem risível o discurso que os exorta a serem parcimoniosos e comedidos com a prodigalidade da natureza quando, de fato, se deparam com recursos mais ou menos escassos, ou seja, com mediações interpostas. Cabe, porém aos professores ajudar a desmistificar a naturalização das determinações sociais e históricas que definem as relações dos homens entre si e com a natureza como relações entre recursos (humanos ou naturais) tornados raros porque inseridos e mantidos em circuitos governados por interesses e estratégias bem determinados.²⁵ O que, decerto, não é fácil, pois esse discurso não é apenas uma imposição, ou uma máscara, uma falsa consciência, uma ideologia (ou seja lá que nome se lhe queira atribuir) que uma pedagogia acompanhada desta ou daquela ciência supostamente crítica possa arrancar, nos destapando os olhos para vermos o real que nos fora encoberto. Pois esse discurso integra o real. Ele é parte da religiosidade do mundo contemporâneo. Por menos que emane da vida cotidiana, nela opera, nela se incrusta, se naturaliza e se reproduz. Daí que as pessoas, crescentemente persuadidas, senão seduzidas, a consumir e não deixar de

²⁵ Mais uma vez, é oportuno exemplificar: na história da metropolização da cidade de São Paulo, teve atuação decisiva a empresa canadense *São Paulo Tramway Light and Power Company Limited*, posto que a geração e a distribuição de energia elétrica logo foram vislumbradas como lucrativos mercados em função da industrialização e da urbanização em expansão já na passagem para o século XX. O caso mais emblemático concerne aos trabalhos de retificação dos rios Tietê e Pinheiros. Como demonstrou minuciosamente Odette Seabra (1987), os rios e suas várzeas foram incorporados aos “negócios da Light” embotando quaisquer outras possibilidades de apropriação que neles pudessem interferir negativamente. Outrora meândricos, os rios foram transformados em canais de acordo com estratégias que visavam não só à configuração do sistema hidroelétrico operado pela Light, como a uma maciça negociação com terrenos das planícies aluviais (as várzeas), loteados e edificadas ao longo do século XX. No final das contas, os interesses configurados na atuação dessa empresa, atuante por três quartos de século na região que se tornou o epicentro da industrialização brasileira, tornaram-se incontornáveis na redefinição das relações dos cidadãos com os rios, que deixaram de existir enquanto tais, cada vez menos deles se apropriando com naturalidade para se ver, na precisa distinção feita por Odette Seabra, crescentemente às voltas com o problema social e histórico das inundações, pois as cheias são próprias dos rios. Diante disso, o que esperar dos discursos que, a título de educação ambiental, difundem práticas que procuram adestrar os indivíduos – “não jogue lixo nas ruas, nos rios e córregos; utilize ‘racionalmente’ a água evitando desperdício...” –, previamente culpabilizados pelas inundações e responsabilizados pela escassez hídrica? Ora, “Ninguém duvida que bueiros entupidos contribuem para o aumento das inundações, mas essa não é a única, nem a mais importante de suas determinações. ‘Educar’ (adestrar?) a população para não jogar resíduos sólidos nas ruas, nos córregos e ribeirões, não traz à luz as causas históricas e sociais do estranhamento das pessoas em relação aos cursos d’água e à própria cidade” (FERREIRA, 2002, p.50).

consumir, o fazem cada vez mais orientadas por uma espécie de culpa introjetada: dispõem o lixo no contêiner adequado; compram mercadorias certificadas como *carbon free*; são indulgentes com governos e empresas tidos como ecologicamente corretos... Enfim, poderíamos multiplicar os exemplos, mas é inútil prosseguir.

Não seria ocioso, porém, recepcionar materiais supostamente didáticos que “gentilmente” colonizam a escola – como as cartilhas formuladas pela Fundação Danielle Mitterrand, dentre outros que me foram mostrados – com a mesma perspectiva que os orienta na elaboração do projeto político-pedagógico. Pois a autonomia que se busca afirmar no momento da elaboração deste pode se esvair no seguinte e não menos decisivo momento, o das práticas educativas propriamente ditas. Na medida em que estas sucumbem às mistificações – como as que sobre determinam a chamada educação ambiental –, bloqueia-se a passagem da consciência empírica à ciência, dissipa-se a perspectiva do conhecimento orientado por análises concretas da tessitura da vida social, da totalidade que é seu ponto de partida e de chegada.

À CONTRACORRENTE DO JÁ EXISTENTE: ABERTURA PARA O POSSÍVEL

À pergunta: “Por que a passagem da consciência à ciência é difícil, sobretudo no domínio do histórico e do social?”, Norbert Guterman e Henri Lefebvre responderam que ao mesmo tempo em que se apóia no real, a consciência apóia também no possível e no impossível que lhes são constitutivos.

É enquanto consciência do possível – do virtual, do futuro, através da linguagem, do imaginário e do simbólico – que a consciência se deixa desviar e invadir, não somente por ideologias que se dizem saber, mas por múltiplas representações. As ideologias ‘deformam’, como se diz correntemente, o real; elas substituem o real, ou melhor, o saber do real por uma representação abstrata. Quando essa representação *inverte* o real e subverte o possível, não se pode mais falar de ideologia, nem mesmo de representação, mas de *mistificação* (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1999 [orig.1936], p.22, grifos dos autores).

Não seria esse o caso, para concluir, dos usos e abusos da memória?

Em seu filigranado estudo das distintas formas e estofos da memória, Paul Ricoeur observou que, no plano fenomenológico, os gregos tinham dois termos, *mnēmē* e *anamnēsis*, para designar, “de um lado, a lembrança como aparecendo, passivamente no limite, a ponto de caracterizar sua vinda ao espírito como afecção – *pathos* –, de outro lado, a lembrança como objeto de uma busca geralmente denominada recordação, *recollection*” (RICOEUR, 2007 [orig.2000], p.24). Dessa tipologia fundamental, o polo ocupado pela recordação, espécie de vestíbulo do conhecimento histórico, seguramente merece destaque, porquanto dependente do trabalho intelectual e menos exposto às afecções amnésicas. Ricoeur reserva-lhe o emblemático termo de busca.

É ele que a denominação grega da *anamnēsis* designava. Platão a mitificara ligando-a a um saber pré-natal do qual estaríamos afastados por um esquecimento ligado à inauguração da vida da alma num corpo, em outra parte qualificado de tûmulo (*sōma-sēma*), esquecimento, de certo modo natal, que faria da busca um reaprender do esquecimento. [...] Junto com todos os socráticos, designo a recordação com o termo emblemático de busca (zêtēsis). A ruptura com a *anamnēsis* platônica não é, porém, completa, na medida em que o *ana* de *anamnēsis* significa volta, retomada, recobrimento do que anteriormente foi visto, experimentado ou aprendido, portanto,

de alguma forma, significa repetição. Assim, o esquecimento é designado obliquamente como aquilo contra o que é dirigido o esforço da recordação. É a contracorrente do rio *Léthé* que a anamnésia opera. Buscamos aquilo que tememos ter esquecido, provisoriamente ou para sempre, com base na experiência ordinária da recordação, sem que possamos decidir entre duas hipóteses a respeito da origem do esquecimento: trata-se de um apagamento definitivo dos rastros do que foi aprendido anteriormente, ou de um impedimento provisório, este mesmo eventualmente superável, oposto à sua reanimação? Essa incerteza quanto à natureza profunda do esquecimento dá à busca o seu colorido inquieto. Quem busca não encontra necessariamente. O esforço de recordação pode ter sucesso ou fracassar. A recordação bem-sucedida é uma das figuras daquilo a que chamaremos de memória “feliz” (RICOEUR, 2007 [orig.2000], p.45-46).

Mas o polo oposto, fortemente marcado por eventos mnemônicos que implicam o corpo e o espaço, não pode ser negligenciado. Pois essa memória pode acessar um passado que há muito deixou de agir no presente. Um perfume evoca a presença da mulher amada, mas que há tempos não mais é sentida, por exemplo. Lembramo-nos de um ente querido ao passar pelo lugar de seu falecimento, mesmo que muito remota tenha sido sua partida... Para não me alongar: “[...] a memória corporal é povoada de lembranças afetadas por diferentes graus de distanciamento temporal: a própria extensão do lapso de tempo decorrido pode ser percebida, sentida, na forma da saudade, da nostalgia” (RICOEUR, 2007 [orig.2000], p.57). Por sua vez, prossegue o autor,

[...] as “coisas” lembradas são intrinsecamente associadas a lugares. E não é por acaso que dizemos, sobre uma coisa que aconteceu, que ela teve lugar. É de fato nesse nível que se constitui o fenômeno dos “lugares de memória”, antes que eles se tornem uma referência para o conhecimento histórico. Esses lugares de memória funcionam principalmente à maneira dos *reminders*, dos indícios de recordação, ao oferecerem alternadamente um apoio à memória que falha, uma luta na luta contra o esquecimento, até mesmo uma suplementação tácita da memória morta (RICOEUR, 2007 [orig.2000], p.57-58).

Essa polaridade da memória ganha proeminência - como sublinha Ricoeur - na monumental obra de Marcel Proust. Reportemo-nos à célebre passagem de *Em busca do tempo perdido* (PROUST, 2006 [orig.1913], p.71): é no casual instante em que sente o sabor da prosaica madalena que mergulhara no chá oferecido por sua mãe que o passado fora do domínio e do alcance propiciado pela memória voluntária do narrador desperta do fundo de sua noite, infundindo-lhe uma poderosa alegria. A “memória da inteligência” é destituída de sua soberania porque do passado apenas fornecia ao sujeito cognoscente detalhes por ele tidos como insignificantes e mortos. A partir de então, a busca proustiana da significação do mundo é fortemente orientada pela epifania da memória involuntária. Na medida em que se abre a uma intelecção de outro tipo, evocada pelo corpo, zelador de um passado esquecido, já não se trata de macaquear o passado atendo-se ao inventário de fatos. Porém, a memória involuntária arrasta um cortejo de dificuldades. A narrativa proustiana - como observou Jeanne-Marie Gagnebin (2006 [orig.1913]) - caracteriza-se pela ausência de referências temporais precisas, assim como pelas indistinções quanto ao estado do narrador, entre sonho, sono e vigília. Ademais, conforme indicado na passagem célebre, cabe ao espírito buscar a verdade, mas esta não se encontra no hieroglífico bolinho mergulhado no chá. Este condensa uma totalidade que não corresponde a uma coleção factual, a um todo resultante da adição mecânica das partes. Com seu centro gravitacional expandido, o espírito acolhe em seu significado

e dignidade toda a riqueza da cidade de Combray segundo a mais elevada das exigências, a unidade de múltiplas forças intimamente associadas na qual consiste a vida do próprio narrador. A obra concerne a essa totalidade do homem, cujo movimento percorre e determina os momentos particulares, pelos quais se oculta e revela. Não há porque dissentir da asserção benjaminiana: “A *la recherche du temps perdu* é a tentativa interminável de galvanizar toda uma vida humana com o máximo de consciência” (BENJAMIN, 1994 [orig.1929], p.46). Mas a questão que aqui importa foi melhor exposta por Daniel Bensaïd.

Onde começa uma totalidade? Por onde apreendê-la? Onde encontrar a entrada que permita penetrar sua opacidade e iluminá-la do interior? Onde atravessar sua superfície lisa e rodopiante? [...] Por onde começar? Para Marx, para Hegel, para Proust, é a mesma questão obsessiva. A totalidade assombra cada elo, cada fragmento, cada detalhe da cadeia. Mas há um que resume e revela o conjunto: o ser, a *madeleine*, a mercadoria. Banal e inocente, toda simples, a mercadoria fraturada abre-se como uma espécie de noz mágica de onde escapam valor de uso e valor de troca, trabalho abstrato e trabalho concreto, valor excedente e lucro, da mesma maneira que da *madeleine* mordida surgem o caminho de Swann e o de Guermantes. As categorias mercantis ou memoriais que escoam dessas feridas desvelam a maravilhosa totalidade de um mundo em devir (BENSAÏD, 1999 [orig.1997], p.337-338).

Desse modo, se é certo que “Não se trata em Proust de uma crença supersticiosa no irracional, mas de um exercício de atenção àquilo que nos escapa e, *por isso mesmo*, pode nos interpelar [...]” (GAGNEBIN, 2006 [orig.1913], p.556, grifos da autora), devemos nos interrogar justamente sobre as interpelações que nos escapam na luta contra o esquecimento. E é aqui, a meu ver, que se encontra um limite da abordagem fenomenológica das distintas polaridades da memória. Pois ao mesmo tempo em que nos esclarece sobre a natureza de sua ativação (de um lado a lembrança que sobrevém, de outro a busca ativa) e de seu entrecruzamento com os distintos graus de profundidade de esquecimento (do esmaecimento ao apagamento dos rastros mnésicos), permanece inquestionado o pendor que baliza a memória na linha da consciência do já existente. Ao orientar também os demais tipos de memória, tal pendor - característico da anamnésia (nascida do ventre da arte hipocrática e desenvolvida pela psicanálise moderna) - limita a busca pelo não esquecido, para que dela surja o verdadeiro (*a-lethés*), a escafandrar de distintas maneiras as profundezas do rio Letes. Porém, de suas águas opiáceas – como advertiu Ernst Bloch – nada emergirá além do que nelas já se encontra submerso.²⁶

²⁶ Discordando da teoria psicanalítica, que tematizou os sonhos diurnos como prelúdios dos noturnos, Ernst Bloch assim os distinguiu: “[...] os seres humanos de forma alguma sonham apenas à noite. Também o dia possui bordas crepusculares, também ali os desejos se saciam. Diferentemente do sonho noturno, o sonho diurno desenha no ar repetíveis vultos de livre escolha, e pode se entusiasmar e delirar, mas também ponderar e planejar. [...] ele persegue ideias políticas, artísticas, científicas. O sonho diurno pode proporcionar ideias que não pedem interpretação, e sim elaboração [...]. [Por sua vez,] os sonhos noturnos se nutrem geralmente da vida impulsiva que ficou para trás, de *material imaginário* passado, quando não *arcaico*, e não acontece nada de novo sob o clarão de sua lua descoberta. Seria, portanto, absurdo subsumir sob o sonho noturno ou subordinar a ele os sonhos diurnos, sendo estes as prolepses da imaginação que desde tempos antigos de fato são chamados também de sonhos, mas também de antecipações. O *castelo no ar não é um prelúdio do labirinto noturno: antes, são os labirintos noturnos que formam os porões do castelo diurno no ar*” (BLOCH, 2005 [orig.1959], p.88-89, grifos do autor).

Tentando ser mais claro: na medida em que prefigura uma mudança no modo de vida, o diálogo, como expus acima, só se estabelece entre os que efetivamente tomam o modo de vida como seu estopim e alvo, correlacionando palavra e ação, *logos* e *érgon*. Correlacionando corpo e alma, a arte hipocrática consistiu num belo exemplar do diálogo. De fato,

[...] o diagnóstico comportava também um momento inicial de diálogo entre o médico e o paciente cuja finalidade era produzir a *anámnesis*, isto é, a lembrança ou a recordação dos acontecimentos que antecederam o momento da doença. Graças às perguntas do médico, o paciente se tornava capaz de narrar o que se passara e descrever as ações que anteriormente realizara ou recebera de outros. [...] Ao terminar a anamnese, paciente e médico dispunham das informações e dos sinais mais importantes da ocasião e forma da doença. Em outras palavras, o doente não permanecia passivo diante do saber do médico, mas participava da elaboração do conhecimento de sua doença, ainda que, a seguir, não pudesse ter uma participação tão grande quando o médico iniciasse o tratamento. [...] Recordar-se é o primeiro passo para a cura, porque indica ao médico os caminhos a seguir e facilita sua tarefa de convencer o paciente a aceitar os remédios e dietas que lhe serão receitados (CHAUÍ, 2002 [orig.1994], p.154,189).

Mas essa medicina é também – como sublinhou Foucault – uma arte ao mesmo tempo conjuntural e conjectural, pois se trata de reconhecer a doença, de prever sua evolução e, por conseguinte, de escolher a terapêutica apropriada. “Arte de conjuntura, arte de conjectura que se apoia, claro, numa ciência, numa teoria, em conhecimentos, mas que, a cada instante, deve levar em conta essas condições particulares e pôr em jogo uma prática da decifração” (FOUCAULT, 2010 [orig.2008], p.212).

Em que consiste tal decifração? Para a moderna psicanálise, ajudar aquele que sofre a conhecer as causas de seu padecimento: sua relutância em tomar consciência do conflito, expresso por sintomas neuróticos, entre as pulsões libidinais recalcadas pelo ego - educado conforme o princípio de realidade para censurar e dominar o princípio do prazer -, suplementado nessa tarefa pelo superego, *fons et origo* do ideal no qual se preservam as tradições do passado (representadas pelo pai e a mãe) que, também exercendo uma censura moralizante, pairam como ameaça, como advertência norteadora para o ego.

O caminho principal para isso, a *via regia* seria, como se sabe, a interpretação dos sonhos, mais precisamente a interpretação dos sonhos noturnos como aqueles em que o ego censurador está adormecido e nos quais o árduo mundo exterior se tornou imperceptível. Para Freud, todo sonho é realização de uma fantasia inconsciente do desejo. O que interessa é decifrar analiticamente, a partir do simbolismo com que o sonho se reveste, o que se manifesta em termos de desejo. Em toda parte, o neurótico opõe a essa decifração uma resistência característica: o que foi esquecido

Em analogia com os estados fantásticos produzidos farmacologicamente, observou: “[...] o *ópio* aparece associado ao sonho noturno; o *haxixe*, ao sonho diurno flutuando, esvoaçando em liberdade. No transe do haxixe o ego é pouco alterado: o seu natural aspecto individual e o intelecto não são atingidos. Embora razoavelmente obstruído, o mundo exterior nunca é completamente bloqueado [...]. Bem diferente é o transe do *ópio*, o adormecimento total do ego e do mundo exterior: nele não há nada além de sonho noturno, até o fundo. Em lugar da ascensão imaginária do eu, da sensação de alívio do mundo ao redor, alívio voltado para a utopia, no transe do *ópio* tudo está submerso. [...] No *ópio*, é o esquecimento que age primeiro, e não a luz. Em camafeus antigos, é a Noite que concede a Morfeu a papoula do *ópio*. A semente da papoula estava nas mãos das sacerdotisas telúricas para anestesiá-la a dor. Nos mistérios de Ceres, era ministrado o Letes, como a água opiácea do esquecimento. A própria Ísis-Ceres é retratada pela Antiguidade tardia com bulbos de papoula na mão” (BLOCH, 2005 [orig.1959], p.91, grifos do autor).

quer permanecer esquecido e o seu sintoma quer continuar disfarçado (BLOCH, 2005 [orig.1959], p.58).

Ora, dessa luta contra o esquecimento, transformada em esforço para tornar consciente o que se encontra submerso num inconsciente mais ou menos profundo, pode-se haurir apenas o “não-mais-consciente” reprimido, “o que vale dizer que *no inconsciente freudiano não há nada de novo*” (BLOCH, 2005 [orig.1959], p.59, grifos do autor). Ao passo que o inacessível a esse caminho é o “ainda-não-consciente” daquilo que ainda não veio a ser.

Ainda não existe uma psicologia do inconsciente do outro lado, do alvorecer para a frente. Esse inconsciente passou despercebido, embora represente o espaço propriamente dito da disposição para o novo e da produção do novo. O ainda-não-consciente é de fato tão pré-consciente como o inconsciente da repressão ou do esquecimento. À sua maneira, é um inconsciente tão difícil e renitente como o da repressão. Porém, de forma alguma está subordinado à consciência atual, manifesta, mas a uma consciência futura, que apenas está surgindo. O ainda-não-consciente é assim unicamente o pré-consciente do vindouro, o local psíquico de nascimento do novo. E se mantém pré-consciente sobretudo porque nele se encontra um conteúdo da consciência que ainda não se manifestou nela de forma clara, que ainda está alvorecendo. [...] Este é o espírito do sonho para a frente, este espírito repleto do ainda-não-consciente como forma de algo que se aproxima. O que o sujeito aqui fareja não é bafo de porão, mas o ar da manhã (BLOCH, 2005 [orig.1959], p.117).

Portanto, não se trata apenas de restituir um certo direito ao esquecimento, de considerá-lo menos como algo a ser conjurado, mas como uma força inibidora ativa, necessária para que novamente haja lugar para o novo.²⁷ Se é certo que um homem, a exemplo do “memorioso” Funes, destituído dessa força e prisioneiro de uma memória tão prodigiosa quanto incontrolável, não consegue dormir, pensar, viver,²⁸ é também importante considerar que no imenso campo da consciência somos interpelados pelo balbucio de algo que ainda não se tornou perfeitamente audível, pelo tremeluzir de algo ainda não visto claramente, quer pelo caráter bruxuleante da luz que emite, quer porque nossos olhos não enxergam o que veem. Às capacidades e disposições subjetivas – para os que querem escutar, ouvidos que ouçam; aos que desejam enxergar, olhos que vejam – são imprescindíveis condições e tendências objetivas (aquilo que vibra noutro timbre; aquilo que irradia outra luz) que potencializam nossos olhos e ouvidos requerendo-lhes outra abertura. Porque o mundo e a vida são inconclusos – dizia Ernst Bloch –, merecem um novo conceito de realidade.

A realidade não é completa sem a possibilidade real. O mundo sem qualidades plenas de futuro [...] nem merece um olhar, uma arte, uma ciência. *A utopia concreta situa-se no horizonte de toda realidade. A possibilidade real envolve até o fim as tendências-latências dialéticas abertas* (BLOCH, 2005 [orig.1959], p.221, grifos do autor).

²⁷ Cf. NIETZSCHE, 1974 [orig.1874], p.66-68; 2008, p.47-48.

²⁸ Nascido em 1868, Ireneo Funes caiu paralítico, sem esperança, após um acidente com um cavalo. Antes disso, havia vivido seus dezenove anos como todos os cristãos: olhava sem ver, ouvia sem ouvir, esquecia-se de quase tudo. Ao cair, perdeu o conhecimento; quando o readquiriu, o presente era quase intolerável, de tão rico e tão nítido. Agora sua percepção e memória eram infalíveis. “Mais lembranças tenho eu somente que as que tiveram todos os homens desde que o mundo é mundo.” Na condição de eterno prisioneiro de seu mundo vertiginoso, Funes, que projetara um vocabulário infinito para a série dos números e um catálogo mental de todas as imagens da lembrança, “era o solitário e lúcido espectador de um mundo multiforme, instantâneo e quase intoleravelmente preciso.” O que lhe impunha dificuldades para dormir, pois “dormir é distrair-se do mundo”. Do mesmo modo, não era muito capaz de pensar, pois “pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair. No abarrotado mundo de Funes não havia senão detalhes, quase imediatos.” Morreu em 1889 (BORGES, 2009 [orig.1944], p.879-884).

Compreendendo as latências e tendências de sujeito e objeto manifestos na dialética amorosa de seus encontros e desencontros – portanto não isolados, não reificados –, a realidade, na acepção conceitual exposta por Ernst Bloch, nos situa nos antípodas da passividade, desvencilhando-nos tanto de uma utopia abstrata, ingenuamente entusiasmada, quanto do mistificador futuro advindo do otimismo banal e mecânico do progresso, do encontro inexorável com um amanhã seguramente melhor, permanentemente invocado para justificar o ativismo do presente para que continuemos resignadamente a marchar sem nos questionarmos sobre o sentido e o propósito da marcha. Do mesmo modo, nos afasta do passado museificado e sua triste coleção de fatos inertes sobre os quais não há nada a decidir. Ao invés de mergulhar na noite de cinzas na qual nenhuma faísca cintila, o conceito agora permite e exige escutar o passado como algo ainda não liquidado, no qual ainda pulsam possibilidades não efetivadas porque não chegaram a se tornar suficientemente audíveis ou foram silenciadas. Pois somente o futuro ainda vivo no passado merece ser escutado. “Assim, seja no processo da rememoração ou no processo de esquecimento, a consciência mais avançada não opera num espaço submerso e fechado, mas num espaço aberto, no do processo e de seu *front*” (BLOCH, 2005 [orig.1959], p.141).

Instado por estudiosos de sua obra *O capital* a considerar se as comunas rurais russas não escapariam da “fatalidade histórica” do desenvolvimento capitalista, “que faz da propriedade anã de grande número a propriedade colossal de alguns”, Marx (1985 [orig.1881], p.169) observou que, graças a uma combinação única de circunstâncias, a comuna rural (à época ainda estabelecida na Rússia à escala nacional), apesar de suas características arcaicas, guardava um elemento de superioridade em relação à produção capitalista ocidental dominante no mundo moderno do qual a própria sociedade russa não se encontrava isolada.

Por um lado, a propriedade comum da terra permite-lhe transformar directa e gradualmente a agricultura parcelar e individualista em agricultura colectiva [...]. Por outro lado, a contemporaneidade da produção ocidental, que domina o mercado do mundo, permite à Rússia incorporar na comuna todas as aquisições positivas elaboradas pelo sistema capitalista sem passar pelas suas forças caudinas (MARX, 1985 [orig.1881], p.174, grifo do autor).

Reconhecendo os perigos que a torturavam e faziam-na sangrar ameaçando-a de aniquilação,²⁹ Marx opunha-se aos que apregoavam pela abreviação de sua agonia, pois “o novo insinuado sob as formas mais diversas vem sempre a dar nisto: abolir a propriedade comum, deixar constituir-se em classe intermédia rural a minoria mais ou menos abastada dos camponeses e converter a grande maioria em proletários sem mais” (MARX, 1985 [orig.1881], p.178). Claramente contrário à suposta fatalidade histórica de um desenvolvimento linear – o capitalismo como necessária etapa para o inelutável comunismo vindouro –, tão a gosto de inúmeros marxistas, para Marx a inteligibilidade da história real não pode conviver com sua

²⁹ “Desde a chamada emancipação dos camponeses, a comuna russa foi colocada pelo Estado em condições económicas anormais e, a partir daí, ele não cessou de a esmagar pelas forças sociais concentradas nas suas mãos. Extenuada pelas suas exacções fiscais, ela tornou-se numa matéria inerte de fácil exploração pelo tráfico, pela propriedade fundiária e pela usura. Esta opressão proveniente do exterior desencadeou no seio da própria comuna o conflito de interesses já presente e desenvolveu rapidamente os seus germes de decomposição” (MARX, 1985 [orig.1881], p.177).

mistificação, com as predições da fé numa história amputada dos embates em torno da efetivação dos possíveis.³⁰ O presente histórico não é, portanto, um elo no encadeamento ordenado entre passado e futuro. A história presente não resulta do cumprimento de uma meta da história passada, tampouco predetermina o curso em direção ao futuro que irá sucedê-la e supostamente coroá-la. Nada de etapismo. Nem de saudosismo. Tampouco de objetivo realizado de antemão. Ao não abdicar de sua historicidade em nome de um historicismo, de um passado que lhe fornecesse critérios de validade, o presente não o vislumbra de maneira crepuscular, enquanto sua origem mais ou menos remota na noite dos tempos. Atualiza-o ao situá-lo no feixe de possíveis ainda não efetivados, os quais, no embate efetivo que é a história, se realizam ou desvanecem. “O problema é bem esse. Marx descobriu a noção de História universal. Cada presente oferece uma pluralidade de desenvolvimentos possíveis” (BENSAÏD, 1999 [orig.1997], p.58).

O pensamento científico – dizia Henri Lefebvre (1980, p.32) – tem o direito de se valer desse conceito central, “o ‘possível-impossível’ e não o possível, o provável, o impossível tomado separadamente.” Pois é a consciência do possível-impossível que suplanta a consciência do passado, conferindo-lhe sentido e finalidade. Sua exploração reaviva a lucidez. Busca uma passagem. Carrega um outro nome: utopia.³¹

Dando uma última volta ao parafuso, eis aqui um eixo para pensar a problemática do urbano.

O urbano? Historicamente ele não se encontra na sequência da aldeia, da vila, da cidade. Embora nelas existisse virtualmente. “Muita coisa da cidade estava latente ou mesmo visivelmente presente na aldeia: contudo, esta existia como o óvulo não fertilizado e não como o embrião em desenvolvimento” (MUMFORD, 1965 [orig.1961], p.33). Do mesmo modo, desde que existe troca e moeda,

[...] em animais ou mesmo em mulheres, o mundo da mercadoria está lá, virtual. Do mesmo modo, a partir do primeiro sílex talhado, surge o mundo do instrumento, e, desde o primeiro moinho à água ou a vento, o mundo das máquinas. Do mesmo modo ainda, desde que um homem trabalha sem possuir seus instrumentos, e por tempo (jornada) [...], o capitalismo já está lá: *virtual*. Mais precisamente, as relações de produção estão lá, mas o modo de produção ainda está longe. É preciso a história semeada de invenções e de acontecimentos, que não tem nada de acidental ou de secundário, para que se realizem essas virtualidades (LEFEBVRE, 1980, p.231, grifo do autor).

Será preciso a industrialização, pela qual essa particularidade histórica que chamamos de capitalismo efetivamente se universalizou, tragando tudo e todos em suas tramas reprodutivas, para que o urbano se produza enquanto possibilidade concreta. Será preciso que as cidades, os berços da criação por excelência das obras que distinguem os homens na natureza, deixassem de

³⁰ “[...] quer isto dizer que em todas as circunstâncias o desenvolvimento da ‘comuna agrícola’ deva seguir esta via? De modo nenhum. A sua forma constitutiva admite esta alternativa: ou o elemento de propriedade privada, que ela implica, levará a melhor sobre o elemento colectivo, ou este levará a melhor sobre aquele. Tudo depende deste meio histórico em que ela se encontra colocada... Estas duas soluções são *a priori* possíveis, mas para uma ou outra é preciso evidentemente meios históricos completamente diferentes” (MARX, 1985 [orig.1881], p.173).

³¹ Cf. LEFEBVRE, 2001 [orig.1970], p.197.

figurar elas próprias como obra eminente, como um atestado de que o homem se levantou de sua animalidade, para se transformarem não apenas nos lugares onde se acumulam tudo e todos (coisas e pessoas – frutos da terra, produtos da indústria, obras humanas, multidões... – além de conhecimentos, técnicas...), mas no epicentro da acumulação capitalista, de sua reprodução ampliada. Transformada em força produtiva (na precisa acepção marxiana: força impulsora do capital), essa obra da humanidade “acaba em uma espécie de explosão que não deixa senão destroços do que foi grande e belo” (LEFEBVRE, 1967 [orig.1965], p.175).

Estranho e admirável movimento que renova o pensamento dialético: a não cidade e a anticidade vão conquistar a cidade, penetrá-la, fazê-la explodir, e com isso estendê-la desmesuradamente, levando à urbanização da sociedade, ao tecido urbano recobrando as remanescências da cidade anterior à indústria (LEFEBVRE, 1999 [orig.1970], p.25).

Como conceito, o urbano não designa a cidade. Ao contrário: ele nasce com a sua explosão-implosão. Portanto, não cabe falar de uma crise do urbano, porque o conceito designa precisamente essa situação crítica, que nos desafia a criar novas obras. Ele implica uma estratégia bifronte, para o conhecimento e para a ação.

Tomado em sua amplitude e complexidade, convém interrogar o urbano tendo em conta os conhecimentos científicos que lhes são aportados. Sem abdicar do concurso da filosofia. Porém, cada ciência especializada dele faz um recorte, demarca um domínio que procura estabelecer como sua propriedade, cercando-o com seu cabedal teórico-conceitual e metodológico, desprezando o que lhe escapa, o que supostamente não lhe concerne numa dada divisão intelectual do trabalho. Ora, se o estudo do urbano não é exclusivo de nenhuma das ciências parcelares, seria imprescindível uma certa cooperação interdisciplinar? Não exatamente. Pois se a interdisciplinaridade pressupõe o agrupamento de conhecimentos particularizados, enunciados em vocabulários diversos, a convergência dessas linhas paralelas só se dará num horizonte muito distante, ou mesmo no infinito. Ademais, nenhuma ciência pretende renunciar a si própria, a seus conceitos, à sua linguagem, à síntese que se busca em seu terreno epistemológico. O resultado não raro é um diálogo de surdos, uma disputa agonística na qual cada um procura submeter os demais, reivindicando para si uma totalidade, a sua. “O problema permanece: como passar dos saberes fragmentários ao conhecimento total? Como definir essa exigência de *totalidade*?” (LEFEBVRE, 1999 [orig.1970], p.60, grifo do autor). Reunindo-os num eixo, no caso, em torno de um objeto virtual. Nada, portanto, de objeto já dado a ser examinado por uma teoria previamente constituída. Tampouco de pensamento *post festum*, do qual só resulta um conhecimento agarrado ao factual, limitado a constatar, descrever e classificar fenômenos. Em suma, uma representação empobrecida de uma realidade da qual desertou ou foi expulso. Ao passo que o acesso à totalidade passa “não pela soma ou justaposição dos resultados ‘positivos’ dessas ciências” (LEFEBVRE, 1999 [orig.1970], p.125), mas por uma hipótese estratégica, para o conhecimento e para a ação: a de que o urbano está entranhado enquanto possível-impossível na industrialização. Ao invés de tomar a urbanização como uma simples consequência da industrialização, esta passa a ser considerada não mais como um fim em si, mas como um meio e um instrumento para a

realização da sociedade urbana, essa totalidade em formação. Ver e explorar o urbano, esse campo cego, exige um outro olhar, diferente daquele formado e deformado pela prática e teoria da industrialização. É bem de uma revolução urbana, no pensamento e na prática, que se trata. Para o pensamento, o método concernente à formulação do urbano enquanto conceito parte do utópico, daquilo que está contido em germe na realidade, para examinar o atual e o realizado, para reinterpretar e ressignificar passado, presente e futuro segundo uma outra inteligibilidade do real. Em torno de um novo objeto e orientados nessa perspectiva se definem o horizonte e o ponto que reúnem as linhas paralelas, as ciências parcelares que deles se encontram à contracorrente.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005 [orig.1978].

BENJAMIN, Walter. A imagem de Proust. In: _____. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994 [orig.1929]. (Obras escolhidas, v.1).

_____. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana. In: _____. **Sobre arte, técnica, linguagem e política**. Tradução de Maria Luz Moita, Maria Amélia Cruz e Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2012 [orig.1916].

BENSAÏD, Daniel. **Marx, o intempestivo**: Grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX). Tradução de Luiz Cavalcanti de Menezes Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999 [orig.1997].

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. v.1. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005 [orig.1959].

BORGES, Jorge Luis; FERRARI, Oswaldo. **Libro de diálogos**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1985.

BORGES, Jorge Luis. Funes el memorioso. In: _____. **Obras completas I (1923-1949)**: edición crítica. Buenos Aires: Emecé, 2009 [orig.1944].

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002 [orig.1994].

DEBORTOLI, José Alfredo Oliveira *et al.* As experiências de infância na metrópole. In: DEBORTOLI, José Alfredo Oliveira; MARTINS, Maria de Fátima Almeida; MARTINS, Sergio (Org.). **Infâncias na metrópole**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p.19-46.

FERREIRA, Adriana Angélica. **Limites e possibilidades da educação ambiental no conhecimento sobre a metropolização**: um estudo a partir do Projeto Manuelzão. 2002. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2002.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**: curso no Collège de France (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010 [orig.2008].

_____. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros II: curso no *Collège de France* (1983-1984). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011 [orig.2009].

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Entre sonho e vigília: quem sou eu? In: PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido**. v.1. 5.ed. rev. No caminho de Swann. Tradução de Mario Quintana. São Paulo: Globo, 2006 [orig.1913]. (Posfácio).

GOETHE, Johann Wolfgang. Sobre verdade e verossimilhança das obras de arte. In: _____. **Escritos sobre arte**. 2.ed. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2008 [orig.1798]. p.135-142.

GUTERMAN, Norbert; LEFEBVRE, Henri. **La conscience mystifiée**. Paris: Éditions Syllepse, 1999 [orig.1936]. (Prefácio à 2ª edição, de 1979).

- HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Tradução de Dion Davi Macedo. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004 [orig.1995].
- KANT, Immanuel. Uma resposta à pergunta: o que é o Iluminismo? In: _____. **Filosofia da História**. Textos extraídos das Obras Completas de Kant (Immanuel Kants Werk). Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2012 [orig.1784]. p.13-22.
- _____. **Réflexions sur l'éducation**. Tradução de A. Philonenko. 2^{ed}. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974 [orig.1803].
- LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso da servidão voluntária**. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999 [orig.157-].
- LARROSA, Jorge. **Pedagogia profana**: danças, piruetas e mascaradas. Tradução de Alfredo Veiga-Neto. 4.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004 [orig.1998].
- LEFEBVRE, Henri. **Le langage et la société**. Paris: Éditions Gallimard, 1966.
- _____. **Metafilosofia**: prolegômenos. Tradução de Roland Corbisier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967 [orig.1965].
- _____. **Une pensée devenue monde**: Faut-il abandonner Marx? Paris: Librairie Arthème Fayard, 1980.
- _____. **A revolução urbana**. Tradução de Sérgio Martins. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999 [orig.1970].
- _____. **La fin de l'histoire**. 2^{ed}. Paris: Anthropos, 2001 [orig.1970].
- LUKÁCS, Georg. **El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista**. Trad. Manuel Sacristán. 3^{ed}. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1972 [orig.1954].
- MARTINS, M. G. **Conjunto Confisco**: sua inserção e sua condição de periferia na produção do espaço da metrópole. O solo urbano como mercadoria e a ação dos movimentos "populares" em Belo Horizonte. 2004. Monografia - Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2004.
- MARX, Karl. Primeiro projecto de resposta à carta de Vera Zassúlitich. Tradução de José Barata-Moura. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas em três tomos**. Lisboa: Editorial "Avante!/Moscou: Edições Progresso, 1985 [orig.1881]. Tomo III.
- _____. A "Crítica crítica" na condição de merceeira de mistérios ou a "Crítica crítica" conforme o senhor Szeliga. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família, ou, A crítica da crítica contra Bruno Bauer e consortes**. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009 [orig.1845].
- MUMFORD, Lewis. **A cidade na História**. Tradução de Neil R. da Silva. Belo Horizonte: Itatiaia, 1965 [orig.1961]. (v.1).
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Da utilidade e desvantagem da história para a vida (segunda Consideração extemporânea). In: _____. **Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974 [orig.1874]. p.66-78.
- _____. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. 2.reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [orig.1878].
- _____. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [orig.1882, 1887].
- _____. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [orig.1881, 1887].
- _____. **Genealogia da moral**: uma polémica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [orig.1887].
- ONFRAY, Michel. **La comunidad filosófica**: manifiesto por una Universidad popular. Tradução de Antonia García Castro. Barcelona: Gedisa Editorial, 2008 [orig.2004].
- PLATÃO. Apologia de Sócrates. In: _____. **Diálogos III**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2008 [orig.387? a.C.].

_____. O banquete. In: _____. **Diálogos V**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2010 [orig.380? a.C.].

PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido**. No caminho de Swann. 5.ed. Tradução de Mario Quintana. São Paulo: Globo, 2006 [orig.1913]. (v.1).

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François et al. Campinas: Editora da Unicamp, 2007 [orig.2000].

SEABRA, Odette Carvalho de Lima. **Os meandros dos rios nos meandros do poder**. Tietê e Pinheiros: valorização dos rios e das várzeas na cidade de São Paulo. 1987. Tese (Doutorado em Geografia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1987.

Data da submissão: 18/02/2013

Data da aprovação: 09/05/2013